

Recenzja pracy doktorskiej p. mgra Damian Barnata

pt. *Problematyka świeckości w filozofii Charlesa Taylora*

Rozprawa doktorska Pana mgra Damian Barnata podejmuje ważny problem jakim jest geneza, struktura i przemiany zjawiska charakterystycznego dla społeczeństw zachodniej cywilizacji jakim jest świeckość. Zasadniczym przedmiotem rozprawy jest koncepcja świeckości w myśli Charlesa Taylora, przy czym szerokie tło filozoficzne i w pewnej mierze historyczno-socjologiczne przedstawione na podstawie obszernej literatury przedmiotu, sprawia, iż recenzowaną pracę cechuje wnikliwe dociekanie różnych aspektów refleksji Taylora nad świeckością i nowoczesnością z uwzględnieniem sporów ze współczesnymi myślicielami (np. Bergerem, Bellahem i Habermasem). Świeckość jest zjawiskiem złożonym i zapewne dlatego pojęcie świeckości czy sekularyzacji jest nieostre i występuje na gruncie różnych dziedzin teoretycznych i badawczych od teologii, przez filozofię i filozofię kultury po socjologię religii.

Konstrukcja pracy jest przejrzysta. Składa się ona ze wstępu, pięciu rozdziałów i zakończenia. Charakteryzuje ją także wysoka samoświadomość metodologiczna. Idąc śladem metodologiczno-teoretycznych rozważań Taylora Pan mgr Damian Barnat interpretuje jego koncepcję świeckości określaną jako przez autora *A Secular Age* jako Wielka Narracja Reformy w kategoriach kulturowej teorii nowoczesności.

Na przełomie XIX i XX wieku dominowało podejście socjologiczne powiązane z instytucjonalnym, do czego przyczyniły się teorie Emila Durkheima i Maksa Webera. Ten sposób wyjaśniania świeckości, wiążący ją z postępującą racjonalizacją myślenia i działalności ludzkiej i nowoczesnością przejawiającą się w powstaniu państwa biurokratycznego i ekspansji biurokratycznych struktur na różne dziedziny życia, w procesie industrializacji i urbanizacji okazał się trwały i dominujący przez dziesiątki lat. Warto może zaznaczyć, iż podejście socjologiczne reprezentowane przez Durkheima, którego teorie socjologiczne i metoda miały przemożny wpływ na socjologię i antropologię kulturową głównie we Francji, ale także w innych krajach, kładące nacisk na funkcje integracyjne religii, miało podstawową wadę

polegającą na uwzględnianiu podobieństw między różnymi sposobami realizacji funkcji integracyjnych, w rezultacie czego zbyt wiele jakościowo odmiennych fenomenów można charakteryzować jako religię. Sekularyzacja z tej perspektywy staje się inną formą integracji społecznej, w której sfera *sacrum* budowana jest wokół innych symboli niż dawne, odnoszące się do boskiej sfery. W tym duchu Raymond Aron w latach 50. XX wieku charakteryzował komunizm jako pewną postać religii („opium intelektualistów”). Trudno uznać Durkheimowskie ujęcie sekularyzacji za dobrze oddające naturę tego zjawiska. Jego zaletą może być natomiast wskazanie możliwości wykroczenia poza schemat sekularyzacja – religijność lub sekularyzacja – postsekularyzacja i poszukiwanie wspólnych, głębszych podstaw procesów modernizacyjnych i przekształceń wpływających na zmiany w sferze religijnej w nowożytności i we współczesności.

Z kolei w podejściu Weberowskim do sekularyzacji, na co wskazuje Autor rozprawy, proces racjonalizacji i odczarowania, czyli wyrugowania z przeżywania świata otaczającego (przyrody ożywionej i nieożywionej) przeświadczenia o świętości czy boskości każdej jego składowej, wiąże się z dominacją religii monoteistycznych: mozaizmu i chrześcijaństwa. Kolejnym etapem jest zeświecczenie polegające na spychaniu na margines religijności monoteistycznych wskutek m.in. rozwoju nauk, gospodarki kapitalistycznej, związanej z kalkulacją i dominacją myślenia w kategoriach cel-środek, a więc z racjonalnością instrumentalną.

Wydaje się jednak, że stanowisko Webera jest bardziej złożone. Po pierwsze, jak wiadomo, wywodzi on genezę kapitalizmu ze średniowiecznych operacji bankowych i powstania etyki protestanckiej jako warunku pierwotnej akumulacji kapitału we wczesnej erze nowożytnej. To zaś oznacza, że specyficzne postawy motywowane niepewnością co do zbawienia prowadziły do działań w sferze ekonomicznej, gdzie powodzenie w interesach było interpretowane jako świadectwo przynależności do wybranych, czyli z góry przeznaczonych do zbawienia. Niezależnie od trafności tej tezy, istotne jest wskazanie przez Webera podstaw racjonalności ekonomicznej w nastawieniu moralnym określonym przez protestancką koncepcję łaski Bożej. Powiązanie duchowości protestanckiej z genezą kapitalizmu, jak słusznie podkreśla Autor rozprawy (s.46, przyp.196), sprawiło, iż Taylor nie uznaje Webera wyłącznie za reprezentanta podejścia socjologiczno-instytucjonalnego, lecz także za twórcę fundamentów podejścia kulturowego. Po drugie, stanowisko Webera jest dwoiste, żeby nie powiedzieć wielostronne, bowiem z jednej strony śledzi on przejawy racjonalności i procesu racjonalizacji w rozmaitych sferach od religii światowych, gdy idzie o ich wpływ na etykę gospodarczą, po muzykę symfoniczną i strukturę wykonujących je orkiestr,

charakterystycznych dla kultury szeroko pojmowanego Zachodu, zaś z drugiej strony wyróżniwszy dwa rodzaje działań racjonalnych (racjonalno-celowe i racjonalno-wartościowe), decyzje dotyczące wyboru podstawowych wartości etycznych uważa, pod wpływem Nietzschego, za czysto egzystencjalne, niepodporządkowane żadnej formie racjonalności. To oznacza, że procesy racjonalizacji i modernizacji ufundowane są na gruncie innym niż racjonalność instrumentalna czy zorientowana na wartości, a więc na bardziej pierwotnym gruncie, jakim jest wola.

Natomiast podejście kulturowe, mające swoje korzenie w dziewiętnastowiecznych teoriach kultury, tworzonych na gruncie antropologii kulturowej, podlegającej istotnym zmianom w pierwszej połowie XX wieku, zwłaszcza we Francji, a następnie pod wpływem myślenia hermeneutycznego w ostatnich dziesięcioleciach ubiegłego wieku i na początku obecnego, wyraźnie widoczne w pracach Taylora, charakteryzuje wyodrębnienie pewnych problemów osiowych, takich jak koncepcja pomiotu ludzkiego (rozumianego przede wszystkim jako podmiot moralny), przeświadczeń i wyobrażeń (a więc wiedzy niezwerbalizowanej) odnoszących się do dobra i zła, a także do relacji międzyludzkich.

Autor rozprawy posługuje się metodą analityczną, wyróżniwszy trzy elementy składowe koncepcji świeckości: immanencję, refleksyjność i prymat życia, wnikliwie je bada i określa zachodzące między nimi stosunki, ukazując podstawowe znaczenie immanencji. Stosuje również metodę porównawczą polegającą na zestawianiu stanowiska Taylora ze stanowiskiem innych autorów, jak wspomniani Bellah, Harbemas czy Berger. Jest to metoda znana w historii filozofii, a zwłaszcza historii idei i zazwyczaj przynosi dobre rezultaty. W przypadku pracy Pana mgra Barnata jej zalety potwierdzają się w sposób niebudzący wątpliwości.

Wzmiankowane wyżej zakończenie nie jest zwykłą rekapitulacją rezultatów dociekań prowadzonych w pracy, lecz podejmuje istotne zagadnienie, jakim jest charakterystyka współczesnej epoki jako postświeckiej. Autor w pełni zasadnie uznał, iż aby rzeczowo odnieść się do zjawiska, którego występowanie dla jednych badaczy jest niewątpliwe, a dla innych problematyczne, należy dogłębnie przemyśleć świeckość i jej różne ujęcia. Dopiero wtedy można rozważyć, czy postświeckość polega na nawrocie do myślenia i postaw religijnych czy raczej jest wyrazem pewnych potrzeb duchowych i moralnych, które bynajmniej nie są sprzeczne ze świeckością. Pan mgr Damian Barnat w teorii świeckości Taylora znajduje dobre wyjaśnienie fenomenu sekularyzacji, która nie traktuje świeckości jako efektu odrzucenia religii ze względu na przemiany instytucjonalne, gospodarcze, postępy nauki, upowszechnienie

wiedzy naukowej czy krytykę Kościoła katolickiego we wczesnej epoce nowożytnej jako instytucji przeżartej moralnym zepsuciem i skoncentrowaną na gromadzeniu dóbr doczesnych i poszerzaniu wpływów politycznych, lecz jako rezultat wkroczenia religii w świat świecki, w którym maksymalistyczne postulaty religijne miały kierować ludzi ku ich realizacji, a więc ku dążeniu do doskonałości. Sekularyzacja, niezależnie od jej agresywnych form, jakie czasem przybierała i przybiera, zawdzięczała swoją dynamikę przemianom duchowym i moralnym. Paradoksalnie postświeckość można uznać za pewien aspekt świeckości, a więc za posiadającą tę samą genezę.

Ta teza może budzić wątpliwości, ale ich rozstrzygnięcie nie ma charakteru czysto teoretycznego, gdyż przyszłe przemiany w nowoczesnych społeczeństwach są trudne do przewidzenia, a intensyfikację potrzeb duchowych i poszukiwania quasi-religijnych lub religijnych form ich zaspokojenia trudno z góry wykluczyć.

Autor rozprawy, charakteryzując Taylorowskie ujęcie świeckości, zwraca uwagę na różnicę między podejściem, jakie znajdujemy w *Źródłach podmiotowości*, gdzie badane są ideały moralne i ich wpływ na filozofię i w *A Secular Age*, gdzie analizuje zmiany w warunkach wiary, czyli, inaczej mówiąc, w kontekście rozumienia, czyli w przedintelektualnych, niezwerbalizowanych przeświadczeniach, w sposobie doświadczania wiary religijnej w porównaniu z okresem poprzedzającym nowożytność i nowoczesność, czyli w średniowieczu. Podstawowe przeświadczenia w odniesieniu do wiary w Boga w okresie nowożytnym stają się jedną z wielu „ludzkich możliwości” włącznie z niewiarą, podczas gdy wcześniej nie miały znaczącej alternatywy, gdyż liczne herezje chrześcijańskie pozostawały w horyzoncie wiary religijnej.

Autor rozprawy rekonstruuje stanowisko Taylora podkreśla bliski związek między obu jego wspomnianymi dziełami i trafnie identyfikuje błędne lub jednostronne interpretacje *A Secular Age*. Należy przyznać rację Autorowi, iż po pierwsze, traktuje koncepcję świeckości Taylora jako zasadniczo neutralną, a po drugie, że pojęcie świeckości pełni w niej funkcję hermeneutyczną (Gadamer). Takie podejście pozwala Panu magistrowi Barnatowi podjąć, w moim przekonaniu dobrze uzasadnioną, obronę Taylora przed wspomnianymi interpretacjami nierzadko powiązanymi z surowymi zarzutami. Bardzo istotne jest również, nawiązujące do Gadamera, dostrzeżenie w Taylorowskim podejściu do fenomenu świeckości jego centralnego znaczenia dla nowożytnej i dla, będącej jej rozwinięciem, współczesnej kultury zachodniej.

Rozdział pierwszy rozprawy poświęcony jest filozoficznemu wymiarowi świeckości w powiązaniu z sekularyzacją w pracach Taylora. Za José Casanovą autor uwzględnia trzy porządki czy też trzy sposoby ujmowania problematyki świeckości i sekularyzacji: historyczny, gdy oba pojęcia są badane jako ukształtowane w procesie historycznym, socjologiczny, gdy traktuje się je jako odnoszące się do zjawisk społecznych badanych metodami socjologicznymi w świetle stosownych teorii i polityczno-ideologiczny, gdy świeckość i sekularyzację bada się jako powiązane z określoną koncepcją państwa jako świeckiego oraz z antyreligijną ideologią. Wybór kategorii i sposobu badania fenomenu świeckości i sekularyzmu w ujęciu Casanovy jako punktu odniesienia przy określaniu głównych problemów związanych z tymi fenomenami pozwolił Autorowi rozprawy na identyfikację zagadnień, które nie zawsze są jednoznacznie wyodrębnione w pracach Taylora.

I tak, dyskusja między Karlem Löwithem i Hansem Blumenbergiem o naturze nowożytności i jej odrębności w stosunku do judeochrześcijaństwa (nowożytność bazuje na zeświecczonych pojęciach teologicznych) bądź zależności od niego, umożliwia charakterystykę stanowiska Taylora jako kompromisowego, zawierającego elementy obu, na pierwszy rzut oka całkowicie przeciwnych, koncepcji powiązań nowożytności ze świeckością. W związku z rozróżnieniem trzech składników socjologicznych teorii sekularyzacji wyróżnionych przez Casanovę: tezy dyferencycyjnej (emancypacja sfer świeckich), tezy o zmierzchu religii i tezy prywatyzacyjnej, stanowisko Taylora można scharakteryzować jako generalnie krytyczne wobec teoretyczno-socjologicznego wyjaśniania świeckości. Taylor kwestionuje nieuchronność sekularyzacji, ale nie podważa tezy o zmniejszeniu się roli religii w sferze publicznej oraz o zanikaniu wiary i praktyk religijnych w świecie zachodnim.

Wskazując na obecność w pracach Taylora trzech sposobów rozumienia świeckości: jako zaniku religii w różnych sferach społecznych (*świeckość 1*), jako zaniku praktyk religijnych i spadku liczby wierzących (*świeckość 2*) oraz jako wspomnianych wyżej warunków wiary pojmowanych jako kontekst rozumienia (*świeckość 3*), Autor rozprawy trafnie charakteryzuje dwa pierwsze znaczenia świeckości jako zbieżne z tezą dyferencycyjną i sekularyzmem politycznym (koncepcją państwa świeckiego), natomiast trzecie rozpoznaje jako główny przedmiot dociekań Taylora.

Charakterystyka *świeckości 3*, czyli warunków wiary jako kontekstu rozumienia nie jest rzeczą łatwą. Taylor nawiązuje do wielu autorów od Heideggera po Searle'a, by wskazać na istotną rolę „nieustrukturuwanego i niewyartykułowanego rozumienia naszej sytuacji, co nadaje sensy cechom naszego świata (s.39)”, które można, jak zauważyłem wcześniej, określić

mianem niezwerbalizowanych przeświadczeń. Autor rozprawy tropi owe źródła inspiracji, sięgając m.in. do Gilberta Ryle'a i Michaela Polanyi'ego, co pozwala nieco lepiej uchwycić znaczenie używanych przez Taylora pojęć. Wydaje się, że najlepiej ich sens oddaje określenie ich funkcji, co Autor trafnie wyłuskuje z bardzo rozbudowanych rozważań Taylora: kontekst rozumienia decyduje o sposobie doświadczania treści moralnych i religijnych (s.40-41). Zasadniczym celem stawianym sobie przez Taylora jest zatem badanie procesów, które doprowadziły do zmiany warunków wiary, owych niezwerbalizowanych przeświadczeń przesądzających o charakterze doświadczeń moralnych i religijnych, czyli badanie *świeckości* 3.

Autor rozprawy wskazuje na znaczenie rozróżnienia trzech wymiarów świeckości oraz teorii sekularyzacji i sekularyzmu dla uniknięcia chybionych interpretacji stanowiska Taylora, jak np. Johna P. Digginsa, Bruce'a Robbinsa, Davida Storeya czy nawet J. Casanovy. Te, wprowadzając niezajmujące zbyt wiele miejsca, uwagi świadczą o dogłębnej znajomości stanowiska Taylora i o wnikliwej ocenie literatury przedmiotowej dotyczącej dokonań autora *A Secular Age*.

Cechy te łatwo dostrzec w całej rozprawie, a w trzeciej części pierwszego rozdziału dotyczą one kulturowego podejścia do świeckości. Najistotniejsze z punktu widzenia kolejnych części rozprawy jest uznanie, iż u podstaw świeckości istnieje odniesienie (często negatywne) do Boga, co oznacza, iż nowoczesna świeckość polega na przewyciężeniu wcześniejszych form rozumienia kosmosu, wspólnoty ludzkiej i człowieka jako pozostających w ścisłych związkach z Bogiem. To zaś prowadzi do głównego rezultatu jego dociekań, jakim jest uznanie, iż problematyka świeckości jest „wielką narracją”, co ściśle wiąże się z historycznym wymiarem nowoczesnej tożsamości i, dodajmy z jej narracyjnym charakterem, badanym wcześniej przez Taylora w *Źródłach podmiotowości*.

Trzeba przyznać rację Autorowi rozprawy, gdy odnosząc się do kwestii substancjalnego ujęcia religii przez Taylora polemizuje z interpretacją Roberta Woźniaka, który wbrew oczywistościom zarzuca autorowi *A Secular Age* stanowisko redukcjonistyczne i funkcjonalistyczne, gdy idzie o istotę religii. Substancjalne ujęcie religii przez Taylora wskazuje na trzy wymiary transcendencji: wyższe dobro, przekraczające życie człowieka – w chrześcijaństwie *agape*, wiara w wyższą moc lub w Boga, nieredukowalność lub przekraczanie biologicznego wymiaru ludzkiego życia.

Jak słusznie zauważa Autor, pojęcie ludzkiej „pełni”, osiąganey w moralno-duchowym doświadczeniu, jest bardzo istotną kategorią pozwalającą na ujęcie wiary i niewiary z perspektywy przedrefleksyjnego, niezwerbalizowanego doświadczenia. Za pomocą tego pojęcia Taylor wyjaśnia pojawienie się immanentnych, nieisteistycznych wizji „pełni”, związanych z początkami *świeckości* 3.

Za trafne uważam również jego uwagi dotyczące krytyki Taylora teorii silnych wartościowań przez Andrzeja Szahaja w związku z nową postacią humanizmu, zwanego przez Taylora „humanizmem wyłącznym”. Samoprzejrzystość podmiotu jako warunek samowiedzy, a nie efekt samointerpretacji nie jest stanowiskiem Taylora, wbrew interpretacji Szahaja. Gdyby tak było, należałoby uznać, iż Taylor jest reprezentantem tzw. „formacji kartezjańskiej”, używając określenia Alfreda Gawrońskiego, ale w wypadku teoretyka tożsamości narracyjnej jest to niewykonalne. Humanizm wyłączny przekracza napięcie między uznaniem i ukierunkowaniem na transcendencję a dążeniem do pomyślności ludzkiej, czyli doczesnej, sprowadzając cele dążeń ludzkich właśnie do owej pomyślności, co nie oznacza odrzucenia istnienia Boga, ale przyjęcie wizji pełni jako świeckiej, nie odwołującej się do Boga, do Gilsonowskiego ateizmu praktycznego, na co zasadnie zwraca uwagę Autor.

Po scharakteryzowaniu podstawowych kategorii pojęciowych, jakimi posługuje się Taylor, Autor rozprawy przystępuje do rekonstrukcji w kolejnych rozdziałach następujących zagadnień: historycznych źródeł *świeckości* zachodniej, czyli wielkiej narracji reformy, postawiania nowoczesnego etosu niewiary: deizmu, humanizmu wyłącznego, warunków istnienia stabilnej wspólnoty politycznej, różnych form *świeckości*, zwłaszcza charakteryzującej się immanentnością, rozdział ostatni dotyczy ważkich zagadnień z zakresu teorii polityki, a w szczególności relacji między państwem a religią (religiami), wolności sumienia i manifestowania swoich przekonań w sferze publicznej, wreszcie swoistej próby redukcji języka religii do języka świeckiego lub uznania, iż język religijny i świecki zawierają pewne przedzałożenia o charakterze niedyskursywnym, co stało się przedmiotem debaty między Habermasem i Taylorem.

Nie sposób w tej recenzji odnieść się do wszystkich istotnych zagadnień, jakie pojawiają się w rozprawie w związku z rekonstrukcją stanowiska Taylora. Godna wszakże podkreślenia jest samodzielność intelektualna Autora. Z jednej strony, dba On o rzetelną rekonstrukcję złożonego stanowiska Taylora, z drugiej strony, podejmuje polemikę z interpretacjami

koncepcji Taylora, jeśli uznaje je za nietrafne lub niepełne, a ponadto, co zasługuje na szczególne uznanie, przeprowadza krytykę niektórych analiz Taylora i ich konkluzji w sposób kompetentny i merytoryczny.

Autor ma całkowitą rację uznając, iż Taylor reformacji protestanckiej przypisuje dużą rolę w narracji zachodniej świeckości i polemizując z niektórymi komentatorami *A Secular Age*. Wystarczy wymienić jej rolę w pojawieniu się kilku zdarzeń, które wpływają na powstanie *świeckości* 3: odczarowanie świata, dowartościowanie sfery *saeculum* (życia doczesnego, wpływ na kształtowanie ideału „afirmacji życia doczesnego” (tu warto wspomnieć o ewidentnie protestanckich podstawach realistycznego, rodzajowego malarstwa niderlandzkiego jako o przejawie tej afirmacji)) i stworzenie podwalin humanizmu wyłącznego. Autor wzbogaca Taylorowską tezę o dwóch wariantach odczarowania, czyli zwycięstwa Boga nad magicznym światem, wskazując, iż oprócz zwycięstwa nad zaczarowanym pogańskim światem poprzez dobre boskie zaczarowanie lub poprzez unicestwienie wszelkiego zaczarowania należy mówić o wariacie trzecim lub trzeciej fazie polegającej na zakwestionowaniu dobrej, białej magii. W tym sensie zmiany duchowe, jak słusznie podkreśla Autor rozprawy, przyczyniły się do odczarowania świata. Protestancki nacisk na wiarę, a nie na praktyki, sprawił, iż dokonano się wzmocnienie i upowszechnienie przekonania o różnicy między religią i magią. Przy jaśniej określonym zakresie znaczeniowym religii łatwiejsze stało się określenie niewiary przez zanegowanie wiary (s.108).

Jednym z ciekawszych wątków rozprawy są krytyczne uwagi Autora, sformułowane pod wpływem Jona Butlera, odnoszące się do nieobecności w analizach Taylora zjawiska obojętności religijnej. Jak sędzę Autor trafnie wiąże ten brak ze skłonnością Taylora do posługiwania się kategoriami przeciwnymi: „wczoraj – „dziś”, „zaczarowanie” – „odczarowanie”, „transcendencja” – „immanencja”, „aksjomatyczność” – „problematyczność”, „wiara” – niewiara”, co powoduje pomijanie pojęć o znaczeniach pośrednich, a więc o zespołach cech wchodzących w ich zakres, które podlegają gradacji. Nawiasem mówiąc, przy odpowiednim zdefiniowaniu znaczeń, możliwe byłoby wyróżnienie w nich wymiarów, które po przypisaniu im różnych wartości, umożliwiłyby skonstruowanie continuum. Przywołanie tezy Johana Huizingi o poufałości człowieka średniowiecza z *sacrum* zostało użyte jako przekonujący argument przeciwko próbie Butlera wywodzenia obojętności religijnej ze swoistego praktycznego pogaństwa ludzi średniowiecza, bowiem owa poufałość przy niskim poziomie praktyk religijnych była świadectwem wszechobecności religii w życiu społecznym i indywidualnym ludzi średniowiecza (s.91).

Także uwagi Autora dotyczące przekonań sumienia i tzw. działań dostosowawczych, w ujęciu Taylora i Jocelyna Maclure'a cechuje trafność analizy, wskazującej na potraktowanie tego rodzaju przekonań jako „podstawowych przeświadczeń” konstytuujących moralną tożsamość osoby. Analiza ta wsparta została własnymi przykładami Autora i uwzględnia dyskusję toczoną wokół tej kwestii (Brian Barry). W rezultacie przyznaje on rację obu autorom i tezie, że tylko przekonania sumienia mogą być podstawą działań dostosowawczych. To zaś prowadzi, z oczywistych powodów, do kwestii subiektywnych i obiektywnych kryteriów owych przekonań, w przeciwnym bowiem razie wszelkie chimeryczne przekonania musiałyby być respektowane i choć takie przypadki się zdarzają, jak wspomniane w pracy casusy pastafarian, to określenie granic akceptacji tego rodzaju wydają się rzeczą konieczną z punktu widzenia wymogów relacji w sferze publicznej (utrudnianie realizacji głównych celów instytucji, nadmierne koszty/funkcjonalne ograniczenia, naruszanie praw i wolności innych obywateli) (s.244-254).

Gdy idzie o wspomnianą debatę między Habermasem i Taylorem, to Autor rozprawy wskazuje, iż różnica między koncepcjami wyrażonymi w języku religii a koncepcjami świeckimi ma charakter stopniowalny. Stwierdza przy tym, że koncepcje świeckie cechują się „większym stopniem akceptowalności” (s.274). Wprawdzie przyznaje, iż Taylor ma rację uznając, iż oba rodzaje koncepcji oparte są na niedyskursywnych elementach (np. na doświadczeniu moralnym), ale wypowiedzi religijne ze względu na odwoływanie się do doświadczenia religijnego, które nie może być udziałem wszystkich ma ograniczony charakter, ponadto posługują się pojęciami, których treść nie jest dostępna dla wszystkich co sprawia, że mają one inny status niż wypowiedzi świeckie.

Sprawa wydaje się mi bardziej złożona. Po pierwsze, wypowiedzi religijne, podobnie jak przynajmniej niektóre świeckie, nie muszą być uważane za kognitywne, a tym bardziej za prawdziwościowe, lecz za perswazyjne, czyli nakierowujące na pewnego typu doświadczenia. Po drugie, jeśli kryterium rozróżniania wypowiedzi byłaby skuteczność perswazyjna, to wówczas mogłoby się okazać, że różne wypowiedzi tworzą dwa zbiory: wypowiedzi skutecznych perswazyjnie i nieskutecznych perswazyjnie, które krzyżowałyby się ze zbiorami wypowiedzi religijnych i świeckich. Innymi słowy, należałoby raczej pójść drogą Williama Jamesa, a nie wchodzić w ewidencjalistyczne buty Williama Clifforda. O trafności argumentów Jamesa w porównaniu z ewidencjalizmem Clifforda Autor sam przecież pisał w rozdziale czwartym rozprawy.

Podsumowując, należy stwierdzić, iż pracę doktorską Pana mgra Damian Barnata cechuje samodzielność myślenia, wnikliwość, systematyczność, dyscyplina metodologiczna, dbałość o spójność wyводу oraz rozległa erudycja, wykraczająca daleko poza obszar literatury podmiotowej i przedmiotowej. W moim przekonaniu zasługuje ona w pełni na publikację.

Stwierdzam, iż rozprawa Pana mgra Damiana Barnata spełnia z naddatkiem wymagania stawiane pracom doktorskim i wnoszę o jej dopuszczenie do dalszych etapów przewodu doktorskiego.

Miłosz Kamiński

Kraków, 17 stycznia 2015 roku