

W POSZUKIWANIU
IDEI XXI WIEKU

CZY RELIGIA
EWOLUUJE
RAZEM Z NAMI?

JAK BĘDZIE
WYGLĄDAĆ RELIGIA
PRZYSZŁOŚCI?

John L. Schellenberg

Religia ewolucyjna

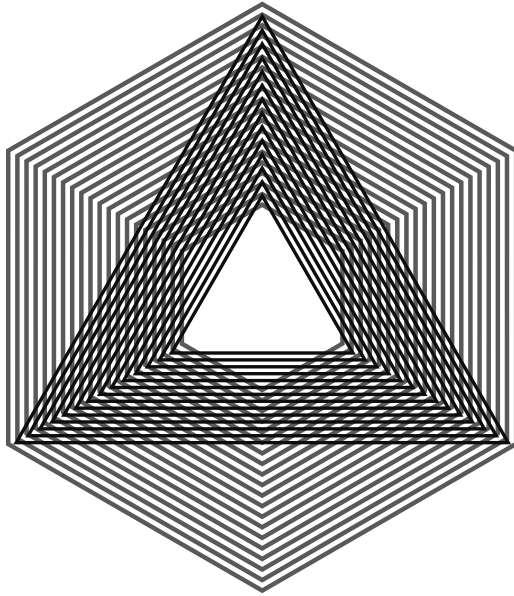


Religia ewolucyjna



WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

W POSZUKIWANIU
IDEI XXI WIEKU



John L. Schellenberg

Religia ewolucyjna

w tłumaczeniu
Tomasza Sieczkowskiego

 WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO
Łódź 2020

Tytuł oryginału: John L. Schellenberg, *Evolutionary Religion*

RADA NAUKOWA SERII W POSZUKIWANIU IDEI XXI WIEKU

Tomasz Sieczkowski, Paweł Grabarczyk, Katarzyna de Lazari-Radek

Marcin Kafar

REDAKTORZY INICJUJĄCY SERII W POSZUKIWANIU IDEI XXI WIEKU

Urszula Dzieciatkowska, Agnieszka Kałowska, Beata Koźniewska

Magdalena Skoneczna, Natasza Koźbiał

RECENZENT

Ryszard Mordarski

TŁUMACZENIE I WSTĘP

Tomasz Sieczkowski

OPRACOWANIE REDAKCYJNE

Aurelia Hołubowska

SKŁAD I ŁAMANIE

Munda – Maciej Torz

PROJEKT OKŁADKI

Katarzyna Turkowska

Zdjęcia wykorzystane na okładce: © Depositphotos.com/kentoh, tuja66

© Copyright by John L. Schellenberg, 2013

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2020

© Copyright for Polish translation by Tomasz Sieczkowski, 2018

Publikacja sfinansowana ze środków Wydawnictwa Uniwersytetu Łódzkiego

ISBN 978-83-8142-531-5

e-ISBN 978-83-8142-532-2

Dla Reginy

Spis treści

Religia w perspektywie głębokiej przeszłości	11
Głęboki czas	11
Przekonanie i wiara	15
Nowa wizja religijności	18
Potrójna transcendencja i religia dla pionierów.	19
Patroni i protoplaści	21
Kilka wątpliwości	24
Zakończenie	27
Przedmowa	29
Podziękowania	31
Prolog. Religia czasu głębokiego.	33
1. POŁOWA REWOLUCJI.	45
Odkrycie głębokiego czasu.	47
Druga strona czasu.	52
Czas nie do pomyślenia	61
2. PIERWSI POŚRÓD NIERÓWNYCH?	65
Drzewo życia.	67
Przeznaczenie de Duve'a	72
Poza mózgiem.	77

3.	SCEPTYCZYM EWOLUCYJNY	85
	Ustalenie podstawy, czyli dlaczego powinniśmy powiedzieć „nie” globalnemu sceptycyzmowi	89
	Zmiany, które przynosi przyszłość	98
	Niedojrzałość gatunku	106
	Delikatna równowaga	109
	Optymizm epistemiczny?	115
4.	NOWY PESYMIZM	119
	„Religia” i pokrewne idee	121
	Dlaczego stary pesymizm jest przedwczesny.	124
	Ewolucyjny sceptycyzm religijny	132
5.	NOWY OPTYMIZM	141
	Religia dla człowieka prymitywnego	143
	Diachronizm religijny	147
	Sceptycyzm religijny	151
	Religijny dewelopmentalizm	157
	Pragmatyzm religijny	160
	Idea Genny.	164
6.	KLUCZOWA ROLA WYOBRAŹNI	169
	Przedmiot wiary	172
	Postawa wiary	184
	Życie wiary	192
	Wspólnota religijna	202
7.	„NAJWAŻNIEJSZE ZARZUTY”	207
	Czy religia ewolucyjna jest podatna na problem zła?	209
	Czy życie pozagrobowe jest epistemicznie niemożliwe?	216

Czy wiara nieprzekonaniowa nie jest właściwie myśleniem życzeniowym?	224
Winna przez skojarzenie z religią New Age?	231
Czy takie coś w ogóle ma szansę się przyjąć?	233
8. RELIGIA DLA PIONIERÓW	239
Idea Anzelma	243
Dążenie do rozwoju	246
Ambicja Leibniza	248
Dążenie do rozumienia	249
Zadziwienie Paleya	253
Dążenie do szacunku dla piękna	254
Wola Jamesa	258
Dążenie do entuzjastycznej produktywności	260
Dążenie do pogodzenia konkurencyjnych powinności	261
Dążenie do szacunku dla tego, co powinno być prawdziwe	263
Epilog. Drzwi Darwina i zawiasy Hegła	269
Indeks	273

Tomasz Sieczkowski

Religia w perspektywie głębokiej przyszłości

GŁĘBOKI CZAS

Mówi się czasami, że każdy filozof wypowiada tylko jedną ważną myśl i że tym samym staje się zakładnikiem jakiejś jednej szczególnej, oryginalnej czy głośnej idei, z którą przede wszystkim będzie kojarzony. W wypadku Johna L. Schellenberga¹, kanadyjskiego filozofa religii, którego książkę trzymacie właśnie w rękach, myśl tę wskazać niezwykle łatwo: jest to idea głębokiej przyszłości i oparta na niej koncepcja religii ewolucyjnej. Schellenberg dochodził do tej idei stopniowo w przeciągu kilkunastu lat, czego ilustracją jest trylogia książek filozoficznych, na którą składają się *Prolegomena to a Philosophy of Religion* (Prolegomena do filozofii religii; 2005), *The Wisdom to Doubt: A Justification of Religious Skepticism* (Mądrość wątpienia. Uzasadnienie sceptycyzmu religijnego; 2007) oraz *The Will to Imagine: A Justification of Skeptical Religion* (Wola wyobraźni. Uzasadnienie sceptycznej religii; 2009), wszystkie opublikowane przez Cornell University

- ¹ Schellenberg znany jest już polskiemu czytelnikowi z przekładu jego najnowszej książki, *The Hiddenness Argument. Philosophy's New Challenge to Belief in God* (Oxford University Press, Oxford 2015), autorstwa Ryszarda Mordarskiego (*Argument z ukrytości. Nowe wyzwanie filozofii dla wiary w Boga*, Wydawnictwo UKW, Bydgoszcz 2018). Chciałbym w tym miejscu podziękować profesorowi Mordarskiemu za pomocne uwagi dotyczące przekładu specyficznej terminologii Schellenberga.

Press. Niniejsza książka stanowi zarazem kompendium i rozwinięcie tej idei przeznaczone dla kręgu szerszego niż tylko filozofowie: zawiera krótkie uzasadnienie jej powstania i skondensowane omówienie jej najważniejszych elementów.

Zacznijmy od początku, czyli od idei głębokiego czasu. Czym jest głęboki czas? Pojęcie to zawdzięczamy osiemnastowiecznemu szkockiemu geologowi Jamesowi Huttonowi, który stwierdził ponad wszelką wątpliwość, że historia Ziemi jest dłuższa niż sugerowane przez Biblię i teologów kilka tysięcy lat. O wiele dłuższa, wynosi bowiem, jak dzisiaj zakładamy, około 4,5 miliarda lat. Historia *Homo sapiens* to z kolei ledwie 50 000–100 000 lat, co stanowi niezwykle drobny fragment historii naszej planety. Łatwo zrozumieć, że już sama świadomość głębokiej przeszłości redefiniuje nasze postrzegane miejsce w rzeczywistości, zwłaszcza jeśli zwykliśmy o nim myśleć w standardowych kategoriach religijnych bądź antropocentrycznych. Skonstruowana przez Schellenberga idea głębokiej *przyszłości* jest ekstrapolacją tego geologicznego konceptu. Kanadyjczyk sugeruje bowiem, byśmy o przyszłości myśleli w sposób analogiczny do tego, w jaki geologowie myślą o przeszłości, czyli abyśmy nie wyobrażali jej sobie w kontekście jutra, przyszłych wakacji albo kilku przyszłych pokoleń, ale raczej w perspektywie przepastnego okresu, podczas którego możliwe będzie życie na naszej planecie. Różne szacunki, do których szczególnie odwołuje się Schellenberg (RE, s. 55)², mówią o możliwych 1 do 2,3 miliarda lat trwania życia na Ziemi (tak długo energia słoneczna będzie wystarczająco niska, by życie na Ziemi było możliwe), a przecież musimy pamiętać, że koniec naszej planety nie musi koniecznie oznaczać kresu ludzkości czy jakiegóż innej formy inteligentnego życia, która – jeśli weźmiemy pod uwagę,

² Wszystkie dalsze cytaty z *Religii ewolucyjnej* jako RE z odesłaniem do numeru strony.

że mówimy o tak długim czasie – może pojawić się po nas. O takich okresach stosunkowo łatwo mówić i pisać, używając alfabety matematyki, ale prawdziwe pytanie, sugeruje Schellenberg, brzmi: w jaki sposób mamy o nich *myśleć*? Jak istoty, które ewoluowały w taki sposób, że bezpośrednio interesuje je wyłącznie teraźniejszość, najbliższa przeszłość i najbliższa przyszłość, mają myśleć o przyszłości tak odległej, że niemal niewyobrażalnej: pomyślmy, jak wielki postęp uczyniła ewolucja kulturowa przez sześć tysięcy lat trwania ludzkiej cywilizacji, i spróbujmy wyobrazić sobie, jak może ona wyglądać za sto tysięcy, pięćset tysięcy czy za milion lat. A przecież czas, którym potencjalnie dysponujemy jako gatunek, to ponad miliard lat! Kanadyjski filozof zachęca nas jednak, byśmy spróbowali wypracować nową, ewolucyjną perspektywę patrzenia na rzeczywistość i umieszczania teraźniejszości w kontekście odległej (głębokiej) przeszłości, ale także i przede wszystkim dalekiej przyszłości, czyli abyśmy dokonali tego, co Schellenberg nazywa w tej książce „czasową kontekstualizacją” – abyśmy zrezygnowali z absolutyzowania teraźniejszości i objęli rzeczywistość szerszym, ewolucyjnym spojrzeniem uwzględniającym nasz początkowy poziom rozwoju. Ma to wymusić rekonfigurację nie tylko tego, co uznawaliśmy za stałe aksjologiczne punkty odniesienia, ale także naszych domyślnych pozycji epistemologicznych.

Zdaniem Schellenberga rzeczywiste wzięcie sobie do serca tego, co mówi nam o wieku Ziemi geologia, a o wieku życia teoria ewolucji, czyli objęcie rzeczywistości perspektywą głębokiego czasu nie tylko w przeszłość, ale także w przyszłość, powinno doprowadzić nas do uznania ważności szczególnej formy sceptycyzmu: sceptycyzmu ewolucyjnego, bazującego na świadomości naszej gatunkowej niedojrzałości. Ale sceptycyzm ewolucyjny, czyli przekonanie, że owa niedojrzałość rzutuje na nasze obecne metafizyczne i religijne, a nawet naukowe koncepcje świata w taki sposób, że nie da się o nich myśleć jako

o produktach finalnych i bezwarunkowych, lecz raczej – w najlepszym wypadku – jako o pewnych aproksymacjach, nie jest sceptycyzmem nihilistycznym czy globalnym. Przeciwnie, jego *racjonalne uzasadnienie* tkwi w woli *prawdy*, w chęci prowadzenia dalszych dociekań intelektualnych i stałego poszerzania zakresu uzasadnionych przekonań na temat świata.

Rekomendowanego przez Schellenberga sceptycyzmu ewolucyjnego nie powinno się zatem postrzegać w kategoriach czysto negatywnych, jako zaprzeczenia możliwości wiedzy i jako kwietystycznej postawy rezygnacji z wszelkich ambicji poznawczych. Pomysł autora *Religii ewolucyjnej* sprowadza się do tego, by za pomocą sceptycyzmu ewolucyjnego zasypywać rowy oddzielające naukę od religii i pacyfikować konflikty targające tymi dwoma obszarami ludzkiej dociekliwości intelektualnej. Ta forma sceptycyzmu uznaje bowiem dotychczasowe sukcesy nauki – nie może być inaczej, skoro przesłanką sceptycyzmu ewolucyjnego jest przecież to, czego dowiadujemy się o ewolucyjnej przeszłości świata właśnie od nauki – i jest otwarta na jej przyszłe tryumfy. Ale zarazem nie jest ona wroga religii, a przynajmniej pewnej formie religii resp. religijności, której nazwa stanowi tytuł niniejszej książki. Jak – w znacząco zatytułowanym *Optymizm epistemiczny* podrozdziale – pisze Schellenberg:

Sceptycyzm ewolucyjny rodzi się w obszarze dociekań intelektualnych i jest w gruncie rzeczy elementem usiłowania dalszego odkrywania prawd o świecie, za pomocą środków kompatybilnych z naszą obecną prymitywnością. Jeśli mówi nam on, że pewne przekonania są niedostępne, niemożliwe w naszym miejscu w czasie, to mówi nam zarazem, jak, przedstawiając się na akceptację i na wiele innych sposobów, możemy przejść epistemiczną *reorientację* (RE, s. 116).

Ta reorientacja doprowadzi nas zapewne do wielu przyszłych odkryć w różnych obszarach ludzkiej kultury.

Zatrzymajmy się na chwilę i odpowiedzmy sobie na ważne pytanie, co z dotychczasowymi religiami, w tym z wielkimi religiami świata, takimi jak chrześcijaństwo czy islam? Czy spełniają one warunki brzegowe sceptycyzmu ewolucyjnego? Zdaniem Schellenberga nie spełniają, są bowiem w pewien sposób skompromitowane za sprawą nadmiernej ambicji poznawczej wyrażającej się w przywiązaniu do przekonań (*beliefs*) religijnych, które mają charakter propozycjonalny. Niemal wszystkie znane nam religie opierają się na przekonaniach religijnych (czyli twierdzeniach mówiących coś w sposób kategoriyczny o świecie naturalnym i/lub nadnaturalnym), a nie na wierze. Co w tym złego? Otóż przekonania religijne jako propozycje mocne epistemicznie nie dają się obronić nie tylko dlatego, że wchodzą w z góry przegrany spór kompetencyjny z nauką, ale także dlatego, że są nie do obrony z perspektywy sceptycyzmu ewolucyjnego. Są więc tymi przykładami zdań, o których możemy powiedzieć, że są fałszywe i nieuzasadnione – w tym sensie rację mają nowi ateści, do których Schellenberg często się odwołuje. Ale przecież propozycjonalna, przekonaniowa religia nie jest jedyną możliwą formą religijności. Żeby to zrozumieć, musimy, za Schellenbergiem, prześledzić sposób, w jaki da się osłabić pojęcie przekonania religijnego, aby z jednej strony nie narażało się na scjentystyczną krytykę, a z drugiej, aby spełniało warunki wyznaczone przez sceptycyzm ewolucyjny.

PRZEKONANIE I WIARA

Fundamentalne rozumienie przekonania odsyła do jego propozycjonalności. Przekonania, mówiąc najkrócej, zdają relację ze stanów rzeczy³. Przekonania propozycjonalne są mimowolne

3 J. Schellenberg, *Prolegomena to a Philosophy of Religion*, Cornell University Press, Ithaca 2005, s. 42–44.

(*involuntary*)⁴. Jak stwierdza Schellenberg w niniejszej książce, ich istotę doskonale uchwycił William James, pisząc o „poczuciu rzeczywistości” (RE, s. 96). Ale przekonania propozycjonalne (*beliefs-that*) to nie jedyna forma przekonań analizowana przez filozofów. W *Prolegomena to a Philosophy of Religion* Schellenberg szczegółowo omawia różnicę między owymi *beliefs-that* a *beliefs-in*, przekonaniem afektywnymi bądź ewaluatywnymi, które z kolei należy odróżnić od wiary (*faith*)⁵.

Pojęcie wiary odsyła bezpośrednio do najbardziej interesującego nas tutaj zagadnienia: w jaki sposób mamy mówić o treści tego, co nazywamy przekonaniem religijnym, a raczej, wyrażając się bardziej precyzyjnie, czy w ogóle możemy mówić o przekonaniach religijnych w nowym kontekście temporalistycznej świadomości otwartej na głęboki czas?

Słabszą wersją przekonania jest *akceptacja*, o której Schellenberg pisze, że jest to postawa „przypominająca nieco przekonanie, którą można przyjmować zgodnie z własną wolą i niezależnie od tego, że brakuje jej poczucia rzeczywistości. Jest ona po prostu wynikiem zajęcia pewnego stanowiska i działania zgodnie z nim” (RE, s. 97). Jak widzimy, akceptacja jest, w przeciwieństwie do przekonania, postawą zależną od woli, to znaczy możemy *zaakceptować* dane twierdzenie. Oto przykład: nie mogę pozbyć się poczucia rzeczywistości drzewa, które widzę za oknem, kiedy piszę te słowa, ale mogę skłonić się do zaakceptowania możliwości, że jest ono wyłącznie wynikiem działania mojej wyobraźni wskutek, dajmy na to, zażytych środków psychoaktywnych albo nieprzespanej nocy.

Ale przekonanie (propozycjonalne) i akceptacja to nie jedyny możliwe sposoby odnoszenia się do rzeczywistości (czy – by sparafrazować Hume’a, którego duch unosi się nad pisarstwem

⁴ *Ibidem*, s. 65–67.

⁵ *Ibidem*, s. 67–75.

Schellenberga – tego, co za nią bierzemy). Możemy być przekonani co do pewnych stanów świata, możemy zaakceptować twierdzenia o pewnych stanach świata, ale możemy także mieć całą gamę innych postaw wobec tych twierdzeń: „Nazwijmy jakąś tezę czy twierdzenie »p« i od razu zauważymy, że możemy *bać się*, że p; być *źli*, że p; *pragnąć*, żeby p; jak również, tak, *być przekonanym*, że p. Niektóre z tych postaw są wyraźnie pozytywne, inne nie” (RE, s. 153). Wszystkie one są jednak „postawami propozycjonalnymi”, a od propozycjonalności nakazuje nam uciec sceptycyzm ewolucyjny.

Schellenberg proponuje zatem ideę imaginatywnej wiary nieprzekonaniowej (RE, s. 186). Definiuje ją następująco:

wiara nieprzekonaniowa urzeczywistnia się w okolicznościach, gdy nie jesteście przekonani, że dane twierdzenie (nazwijmy je p) jest prawdziwe, lecz (1) mimo to myślicie, że byłoby *dobrze*, gdyby p było prawdziwe – jest to coś, co filozofowie nazywają „postawami aprobującymi” – oraz (2) uznajecie p za epistemicznie możliwe, twierdząc, że nie da się zarazem być racjonalnie przekonanym o jego *falszywości*. [...] A teraz dodajmy do tych dwóch warunków trzy kolejne: w tym stanie wątplenia – mimo że reprezentacje nie narzucają się mimowolnie, jak w wypadku przekonania – (3) dzięki sile wyobraźni świadomie przedstawicie czy obrazujecie *sobie* świat jako taki, w którym p jest prawdziwe. Co więcej, (4) formułujecie zamiar bycia stale kierowanym przez ten obraz w relewantnych okolicznościach, tj. gotowość, by z zasady myśleć według niego; oraz (5) trwacie w tym zamiarze (RE, s. 188).

Z powyższego wyliczenia jasno wynika, że cel tej krytyki przekonania nie jest przede wszystkim epistemologiczny, ale raczej religijny. Jak pisze Schellenberg, chodzi o to, że uwolnienie religii od propozycjonalnego dogmatyzmu niekompatybilnego ze sceptycyzmem ewolucyjnym otworzy nową możliwość

religijności: „Religia ewolucyjna, jeśli rzeczywiście ma być religią *ewolucyjną*, powinna wezwać nas do potraktowania utraty przekonania jako możliwego kroku w kierunku odrodzenia religii w nieprzekonaniowej formie bardziej odpowiadającej naszemu czasowi i wymogom rozumu” (RE, s. 157). Właśnie dlatego „przejsięcie od przekonania do wiary jest ważne”, ale równie ważne jest będące jego wynikiem „przejsięcie od teizmu do ultymizmu”⁶.

NOWA WIZJA RELIGIJNOŚCI

Dlaczego krytyka przekonań jest w ramach koncepcji Schellenberga taka ważna? W klasycznej epistemologii wiedzę rozumie się jako prawdziwe i uzasadnione przekonanie. Jeśli o religii mamy myśleć jako o posiadającej charakter przekonaniowy (zawierającej żywione przez wyznawców przekonania w rodzaju „jestem przekonany, że Jezus był Bogiem” czy „Bóg stworzył świat w sześć dni 4004 lata przed narodzinami Chrystusa”), to, aby odpowiedzieć na pytanie o epistemiczną ważność tez religijnych, musimy spytać właśnie o owe trzy warunki wiedzy. Tradycyjne religie nie wychodzą z tej konfrontacji zwycięsko: niektóre z ich słabszych twierdzeń mogą wprawdzie kiedyś okazać się prawdziwe (np. „istnieje jakiś rodzaj transcendencji”), ale w im wyższym stopniu są precyzyjne, szczegółowe, głębokie, atrakcyjne, ambitne i kontrowersyjne (RE, rozdział 4), tym bardziej widać, że nie mogą one mieć statusu przekonań uzasadnionych, zatem trudno uznawać je za epistemicznie wiążące, a zarazem praktycznie obligujące.

Dlatego właśnie nową, proponowaną przez Schellenberga wizję religijności, którą nazywa on *religią ewolucyjną*, należy rozpatrywać nie w kontekście „przekonań, że”, lecz „wiary w”.

⁶ J. Schellenberg, *The Will to Imagine: A Justification of Skeptical Religion*, Cornell University Press, Ithaca 2009, s. 15.

Nie możemy zatem z czystym epistemologicznym sumieniem powiedzieć, że „jesteśmy przekonani, iż istnieje transcendentja”, ale mamy prawo – tak pod względem epistemologicznym, jak i moralnym – powiedzieć, że „wierzymy w istnienie transcendentji”. Jak za chwilę zobaczymy, przedmiot wiary ewolucyjnej przybiera postać „potrójnej transcendentji”, a sama religia ewolucyjna będzie musiała spełniać cztery dość szeroko zarysowane warunki, które zawierają się w pojęciach diachronizmu religijnego, sceptycyzmu religijnego, dewelopmentalizmu religijnego i pragmatyzmu religijnego (RE, s. 146–147). Religia ewolucyjna ma być diachroniczna, czyli „wrażliwa nie tylko na to, co dzieje się obecnie, ale także na procesy i zmiany zachodzące w bardzo długich okresach, zabierająca nas z przeszłości w odległą przyszłość i gotowa odpowiednio dostosowywać postawy i idee religijne do naszego czasu” (RE, s. 146); skromna poznawczo, czyli zaangażowanie religijne ma się wyrażać w sposób spójny ze sceptycyzmem religijnym; dalekowzroczna i cierpliwa, czyli niezależna od autorytetów religijnych i patrząca w możliwą przyszłość rozwoju religijnego; oraz troszcząca się o ewolucyjne korzyści, jakie mogą wyniknąć z tak pojmowanej religijności, w taki sposób, że będzie „elementem rozwiązania problemu naszej niedojrzałości [...], a nie częścią tego problemu” (RE, s. 147).

Tę nową formę religijności czy religii niewiele łączy z religiami, które znamy z historii. Ale być może właśnie dlatego, jak pisze Schellenberg, „religia musi narodzić się na nowo” (RE, s. 168).

POTRÓJNA TRANSCENDENCJA I RELIGIA DLA PIONIERÓW

W wyniku tych rozważań konstruuje się pojęcie potrójnej transcendentji: metafizycznej, aksjologicznej i soteriologicznej. Schellenberg definiuje je następująco:

jeśli coś jest *transcendentne metafizycznie*, to jego istnienie jest faktem odrębnym od faktów naturalnych i w pewnym sensie jest bardziej fundamentalnym faktem na temat rzeczywistości niż jakikolwiek fakt naturalny. Jeśli coś jest *transcendentne aksjologicznie*, to jego wewnętrzna wartość – jego wspaniałość, jego doskonałość – przerasta wszystko, co znaleźć można w samej naturze. Jeśli z kolei coś jest *transcendentne soteriologicznie*, to właściwa relacja z tym czymś przyniesie stworzeniom więcej dobrostanu, spełnienia, poczucia całości i tak dalej, niż da się uzyskać w sposób naturalny (RE, s. 174).

Te trzy aspekty rzeczywistości mają charakter ostateczny (*ultimate*), dlatego Schellenberg określa swoją koncepcję religii ewolucyjnej mianem *ultymizmu*.

Wiara w ultymizm (pragnienie, by ultymizm był prawdziwy) nie jest tylko postawą emocjonalną czy intelektualną. Schellenbergowi zależy na tym, by – skoro mowa o religii – raczej niż o duchowości – z przyjęcia ultymizmu wynikał pewien w miarę określony zestaw powinności praktycznych, za pomocą których można byłoby opisać, co to znaczy *żyć w wierze* (sceptycznej, ewolucyjnej). Przez religię rozumie bowiem kanadyjski filozof nie tylko pewną wrażliwość metafizyczną (otwarcie na transcendencję) i intelektualną, ale także orientację praktyczną, budowanie życia nie tylko w wymiarze indywidualnym, ale przede wszystkim wspólnotowym, a nawet gatunkowym. Dlatego w rozdziale kończącym niniejszą książkę Schellenberg formułuje – wychodząc od kanonicznych postaci filozofii zachodniej: Anzelma, Leibniza, Paleya i Jamesa, oraz od ich „dowodów” na istnienie Boga – szereg celów, jakie stoją przed wyznawcami ultymizmu: swego rodzaju postulatów, które dość abstrakcyjne idee ultymizmu opartego na wierze w potrójną transcendencję wypełniają konieczną treścią praktyczną. Owe możliwe do realizacji w kontekście religii ewo-

lucyjnej cele, które, zdaniem Schellenberga, obejmują całość ludzkiego życia (RE, rozdział 8), da się sprowadzić do zestawu sześciu preskrypcji: *rozwoju*, czyli poszerzania naszych zdolności; *rozumienia*, czyli poszukiwania prawdy, także religijnej; *szacunku dla piękna*, który można realizować tak na płaszczyźnie religijnej, jak i naukowej; *entuzjastycznej produktywności*, czyli tworzenia dojrzałych, ultimistycznych wizji świata; *po pogodzenia konkurencyjnych powinności* (unikania błędu i wiary w prawdę); i wreszcie *szacunku dla tego, co powinno być prawdziwe*, czyli wyobrażania sobie moralnie pożądanego stanu rzeczy i życia według tego wyobrażenia. Warto wszakże pamiętać, że tak określone cele nie mają statusu absolutnego, a jedynie powinny odzwierciedlać naszą kondycję na obecnym etapie rozwoju i w możliwej do przewidzenia przyszłości. Jak pisze Schellenberg,

[j]eśli zgodzimy się co do tego, że realizacja takich celów jest [...] wskazana, biorąc pod uwagę naszą czasową kondycję, i że religia ewolucyjna stanowi najlepszy sposób ich realizacji [...], to tym samym wszyscy zgodzimy się na to, że religia ewolucyjna jest całkowicie odpowiednia dla naszego miejsca w czasie (RE, s. 267).

PATRONI I PROTOPLAŚCI

Idei sceptycznej, imaginatywnej religii ewolucyjnej nie sposób odmówić oryginalności, ale nie oznacza to wcale, że nie ma ona swoich filozoficznych protoplastów. O kilku z nich wspomina sam autor w niniejszej książce, a uważna lektura koncepcji Schellenberga sprawia, że także kilku innych przychodzi nam na myśl.

Nad książką, a zwłaszcza nad pomieszczonym w niej i w poprzednich pracach Schellenberga uzasadnieniem sceptycyzmu ewolucyjnego, unosi się oczywiście duch Davida Hume'a.