

Załącznik nr 3

ks. dr Marek Dobrzeniecki
Akademia Katolicka w Warszawie
ul. Dewajtis 3, 01-815 Warszawa

Warszawa, 24.09.2021 r.

Autoreferat

1. Imię i nazwisko.

Marek Dobrzeniecki

2. Posiadane dyplomy, stopnie naukowe lub artystyczne – z podaniem podmiotu nadającego stopień, roku ich uzyskania oraz tytułu rozprawy doktorskiej.

1999-2004 Studia magisterskie na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie ukończone zdobyciem tytułu magistra filozofii (na podstawie pracy: „Argumenty Wittgensteina za społecznym charakterem języka” napisanej pod opieką dr hab. Marka Maciejczaka)

2004-2009 Studia magisterskie na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie ukończone zdobyciem tytułu magistra teologii (na podstawie pracy: „Arnobiusz Młodszy: *Expositiunculae in Evangelium Iohannis Evangelistae, Matthaei et Lucae*. Wstęp, tłumaczenie, komentarz” napisanej pod opieką ks. prof. dr hab. Krzysztofa Bardskiego).

2010-2014 Studia doktoranckie na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Fryburskiego (Die Philosophische Fakultät der Universität Freiburg) w Szwajcarii zakończone zdobyciem tytułu doktora (na podstawie pracy: “Conflicts of Modernity in Ludwig Wittgenstein’s *Tractatus logico-philosophicus*” napisanej pod opieką prof. Gianfranco Soldatego).

3. Informacja o dotychczasowym zatrudnieniu w jednostkach naukowych lub artystycznych.

Od 1.10.2014 adiunkt na Akademii Katolickiej w Warszawie (w latach 2014-2020 Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie)

4. Omówienie osiągnięć, o których mowa w art. 219 ust. 1 pkt. 2 ustawy z dnia 20 lipca 2018 r. Prawo o szkolnictwie wyższym i nauce (Dz. U. z 2021 r. poz. 478 z późn. zm.). Omówienie to winno dotyczyć merytorycznego ujęcia przedmiotowych osiągnięć, jak i w sposób precyzyjny określać indywidualny wkład w ich powstanie, w przypadku, gdy dane osiągnięcie jest dziełem współautorskim, z uwzględnieniem możliwości wskazywania dorobku z okresu całej kariery zawodowej.

Jako osiągnięcie naukowe wynikające z art. 219 ust. 1 pkt. 2 ustawy z dnia 20 lipca 2018 r. Prawo o szkolnictwie wyższym i nauce (Dz. U. z 2021 r. poz. 478 z późn. zm.) prezentuję monografię zatytułowaną „Ukrytość i Wcielenie. Teistyczna odpowiedź na argument Johna L. Schellenberga za nieistnieniem Boga” (Wydawnictwo WAM, Kraków 2020; recenzenci naukowci: ks. prof. dr hab. Jan Sochoń i prof. dr hab. Jacek Wojtysiak). Monografia jest opublikowana w wydawnictwie znajdującym się na ministerialnej liście wydawnictw naukowych, według zalecenia art. 267 ust. 2 pkt 2a.

Głównym tematem książki jest polemika z tzw. argumentem z ukrytości, jednym z najczęściej omawianych argumentów za nieistnieniem Boga w analitycznej filozofii religii ostatnich trzech dekad, przedstawionym w 1993 r przez kanadyjskiego filozofa, Johna L. Schellenberga.

Prezentowana praca składa się z czterech rozdziałów. Pierwszy z nich ma charakter sprawozdawczy i stanowi ogólną rekonstrukcję historycznego tła argumentu z ukrytości oraz ewolucji poglądów Schellenberga od pierwszego sformułowania argumentu aż do dzisiaj. Wyzwanie, jakie postawił ten filozof przed teistami (jako teizm rozumie się w debacie nad ukrytością stanowisko stwierdzające, że istnieje Bóg osobowy), polega na pytaniu, dlaczego, skoro Bóg jest zarazem doskonale dobry i wszechmocny, istnieją tzw. niewierzący przy braku oporu? Niewierzący przy braku oporu to osoby, które co prawda aktualnie nie są przekonane o istnieniu Boga, ale gdyby zaprezentowano im rację przemawiającą ponad wszelką rozsądną wątpliwością za prawdziwością teizmu, nabyłyby owo przekonanie. Ich niewiara nie wynika zatem z niechęci względem Boga czy z postanowienia ich woli. Nie są one jak osoby, które twierdzą, że jest ciemno, tylko dlatego, że zamknęły oczy. Zgodnie z rozumowaniem Schellenberga, jeśli Bóg jest miłosierny, pragnąłby On nawiązać relacje osobowe z istotami stworzonymi, zdolnymi do takich relacji, ponieważ relacja osobowa ze Stworzycielem jest najwyższym dobrem dla osób skończonych, a przynajmniej należałoby oczekiwać, że usunie On wszelkie przeszkody stojące na drodze do takiej relacji. Relację osobową autor argumentu z ukrytości określa jako zachodzącą przynajmniej między dwiema osobami, wzajemną, świadomą, dynamiczną, to jest zakładającą możliwość jej wzmocnienia i pogłębienia oraz

pozytywnie znaczącą. Przykładami relacji osobowych są przyjaźń czy też miłość oblubieńcza. Przeszkodą do nawiązania relacji osobowej z Bogiem, na którą szczególnie zwraca uwagę Schellenberg, jest niewiara w Jego istnienie, ponieważ nie można wejść w relację osobową z kimś, kogo istnienie albo się neguje, albo jest się go nieświadomym. Dodaje on, że jeśli Bóg jest wszechmocny, to jest w stanie usunąć wszelkie ewentualne przeszkody w nawiązaniu relacji osobowej między Nim a skończoną osobą. Zatem, wnioskuje kanadyjski filozof, gdyby Bóg istniał, nie byłoby w świecie niewiary przy braku oporu. Można zredukować przesłanki argumentu z ukrytości do dwóch podstawowych:

Przesłanka 1 (dalej: P1): Jeśli doskonale kochający Bóg istnieje, to żadna skończona istota osobowa nie jest nigdy przy braku oporu ze swej strony w stanie niewiary odnośnie do twierdzenia, że Bóg istnieje.

Przesłanka 2 (dalej: P2): Niektóre skończone istoty osobowe są lub były w stanie niewiary przy braku oporu z ich strony odnośnie do twierdzenia, że Bóg istnieje.

Wedle Schellenberga jego rozumowanie jest dedukcyjne, a przesłanki niezawodnie prawdziwe. P1 jest według niego prawdą konceptualną, która wskazuje, że w treści pojęcia doskonałej miłości znajduje się idea miłości relacyjnej, to znaczy miłości otwartej na wchodzenie w relacje osobowe z istotami tego pragnącymi oraz widzącej w takich relacjach dobro samo w sobie. Jeśli przypisujemy Bogu miłość doskonałą, to tym samym przypisujemy mu otwartość na relacje z osobami skończonymi, a ponieważ otwartość ta w przypadku istoty wszechmocnej jest zawsze urzeczywistniana, to przypisując Bogu miłość relacyjną *de facto* orzekamy, że nikt nie jest w stanie niewiary, chyba że dany niewierzący wyraźnie odrzuca relację do swojego Stwórcy. P2 jest przesłanką empiryczną, ale według Schellenberga popartą tak obfitym materiałem dowodowym, że nie sposób jej odrzucić. Broniąc prawdziwości P2 autor argumentu z ukrytości powołuje się na przykłady (a) osób wychowanych w całkowicie zsekularyzowanych środowiskach, dla których wiara w Boga niewiele różni się od wiary we wróżki bądź Wotana, (b) osób, które ku swej rozpaczy straciły wiarę w Boga; chciałyby ją odzyskać, ale pomimo modlitw, uczestnictwa w zgromadzeniach liturgicznych itp. nie są w stanie do niej wrócić, (c) wyznawców religii nieteistycznych, np. buddyzmu, (d) ludzi archaicznych, żyjących w czasach, w których nie posługiwano się jeszcze pojęciem Boga. Razem P1 i P2 tworzą *modus ponens*, którego wnioskiem jest teza ateistyczna: Bóg, to jest istota wszechmocna, doskonale dobra i osobowa, nie istnieje.

Rozdziały drugi i trzeci streszczanej tu pracy przewodniej zbierają odpowiedzi na argument z ukrytości, które pojawiły się w literaturze filozoficznej na przestrzeni ostatnich trzydziestu lat. Jak wskazywał w swej recenzji wydawniczej Jacek Wojtysiak, jest to pierwsze

tego typu przedsięwzięcie w analitycznej filozofii religii. Większość z tych odpowiedzi pochodzi ze strony teistów, ale nadmienić należy, że zdarzały się także ateistyczne krytyki rozumowania Schellenberga (Theodore M. Drange, Jason Marsh). Te drugie przedstawione są już w rozdziale pierwszym, gdyż z reguły łączą się z jakąś propozycją przeformułowania argumentu z ukrytości i jako takie tworzą pewną rodzinę wnioskowań ateistycznych. Kontrargumenty teistów grupuję na odpowiedzi, które koncentrują się na problemie Boga (rozdział drugi) i odpowiedzi, które koncentrują się na problemie wiary (rozdział trzeci). Rozdział drugi składa się z dwu sekcji. W pierwszej z nich przyglądam się tzw. argumentom z boskiej transcendencji, które unikają ateistycznego wniosku przez odrzucenie założeń poczynionych przez Schellenberga na temat Boga. Dla prostoty wywodu nie uwzględniłem w nim przedstawicieli teizmu nieklasycznego, tzn. teizmu, który odrzuca jeden z tradycyjnie przypisywanych Bogu atrybutów, takich jak wszechmoc (teologia kenotyczna), bycie osobą (panteizm) czy nawet istnienie (skrajna teologia apofatyczna). Inny powód takiej decyzji wynikał z faktu, że Schellenberg polemizuje z teizmem klasycznym, nie wykluczając prawdziwości tej wersji teizmu nieklasycznego, który nazywa ultymizmem (stanowisko, wedle którego istnieje jakaś bezosobowa rzeczywistość ostateczna w sensie metafizycznym i aksjologicznym). Przyjęcie innej postawy polemicznej niż klasyczna sprawia, że nie debatuje się z argumentem z ukrytości, wypowiadając tezy, z którymi jego autor mógłby się nawet zgodzić.

Ogólnie rzecz biorąc, teiści klasyczni odwołujący się do argumentu z boskiej transcendencji (Michael C. Rea, Roger Pouivet, Terrence Cuneo, Ryszard Mordarski, Miłosz Hołda) zarzucają Schellenbergowi błąd antropomorfizacji Boga – rozumienia boskich przymiotów dobroci, miłości i bycia osobą poprzez ekstrapolację przykładów ludzkiej dobroci, miłości i ludzkiego sposobu bycia osobą. Choć powyższy zarzut uważam za trafny wobec stanowiska przyjmowanego przez Schellenberga, to jednak nie uważam, by sam w sobie wystarczał, by pokazać niekonkluzywność argumentu z ukrytości, a w szczególności, by odrzucić P1. Błędne racje Schellenberga, które stoją za przyjęciem przez niego P1, nie oznaczają, że P1 jest fałszywa. Mój kontrargument przeciw argumentowi z transcendencji głosi, że w ramach teizmu szanującego boską transcendencję można wyróżnić teologię bytu doskonałego, która przypisuje Bogu wszelkie doskonałości bytowe, w tym miłość czy bycie osobą. Reprezentanci teologii bytu doskonałego mówią np. o boskiej cesze dobra jako doskonałej dobroci, która utożsamia się z Bożą istotą. Jeden ze współczesnych zwolenników uprawiania refleksji teistycznej w duchu teologii bytu doskonałego, Stanisław Judycki, zauważa w przeciwieństwie do Arystotelesa koncepcji dobra jako wypełnienia dążenia, że

naturą dobra jest udzielanie się, otwartość na to, co inne, zdolność do partycypacji. Dotyczy to tym bardziej dobra doskonałego. Św. Tomasz z Akwinu określał miłość doskonałą jako *caritas* i charakteryzował ją m. in. jako siłę jednoczącą obie strony relacji. Najbardziej odpowiednim przedmiotem ludzkiej *caritas* jest Bóg, a jeśli tak, to skoro Bóg pragnie najwyższego dobra człowieka, to człowiek musi mieć możliwość wejścia w relację z Bogiem i zjednoczenia się z Nim. Powyższe przykłady wystarczają do pokazania, że choć Schellenberg błędnie uzasadnia boskie atrybuty, to jednak nie myli się co do podstawowego oczekiwania: Bóg (jeśli istnieje) jest otwarty na relacje osobowe z istotami skończonymi zdolnymi do takich relacji. Teizm klasyczny nie musi popełniać błędu antropomorfizacji, by stanąć przed filozoficzną zagadką: dlaczego w takim razie wydaje się, że Bóg nie objawia nam się w sposób, który jednoznacznie wskazywałby na Jego istnienie?

Druga sekcja rozdziału drugiego poświęcona jest analizie odpowiedzi na powyższe pytanie, zgodnie z którymi Bóg jest w istocie otwarty na relacje osobowe z osobami skończonymi, ale ze względu na pewne wyższe dobra dopuszcza w świecie zachodzenie niewiary bez oporu (zbiorczo nazywam te odpowiedzi argumentami ze stosowności). W niniejszej prezentacji przedstawię dwa z tych argumentów (w pracy wymieniam ich wiele więcej). Są to obrony teizmu, które z jednej strony uważam za poprawne repliki na wystąpienie Schellenberga, a z drugiej twórczo rozwijam w swojej książce. Pierwsza z nich to obrona z wolnej woli, którą rozwijali w debacie nad ukrytością John Hick, Michael Murray, Travis Dumsday i Adam Green. Powyżsi autorzy twierdzą, że gdyby Bóg, mówiąc metaforycznie, wyszedł z ukrycia, gdyby każda osoba nieustannie czuła na sobie Jego spojrzenie, wtedy niemożliwa byłaby moralnie znacząca wolność, w tym wolność do nawiązania i rozwijania relacji osobowej z Bogiem, a tym samym najwyższe możliwe dobro człowieka byłoby dla niego nieosiągalne. Bóg ma więc dobry, „usprawiedliwiający”, powód, by Jego obecność w świecie była na tyle nieoczywista, by stwarzać ryzyko pojawienia się w nim niewiary bez oporu.

Bronię w książce przekonania, że skuteczność obrony z wolnej woli zależy od prawdziwości dysjunkcji: „Albo objawienie się Boga będzie chroniło moralną wolność ludzi, ale za cenę możliwości pojawienia się niewiary bez oporu w świecie albo objawienie się Boga wyeliminuje niewiarę bez oporu kosztem moralnej wolności ludzi”. Wspieram tę tezę poprzez wnioski z refleksji św. Tomasza z Akwinu (współcześnie przypomniane i „przełożone” na język filozofii analitycznej przez Alexandra Prussa) nad pytaniem o możliwość grzeszenia w stanie wizji uszczęśliwiającej. Akwinata odpowiadał na nie negatywnie, co uzasadniał przypuszczeniem, że kognitywnemu stanowi bezpośredniego oglądania boskiej istoty z konieczności będą towarzyszyć stany afektywne, takie jak ukojenie w dobru (*delectatio*),

przyjemność z zaspokojenia pożądania racjonalnego (*gaudium*), oraz ekstaza – ukojenie w czymś zewnętrznym względem nas samych (*amor*). Wola kontemplującego Bożą istotę w sposób konieczny Ignie ku Bogu, gdyż nie może przestać chcieć być szczęśliwa. Pruss pisał o oglądaniu boskiej natury jako o opcji dominującej i następująco ją definiował: „opcja A dominuje nad opcją B, gdy w każdej ocenie oszacowanie A jest co najmniej tak dobre jako oszacowanie B, a pod pewnym fundamentalnym względem ocena A jest lepsza niż ocena B”. Wykorzystując tę definicję można powiedzieć, że trwanie w wizji uszczęśliwiającej dominuje w świadomości osoby ją przeżywającej nad wszelkimi innymi opcjami i dlatego święty w Niebie nigdy z niej nie rezygnuje. Schellenberg często podkreśla, że Bóg mógłby wyeliminować niewiarę bez oporu, gdyby obdarzył skończone osoby jednoznacznymi doświadczeniami mistycznymi. W swojej pracy wskazuję, że analizy Tomasza i Prussa pokazują możliwość posiadania przez te doświadczenia cech zniewalających oraz możliwość szukania owych przeżyć przez człowieka wyłącznie ze względu na stany afektywne im towarzyszące, a nie ze względu na Boga samego. Stąd jest czymś usprawiedliwionym, że Bóg przez pewien czas daje się poznać wyłącznie pośrednio, tak aby skończona osoba w sposób wolny i z właściwych pobudek mogła podjąć decyzję o wejściu z Nim w relację osobową. Z punktu widzenia obrony z wolnej woli ów „pewien czas” jest równoznaczny z życiem ziemskim, po którym zostanie zerwana zasłona świata zmysłowego, a istnienie Boga stanie się oczywiste, i to w sposób, który nie będzie zagrażał integralności osoby skończonej. W prezentowanej książce pokazuję na podstawie powyższej refleksji, dlaczego nie można wyciągać wniosków na temat boskiej otwartości z paradygmatów ludzkiej miłości, takich jak miłość matki do dziecka (czyni to Schellenberg w tzw. argumentie z analogii). Otóż trwanie w relacji osobowej z osobą skończoną nigdy nie jest opcją dominującą, dlatego nie może być ona miarą relacji osobowych z Bogiem.

Drugim argumentem ze stosowności, któremu poświęcam więcej miejsca w pracy przewodniej jest obrona z więzów międzyludzkich, którą można spotkać w tekstach Trivisa Dumsdaya, Dustina Crummetta, Roberta Lehe i Luke’a Teeningi. Meghan Sullivan wywodzi ją z pism św. Augustyna, ja natomiast porównuję ją w swojej książce do filozofii Emmanuela Lévinasa. Zwolennicy tej odpowiedzi zgadzają się z Schellenberga wysoką oceną dobra relacji osobowej człowieka ze Stwórcą, ale uważają, że jest ono przewyższane przez dobro relacji osobowej człowieka ze Stwórcą i z innymi osobami skończonymi. Zgodnie z oczekiwaniami formułowanymi przez autora argumentu z ukrytości, Bóg powinien zawsze zjawiać się w świadomości szukającej Go osoby. Gdyby tak się stało, argumentował Dumsday, boska obecność usunęłaby w cień wszystkie inne relacje, a dobro najwyższe człowieka nie mogłoby

być zrealizowane. Stąd usprawiedliwiony jest przejściowy stan (w którym aktualnie się znajdujemy), w którym Bóg wycofuje się ze świata, aby człowiek mógł nawiązać relacje osobowe ze swymi bliźnimi, czy też, jak powiedziała Lévinas, aby podmiot nie zamknął się na obowiązki etyczne względem Drugiego. Dopiero w kolejnej fazie Bóg ujawni się w sposób, który usunie nawet najmniejsze wątpliwości co do Jego istnienia.

W rozdziale trzecim „Ukrytości i Wcielenia” skupiam się na odpowiedziach teistów, którzy analizują pojęcie wiary-przekonania w znaczeniu, jakie nadał mu Schellenberg. Autor ten wypowiada przynajmniej dwie kontestowane tezy na temat wiary: twierdzi, że przekonanie o istnieniu Boga jest niezbędne w budowaniu z Nim relacji osobowej oraz że w świecie występuje niewiara bez oporu. Odpowiednio do tych twierdzeń autora argumentu z ukrytości buduję strukturę rozdziału trzeciego. W pierwszej jego sekcji omawiam odpowiedzi filozofów, którzy twierdzą, że fundamentem bosko-ludzkiej relacji osobowej nie musi być przekonanie o istnieniu Boga, lecz wystarczą odpowiednio: założenie (Veronika Weidner), nadzieja (Tim Mawson, Louis Pojman, Andrew Cullison) lub zwykła akceptacja tezy (Imran Aijaz i Markus Weidler, Michael C. Rea), że Bóg istnieje. Ponieważ nadzieja, założenie lub akceptacja tezy to stany woliatywne (zależne od woli), to jeśli wyżej wymienieni autorzy mają rację, każdy przypadek braku relacji osobowej między Bogiem a człowiekiem byłby zawiniony przez tego drugiego. W swojej pracy odrzucam jednak te próby odpowiedzi na wyzwanie Schellenberga. Zgadzam się, że nadzieja, założenie, bądź akceptacja tezy mają swój komponent woliatywny, ale wskazuję, że zawierają one także elementy niewoliatywne. Na przykład, aby mieć nadzieję, że p , zakładać, że p lub akceptować tezę p , wpierw trzeba przyjąć możliwość, że p , a przyjęcie możliwości, podobnie jak wiara-przekonanie, jest stanem niewoliatywnym. Zatem Schellenberg mógłby przeformułować swój argument tak, by w przesłance P2 mówić o osobach, które bez oporu ze swej strony nie przyjmują możliwości istnienia Boga i dalej bronić stanowiska ateistycznego.

W drugiej sekcji rozdziału trzeciego przyglądam się wypowiedziom filozofów, którzy przeczą P2 i twierdzą, że w świecie nie występuje niewiara bez oporu. Część z nich uzasadnia swoje stanowisko przez rozróżnienie między wiarą *de re* i wiarą *de dicto*. Jako pierwsi wprowadzili je do debaty nad ukrytością Ted Poston i Trent Dougherty. Argumentują oni za możliwością zachodzenia stanu rzeczy, w którym każdy przypadek niewiary bez oporu *de dicto* jest w istocie przypadkiem wiary teistycznej *de re*. Osoba deklarująca swój ateizm, nie zdając sobie z tego sprawy, mogłaby być w bezpośrednim kontakcie z Bogiem poprzez doświadczenia piękna i dobra (William Wainwright, Matthew Benton) lub poprzez relacje osobowe z osobami skończonymi (Cyrille Michon i Terence Cuneo argumentują bowiem, że doświadczenie

osobowego Boga może być zapośredniczone wyłącznie przez inną rzeczywistość osobową). W swoim komentarzu wskazuję na słabości tego typu obrony teizmu: zakłada ona, że można przypisać komuś przekonanie na temat p z samego faktu kontaktu z p . To tak, jakby móc przypisać ludziom przekonanie o istnieniu tlenu z samego faktu, że nim oddychają (by przytoczyć przykład Benjamina Cordry). Po drugie, wprowadzenie rozróżnienia na przekonania *de re* i *de dicto* czyni nieistotnym religijny pierwiastek doksastyczny, na co nie zgodziłoby się wielu teistów. Wreszcie obrona teizmu odwołująca się do rozróżnienia na wiarę *de re* i *de dicto* musi zostać uzupełniona o uzasadnienie, dlaczego Bóg poprzestaje w niektórych przypadkach na wierze nieświadomej, skoro niemal wszyscy uznają, że wiara świadoma jest bardziej pożądana?

Autorzy omawiani w trzeciej sekcji rozdziału trzeciego argumentują za tezą, że każdemu przypadkowi niewiary teistycznej towarzyszy jakaś forma oporu. Najczęściej wspomina się w tym kontekście o oporze moralnym (Paul K. Moser, Eleonore Stump, Michael McFall, Ebrahim Azadegan). Wedle tego stanowiska grzech człowieka zaciemnia nasze zdolności postrzegania Bożej obecności w świecie i stąd bierze się ludzka niewiara. W innej jego wersji to, co Schellenberg nazywa ukryciem Boga, jest zasłużoną i sprawiedliwą karą za grzech indywidualny (Travis Dumsday) bądź społeczny (William Wainwright, Brent Kyle). Według mnie najslabszymi punktami obrony z moralnej winy jest fenomen milczenia Boga wobec dzieci, które nie zdążyły jeszcze zgrzeszyć oraz wyłaniająca się z niej wizja Boga postępującego zgodnie z moralnością odpłaty. Inna forma oporu w niewierze, która jest wspomniana w dyskusji nad argumentem z ukrytości, ma charakter poznawczy. Niektórzy filozofowie analityczni (Douglas Henry, Stephen Clark, Robert Lehe) nie wykluczają bowiem, że każdy przypadek niewiary jest skutkiem braku cnót intelektualnych, takich jak miłość do prawdy, pragnienie rozstrzygnięcia dyskusyjnych tez, bezstronność i uczciwość w poszukiwaniach. Słabą stroną tejże hipotezy, na którą zwracał uwagę Schellenberg, jest fakt, że dotyczy ona wyłącznie osób poszukujących. Tymczasem wśród ateistów odnajdziemy osoby, którym myśl o istnieniu Boga nigdy nie przysłała do głowy. Nie można im zarzucić nieuczciwości w poszukiwaniach intelektualnych, gdyż po prostu ich nie prowadzą. Zatem argument z ukrytości mógłby wyjść od przesłanki stwierdzającej istnienie takich osób i zachować swoją konkluzywność.

W ostatnim, czwartym rozdziale mojej książki rozwijam własną, inkarnacyjną odpowiedź na argument z ukrytości. Z tego względu poświęcę jej najwięcej miejsca w niniejszej prezentacji. Choć uważam, że prezentowana przeze mnie odpowiedź jest oryginalna, to inspirowałem się w niej Paula Mosera etyką dociekań o Bogu oraz Eleonore Stump teorią wiedzy

drugoosobowej. Korzystam także ze schematu zaproponowanego przez Jana Krokosa, zgodnie z którym, żeby poznać dany przedmiot (łącznie z Bogiem), musi mi się on jakoś objawić. Objawienie jest spełnione, gdy zachodzi warunek dostosowania poznawczego, to jest, kiedy jednocześnie spełnione są kryteria podmiotowego (podmiot musi móc poznać przedmiot swego poznania) i przedmiotowego warunku poznania (przedmiot musi móc dać się poznać przed podmiotem poznania). Choć w rozdziale czwartym analizuję zarówno podmiotowe, jak i przedmiotowe warunki poznania Boga, to koncentruję się głównie na tych drugich. Schellenberg nie widzi tu żadnego problemu, przyjmując, że skoro Bóg jest istotą wszechmocną, to na pewno może dać się poznać innym podmiotom poznającym. Idąc tropem myśli Paula Mosera można jednak mówić o „ograniczeniach” boskiego objawienia, ponieważ nie wszystkie sposoby komunikacji swego istnienia byłyby godne świętego Boga. Innymi słowy, twierdzą w swojej pracy, że przedmiotowe warunki poznania Boga są wyznaczone przez odpowiedź na pytanie, jakie objawienie odpowiada objawieniu bytu godnego najwyższej czci? Moja refleksja prowadzi do sformułowania trzech tego typu warunków: warunku prawdy (objawienie Boga musi komunikować Jego prawdziwą naturę, gdyż kłamstwo czy manipulacja nie są godne bytu godnego najwyższej czci), warunku odkupienia (Bogu w Jego samoobjawieniu człowiekowi musi chodzić o najwyższe możliwe dobro człowieka, które to dobro religie utożsamiają ze zbawieniem) oraz warunku objawienia osobistego.

Najwięcej miejsca poświęcam na uzasadnienie warunku trzeciego (uznają dwa poprzednie za w miarę oczywiste, poza tym są one wymieniane także przez innych autorów). Kluczowym pojęciem w wyjaśnieniu jego wagi jest pojęcie poznania międzyosobowego czy też interpersonalnego, ukute przez Eleonore Stump. Skutkiem poznania interpersonalnego jest wiedza drugoosobowa, *de te*, nieredukowalna do wiedzy propozycjonalnej o danej osobie. Wprowadzając to pojęcie zaznaczamy, że czym innym jest poznanie osoby, a czym innym poznanie, że dana osoba istnieje. Amerykańska filozof reinterpretuje w tym kontekście znany przykład Franka Jacksona o wszechwiedzącej Marii. W jej wersji Maria po wyjściu z czarnobiałego pokoju nie zjada jabłka, lecz spotyka własną matkę. Pytanie jest jednak to samo: czy Maria dzięki nowemu doświadczeniu dowiadyuje się czegoś nowego? Odpowiedź zdaniem Stump jest pozytywna. Maria dowie się, jak to jest być dotkniętą, kochaną przez inną osobę, co to znaczy być w dialogu z inną osobą itp.

Również współczesna neurologia sugeruje, że poznanie interpersonalne jest nieredukowalne do innych rodzajów poznania, chociażby dlatego, że wykorzystuje inne elementy obwodów neuronalnych, takie jak neurony lustrzane, które odpowiadają za umiejętność empatii, spontanicznego odgadywania czyjegoś nastroju lub zamiarów czy też za

fenomen dzielenia uwagi. Vittorio Gallese, odkrywca neuronów lustrzanych, mówił w związku z tym o intersubiektywnej przestrzeni czy też sferze współobecności, która umożliwia wejście w interakcję z innymi osobami. To ważny wniosek dla mojej obrony teizmu, ponieważ oznacza, że w debacie nad ukrytością powinniśmy zastanowić się nad warunkami możliwości zaistnienia sfery współobecności między człowiekiem a Bogiem. To temat przemilczany przez Schellenberga, który zdaje się zakładać, że wejście w interakcję z Bogiem może być skuteczne już dzięki wiedzy propozycjonalnej człowieka. Twierdzę, że w świetle filozoficznych i neurologicznych analiz poznania interpersonalnego jest to teza fałszywa.

Choć sfera współobecności nie musi być skutkiem osobistej obecności danej osoby (eksperymenty Gallesego pokazują, że procesy neuronalne będące wehikułem modelowania przestrzeni międzyosobowej mogą być wyzwalane chociażby przez dźwięk dzwonka do drzwi), to jednak musi uwzględniać fakt, że nawiązywanie relacji osobowych wymaga wspólnoty porozumienia, podobieństwa formy życia itp., zgodnie z aforyzmem późnego Wittgensteina, że „gdyby lew umiał mówić, nie potrafilibyśmy go zrozumieć” lub też przekonaniem Arystotelesa-Akwiny, że relacja osobowa, taka jak np. przyjaźń, domaga się pewnego stopnia równości między podmiotami danej relacji. Stąd argumentuję, że od bytu godnego najwyższej czci powinniśmy spodziewać się takiego formowania przestrzeni międzyosobowej, która byłaby zarazem skutkiem samoudzielenia się Boga, jak i Jego upodobnienia się do istot skończonych. Aby uzasadnić swoje stanowisko, wracam do przykładu wszechwiedzącej Marii i zastanawiam się, czy jej matka dowiedziawszy się, że jej córka opuściła czarno-biały pokój i że ma ona teraz możliwość osobistego spotkania się z nią, zadowoliliby się wysłaniem jakiegoś pośrednika w swoim imieniu (rzecznika prasowego, smsa itp.). Jeśli przypiszemy matce Marii autentyczną miłość macierzyńską, to jasnym będzie wniosek, że będzie chciała się ona spotkać ze swoją córką osobiście.

W pracy przewodniej argumentuję, że powyższa refleksja dostarcza teizmowi chrześcijańskiemu dobrej odpowiedzi na problem ukrytości. Wyrasta on bowiem z napięcia między oczekiwaniami człowieka co do moralnego charakteru i funkcjonowania świata przy założeniu, że jego stwórcą jest wszechmocny i doskonale dobry Bóg a rzeczywistością. Schellenberg oczekuje od boskiego objawienia, że będzie na tyle jednoznacznie i przekonująco informowało o istnieniu Boga, że uniemożliwi występowanie niewiary przy braku oporu. Tymczasem moja analiza pokazuje, że bardziej stosowne względem boskiego objawienia oczekiwania zakładają Jego bliskość, zarówno w sensie realnej obecności w kontakcie z osobą skończoną, jak i w sensie równości ontycznej z człowiekiem. W teizmie chrześcijańskim nie dochodzi do napięcia między oczekiwaniem względem boskiego objawienia a rzeczywistością,

ponieważ Wcielenie spełnia wszystkie trzy warunki objawienia bytu godnego najwyższej czci, a w szczególności warunek objawienia osobistego. Wedle doktryny chrześcijańskiej relacja osobowa z Chrystusem jest zarówno bezpośrednią relacją osobową z Bogiem, jak i jest relacją z drugim człowiekiem, a zatem występuje w niej łatwa do uchwycenia sfera współobecności. Jednocześnie teizm chrześcijański zakłada możliwość pojawienia się niewiary bez oporu, ponieważ Chrystus jest *Deus absconditus* – Jego boskie atrybuty wszechmocy czy wieczności są ukryte przez ludzką naturę Jezusa z Nazaretu. Dostrzeżenie w Nim Boga wymaga aktu wiary. Żadna ilość świadectw, którą Bóg mógłby obsypać ludzkość, nie będzie wystarczająca do tego, by ponad wszelką racjonalną wątpliwość uznać, że dany człowiek jest Bogiem. Z jednej strony otwartość Boga na relację z osobami skończonymi wymaga radykalnych kroków w postaci Wcielenia, z drugiej zaś paradoksalność tego wydarzenia sprawia, że możliwe stają się przypadki chrześcijańskiej niewiary bez oporu. Innymi słowy, w mojej odpowiedzi na argument z ukrytości odrzucam P1, gdyż przesłanka ta nie uwzględnia możliwości, że Bóg może mieć ważny powód, by dopuścić w świecie niewiarę bez oporu. Identyfikuję ów powód z pragnieniem Boga, by stawić się w relacji osobowej z człowiekiem osobiście. Schellenberg słusznie podkreśla wagę idei boskiej otwartości i miłości relacyjnej, ale nie zauważa, że to właśnie owa otwartość i związany z nią wymóg zasypania przepaści ontycznej między człowiekiem a Bogiem czyni Jego istnienie niejasnym, nieoczywistym, a poprzez to stwarza warunki do pojawienia się niewiary.

W dalszej części rozdziału czwartego staram się odpowiedzieć na ewentualne zarzuty względem obrony z Wcielenia. Jak podejrzewam, najpoważniejszy z nich będzie brzmiał następująco: skoro argumentuję, że trwamy w relacji osobowej z Bogiem poprzez relację z Chrystusem i skoro uznaję, że Bóg jest otwarty na relacje interpersonalne, dlaczego tak mało osób cieszy się osobową relacją z Chrystusem? Szczególnie dotyczy to osób żyjących przed i po Jego przyjściu na ziemię. W swej odpowiedzi szczególny nacisk kładę na fakt przyjęcia przez Boga prawdziwie ludzkiej natury, a do niej należą również biologiczne narodziny i śmierć. To z kolei znaczy, że nie do uniknięcia jest sytuacja, w której tylko nieliczni będą mogli cieszyć się z bezpośredniej relacji z wcielonym Bogiem, zaś inni będą musieli zadowolić się zapośredniczoną relacją z Nim. Teologia chrześcijańska mówi w tym kontekście o medytacji nad Ewangelią, uczestnictwie w sakramentach czy działaniu Ducha Świętego w sercach wierzących jako wydarzeniach odtwarzających osobisty kontakt z Chrystusem. Relacja osobowa z Chrystusem jest więc dostępna również dla tych, którzy przyszli na świat już po Jego odejściu.

Trudniejsza wydaje mi się odpowiedź na pytanie o możliwość tejże relacji dla osób żyjących przed narodzinami Chrystusa. W swojej pracy podaję trzy hipotezy, które mogłyby rozwiązać ten problem. Wedle pierwszej, zapożyczonej od Ladislausa Borosa, dopiero w śmierci jesteśmy w pełni osobami, a więc dopiero wtedy możemy wejść w autentyczne relacje osobowe. Nie da się przy tym wykluczyć, że w momencie śmierci wszyscy, również ludzie żyjący w archaicznych epokach, spotykają się z Chrystusem i nawiązują z Nim relację interpersonalną. Druga hipoteza, popularna wśród Ojców Kościoła, zwraca szczególną uwagę na warunek równości, jaka musi zajść między osobami, by mówić o relacji je łączącej jako osobowej i dodaje, że historię ludzkości można porównać do historii jednostki, która osiąga dojrzałość osobową dopiero w pewnym momencie życia. Wedle tejże hipotezy Wcielenie dokonało się w pierwszym momencie osiągnięcia przez ludzkość dojrzałości umożliwiającej jej przyjęcie przesłania Syna Bożego. Ostatnia hipoteza, hipoteza „jedności rodzaju ludzkiego”, jest mojego autorstwa i bazuje na przedstawianej w rozdziale drugim obronie z więzów międzyludzkich. Snuję w niej przypuszczenie, że właściwym podmiotem relacji interpersonalnej z Bogiem nie jest indywiduum, lecz osoba jako członek wspólnoty ludzkiej, powiązana z innymi podmiotami niezliczonymi więzami stanowiącymi swoisty duchowy krwiobieg podtrzymujący ją w człowieczeństwie. Dalej, możemy dostrzec we wspólnocie wierzących reprezentantów rodzaju ludzkiego przed Bogiem i stwierdzić, że ich istnienie na mocy więzów łączących ze sobą wszystkie osoby skończone gwarantuje każdemu bycie w relacji osobowej z Bogiem. Wyjaśniam tę hipotezę na fikcyjnym przykładzie wojennego ataku Irlandii na Islandię. W wyniku tego ataku własność bycia zaatakowanym przez Irlandię posiada NATO (jest to własność, którą NATO „pożycza” od Islandii na mocy przynależności Islandii do wspólnoty państw Paktu Północnoatlantyckiego), a na mocy przynależności do NATO własność bycia zaatakowaną przez Irlandię posiada również Belgia. Ponieważ Belgia nie jest zaatakowana w sposób dosłowny, jej własność bycia zaatakowaną przez Irlandię nazywam własnością udzielaną. Analogicznie, możemy powiedzieć, co następuje: św. Jan Apostoł posiada własność bycia w relacji osobowej z Jezusem Chrystusem, a w związku z tym ludzkość „pożycza” od niego własność bycia w relacji osobowej do Jezusa Chrystusa. Z kolei każdy niewierzący bez oporu na mocy przynależności do rodzaju ludzkiego posiada własność udzieloną bycia w relacji osobowej z Jezusem Chrystusem. W hipotezie jedności rodzaju ludzkiego bronie stanowiska, że fakt posiadania własności udzielonej wiary przez wszystkich ludzi jest wystarczający do stwierdzenia otwartości Chrystusa na relacje osobowe z istotami skończonymi, zdolnymi do takich relacji. W swej książce zauważam, że prawdopodobieństwo prawdziwości tej hipotezy jest zależne od wiarygodności koncepcji istnienia podmiotów

ponadindywidualnych (Kościół, naród, ludzkość), od których jednostki mogłyby „pożyczać” i którym mogłyby „udzielać” własności.

Uważam, że zaprezentowane wyżej moje osiągnięcia naukowe stanowią istotny wkład w dyscyplinę filozofia, a w szczególności w filozofię religii. Przedstawiona powyżej praca przewodnia jest pierwszą tego typu próbą podsumowania debaty nad argumentem z ukrytości, jednym z najpoważniejszych filozoficznych wyzwań stawianych współczesnemu teizmowi. Jej projekt był częścią projektu badawczego pod kierunkiem prof. Jacka Wojtysiaka „*Deus absconditus – Deus revelatus. Problem poznawczej niedostępności Boga i jego rozwiązania*” nagrodzonego grantem Narodowego Centrum Nauki w konkursie OPUS-15.

Inkarnacyjna obrona teizmu klasycznego sformułowana w pracy przewodniej stanowi oryginalną i spójną odpowiedź na argument Schellenberga. Została ona dostrzeżona również w kontekście międzynarodowym. Przedstawiłem ją w zarysie w tekście “The Hidden God, Second-Person Knowledge, and the Incarnation” [poz. II.4.10 w „Wykazie osiągnięć naukowych”]. Przed opublikowaniem został on zgłoszony do konkursu Oxford University Essay Prize organizowanym przez Humane Philosophy Society i Ian Ramsey Centre for Science and Religion (Uniwersytet Oksfordzki) i otrzymał w nim drugą nagrodę. Prace oceniało jury składające się z uznanych filozofów: Stephena Priesta (Uniwersytet Oksfordzki), Raymonda Tallisa (University of Manchester) i Nicholasa Waghorna (Uniwersytet Oksfordzki). Zwróciła ona również uwagę twórcy argumentu z ukrytości, Johna L. Schellenberga, który odpowiedział na nią w swym tekście „Comments for my Colleagues” [„Roczniki Filozoficzne” 69 (2021), nr 3, s. 233-251]. Choć Schellenberg uważa obronę z Wcielenia za interesującą, to dostrzega jej braki: twierdzi, że powinna ona odpowiedzieć na pytanie, dlaczego dobrodziejstwa płynące z Wcielenia (możliwość wejścia w osobistą relację z Bogiem) nie są udostępnione ludzkości szerzej oraz powątpiewa w konieczność Wcielenia dla stworzenia wspólnego fundamentu relacji bosko-ludzkiej. Na swoją obronę przywołałbym fakt, że Schellenberg zapoznał się z obroną inkarnacyjną poprzez tekst „The Theology of Hiddenness: J. L. Schellenberg, Divine Hiddenness, and the Role of Theology” (napisany przeze mnie wspólnie z Derekiem Kingiem, poz. II.4.12), w którym nie rozwijam problemu otwartości Chrystusa na wejście w relacje osobowe z osobami skończonymi żyjącymi przed i po Jego życiu ziemskim, tak jak czynię to w pracy przewodniej. Ponadto odparłbym Schellenbergowi na zarzut, że Wcielenie nie jest konieczne do tego, aby Bóg zawarł relację osobową z ludźmi, że w swojej obronie nie argumentuję za taką koniecznością – wręcz przeciwnie, wyraźnie uznaję, że Wcielenie nie jest wydarzeniem, które można wydedukować. Zastanawiam się po prostu nad tym, jakie objawienie byłoby stosowne dla bytu godnego

najwyższej czci (stosując terminologię średniowieczną, argumentuję *ex convenientia*). Innymi słowy, mimo krytyki Schellenberga wciąż uważam obronę z Wcielenia za jedną z możliwych teistycznych odpowiedzi na jego argument.

Obrona z Wcielenia przykuła również uwagę polskich filozofów. Na temat tez zawartych w „Ukrytości i Wcielenia” została zorganizowana przez Instytut Filozofii Akademii Ignatianum debata: „Czy milczenie Boga jest argumentem przeciw Jego istnieniu?”, w której wzięli udział prof. Ryszard Mordarski (UKW), dr hab. Piotr Sikora (prof. AIK), dr Stanisław Ruczaj (UJ) i dr Sebastian Duda („Więź”). Na temat mojej odpowiedzi na argument z ukrytości debatowałem też z dr. Piotrem Stankiewiczem (UW) w programie telewizyjnym „Tanie dranie” (TVP1, emisja 24.09.2021). Szczegółową ateistyczną replikę na obronę inkarnacyjną przedstawił dr Stanisław Ruczaj: (https://www.academia.edu/48996134/_2021_Czy_faktycznie_Wcielenie_jest_dobra_odpowiedzia_na_problemy_Boskiej_ukrytości).

Drugim elementem wkładu w rozwój dyscypliny, który chciałbym tu podkreślić, jest przyczynienie się do wznowienia zainteresowania tzw. argumentem *consensus gentium* za istnieniem Boga. W artykule: „Is the Fact that Other People Believe in God a Reason to Believe? Remarks on the Consensus Gentium Argument” (poz. II.4.4) doszedłem do wniosku, że na podstawie rozważań o autorytecie epistemicznym można przeformułować starożytny (i współcześnie zapomniany) argument za istnieniem Boga, tzw. argument ze zgody narodów. Próba ta została zauważona przez jednego z czołowych współczesnych filozofów religii, Justina P. McBrayera (por. jego „Everybody Else Is Thinking It, So Why Can't We”, *Synthese* 2020, <https://doi.org/10.1007/s11229-020-02850-6>) oraz Chada A. McIntosha (por. jego „Nontraditional Arguments for Theism”, *Philosophy Compass* 12 (2019), no. 5, <https://doi.org/10.1111/phc3.12590>).

Omówienie pozostałego dorobku naukowego

W moim dorobku naukowym zajmuję się głównie analityczną filozofią religii, ze szczególnym uwzględnieniem argumentu z ukrytości. Problematyka zawarta w „Ukrytości i Wcieleniu”, jak to zostało już zasygnalizowane, występuje także w innych artykułach mojego autorstwa. „Argument z ukrycia. Obecny stan debaty” (poz. II.4.6) jest pierwszym moim tekstem, który poświęciłem problemowi ukrytości. W pracy przewodniej skorzystałem ze sposobu uporządkowania odpowiedzi teistycznych na argument Schellenberga, który tam zawarłem. “The Hidden God, Second-Person Knowledge, and the Incarnation” (poz. II.4.10) rozwija odpowiedź z Wcielenia przede wszystkim o uzasadnienie istnienia wiedzy

drugoosobowej na podstawie badań psychologii rozwojowej i neuropsychologii. W artykule napisanym wspólnie z Derekiem Kingiem (University of St. Andrews), "The Theology of Hiddenness: J. L. Schellenberg, Divine Hiddenness, and the Role of Theology" (poz. II.4.12), zastanawiamy się, jakie inspiracje można czerpać z teologii chrześcijańskiej, oprócz doktryny Wcielenia, do odparcia zarzutów Schellenberga wobec teizmu klasycznego. Trzy artykuły rozwijają tematy potraktowane skrótowo w pracy przewodniej. Tekst: „Czy niepojętość Boga tłumaczy Jego ukrycie? Refleksja z punktu widzenia teizmu personalistycznego” (poz. II.4.7) zawiera uzasadnienie odrzucenia przeze mnie odpowiedzi na argument z ukrytości odwołujący się do boskiej transcendencji, artykuł: "Kierkegaard wobec problemu ukrycia Boga" (poz. II.4.5) dotyczy tzw. obrony z czystości motywacji, którą odnajduję w różnych tekstach Kierkegaarda, a w „The Metaphysics of the Incarnation in Contemporary Analytic Philosophy of Religion” (poz. II.4.9) zajmuję się kwestią logicznej spójności dogmatu chalcedońskiego. Jest to temat pozornie niezwiązany z problemem ukrytości, ale z drugiej strony jest on kluczowy dla mojej obrony inkarnacyjnej, która zakłada logiczną możliwość Wcielenia. Słynniejszym krewniakiem argumentu z ukrytości jest oczywiście tzw. argument ze zła. Temu, jak radzi sobie z nim współczesny teizm chrześcijański, przyjrzałem się w artykule: „Problem zła w teologii współczesnej” (poz. II.4.3). Rozumowanie Schellenberga prowadzi go do potwierdzenia prawdziwości ateizmu, przy jednoczesnym niewykluczeniu możliwości istnienia bezosobowej rzeczywistości absolutnej. Pokazuje to bogactwo stanowisk, które ujmujemy w kategorii ateizmu. Temu tematowi poświęciłem tekst: „Nowy i jeszcze nowszy ateizm, czyli o prawdziwym ateizm jest trudno” (poz. II.4.1).

W ramach analitycznej filozofii religii zajmowałem się także epistemologią przekonań religijnych. Interesowała mnie oryginalna propozycja wypracowana w tym zakresie przez Paula Mosera, która łączy stanowiska zazwyczaj sobie przeciwstawiane, to jest z jednej strony ewidencjalizm, a z drugiej odrzucenie teologii naturalnej (którą Moser nazywa argumentyzmem). Filozofii Mosera poświęciłem dwa teksty: „Projekt reorientacji epistemologii przekonań religijnych w myśli Paula Mosera” (poz. II.4.8) oraz „Filozofia Ogrójca. Wprowadzenie w myśl Paula Mosera” (poz. II.2.4). Inny temat moich zainteresowań to epistemologia autorytetu epistemicznego (teksty: „Lindy Trinkaus Zagzebski teoria autorytetu poznawczego. O potrzebie ufania innym” (poz. II.4.2) i „Niewspółmierność Drugiego a epistemologia autorytetu. Autorytet w filozofii Lévinasa” (poz. II.2.1)) oraz jej aplikacja do filozofii religii (wzmiankowany powyżej artykuł: „Is the Fact that Other People Believe in God a Reason to Believe? Remarks on the Consensus Gentium Argument” (poz. II.4.3)).

Kolejny temat moich intelektualnych poszukiwań to problem języka religii, a precyzyjniej rzecz ujmując, analogicznego znaczenia pojęć używanych w odniesieniu do Boga. Zainteresowaniom tym daję wyraz w tekstach „*Arché* w filozofii Wschodu i Zachodu. Włodzimierza Sołowjowa idea Bogoczłowieczeństwa a Ericha Przywary zasada analogii bytu” (poz. II.2.3) oraz w „W poszukiwaniu transcendencji” (poz. II.2.2) (oba zawarte w monografii „Teologia między Wschodem a Zachodem” (poz. II.3.1). Poruszając te zagadnienia wychodzę poza obszar analitycznej filozofii religii. Wreszcie w swoich badaniach filozoficznych kontynuuję refleksję nad wczesną filozofią Ludwiga Wittgensteina, która była przedmiotem mojej pracy doktorskiej, „*The Conflicts of Modernity in Ludwig Wittgenstein’s Tractatus logico-philosophicus*” (poz. II.1). Analizuję tematykę „Traktatu logiczno-filozoficznego” w artykułach: „Ludwig Wittgenstein i Fritz Mauthner: znaczenie tezy 4.0031 dla interpretacji *Tractatus logico-philosophicus*” (poz. II.4.11) oraz „*Mysticism and Early Analytic Philosophy*” (poz. II.4.13).

5. Informacja o wykazywaniu się istotną aktywnością naukową albo artystyczną realizowaną w więcej niż jednej uczelni, instytucji naukowej lub instytucji kultury, w szczególności zagranicznej.

Badania naukowe prowadziłem w więcej niż jednej uczelni czy instytucji naukowej – dla przykładu na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Fryburskiego (Szwajcaria), czyli uczelni innej niż miejsce mojego zatrudnienia, które to badania zostały zwieńczone doktoratem. W ramach realizowanych projektów badawczych współpracowałem z filozofami z następujących ośrodków filozoficznych: Katolicki Uniwersytet Lubelski i Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, z którymi to uczelniami moja macierzysta uczelnia założyła konsorcjum naukowe, realizujące projekt badawczy Narodowego Centrum Nauki nr 2018/29/B/HS1/00922, pt. „*Deus absconditus-Deus revelatus. Problem poznawczej niedostępności Boga i jego rozwiązania*” (w projekcie tym pełnię funkcję wykonawcy projektu), Uniwersytet Warszawski (udział w projekcie badawczym Narodowego Centrum Nauki nr 2014/12/B/HS1/00761, pt. „*Epistemologia doświadczenia religijnego w myśli rosyjskiej i żydowskiej*”), Politechnika Warszawska i Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (jako członek zespołu w projekcie badawczym pt. „*Klasyki polskiej filozofii chrześcijańskiej XX i XXI wieku*”, który to projekt był zgłoszony do konkursu „*Pomniki polskiej myśli filozoficznej, teologicznej i społecznej XX i XXI wieku*” organizowanego przez MNiSW). Współpracowałem z filozofami z międzynarodowych instytucji naukowych: odbyłem staż naukowy na Loyola University w Chicago (USA) pod kierunkiem prof. Paula K. Mosera (16-

26.09.2019), napisałem jeden tekst wspólnie z amerykańskim filozofem, Derekiem Kingiem (St. Andrews University): “The Theology of Hiddenness: J. L. Schellenberg, Divine Hiddenness, and the Role of Theology” (*Roczniki Filozoficzne* 69 (2021), nr 3), redagowałem dwie monografie zbiorowe, w których większość stanowili autorzy zagraniczni: „Teologia między Wschodem a Zachodem” (Wydawnictwo WAM, Kraków 2019) i „Divine Hiddenness from the Perspective of Christian Philosophy” (Numer specjalny *Roczników Filozoficznych* 69 (2021), nr 3, którego jestem redaktorem prowadzącym). Moja działalność dydaktyczna także była prowadzona na więcej niż jednej uczelni. W roku akademickim 2018/19 prowadziłem wykłady z logiki na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, w roku akademickim 2015/2016 współprowadziłem (wraz z drem Franciszkiem Rakowskim, UW) interdyscyplinarne seminarium naukowe w Centrum Myśli Jana Pawła II w Warszawie, pt. „Etyka nauki” w ramach Karol Wojtyła Fellowship. Byłem zapraszany na wykłady monograficzne z problemu Bożego ukrycia na Studium Filozoficzno-Teologiczne Instytutu Tomistycznego w Warszawie (rok akademicki 2020/2021) oraz na seminarium otwarte organizowane przez Katedrę Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w ramach grantu „Mistrz” (22.05.2018).

6. Informacja o osiągnięciach dydaktycznych, organizacyjnych oraz popularyzujących naukę lub sztukę.

Od momentu zatrudnienia na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie prowadziłem na studiach dziennych wykłady z filozofii religii, filozofii przyrody i logiki oraz ćwiczenia z historii filozofii nowożytnej i współczesnej, metafizyki, etyki i ogólnej metodologii nauk (od roku akademickiego 2014/2015), na studiach zaocznych wykłady z metafizyki, epistemologii, filozofii religii, filozofii przyrody i logiki (od roku akademickiego 2014/2015) wykład monograficzny „Kartezjańskie inspiracje we współczesnej teologii” (rok akademicki 2014/2015), na studiach e-learningowych wykłady z metafizyki, epistemologii, logiki i historii filozofii nowożytnej i współczesnej (od roku akademickiego 2014/2015), na podyplomowym studium z etyki dla nauczycieli wykład z historii etyki (w latach 2016/2017 – 2018/2019), a w szkole doktorskiej wykład monograficzny: „Filozofia współczesna a teologia” (rok akademicki 2021/2022). Od 2014 r. byłem promotorem czterech prac magisterskich (mgra Michała Kisiela, mgra Artura Wronka, mgra Marcina Szyłejki i mgra Przemysława Kocika) i recenzentem siedmiu prac magisterskich.

Do swoich osiągnięć organizacyjnych zaliczam dwukrotne zorganizowanie międzynarodowej konferencji naukowej: „Teologia między Wschodem a Zachodem” (Warszawa, 11-13.04.2018) oraz „Czy teologia potrzebuje nawrócenia?” (Warszawa 26-28.04.2017). W roku akademickim 2019/2020 zorganizowałem konkurs dla młodych teologów „Sapientia Fidei”. Pełniłem też następujące funkcje organizacyjne: dyrektora Centralnej Komisji Stypendialnej PWTW (rok akademicki 2014/2015 i 2015/2016), z-cy redaktora naczelnego Warszawskich Studiów Teologicznych (w latach 2014-2017), dyrektora Podyplomowego Studium Etyki dla Nauczycieli (w latach 2016/2017 – 2018/2019 oraz ponownie od roku akademickiego 2021/2022), odpowiedzialnego za współpracę międzynarodową (w ramach tej funkcji zorganizowałem spotkanie dziekanów wydziałów teologicznych z Europy Środkowo-Wschodniej, Warszawa, 12-13.05.2016 oraz doprowadziłem do podpisania umowy o współpracy PWTW z Wydziałem Teologicznym Uniwersytetu Karola w Pradze (19.07.2017), Wydziałem Teologicznym Uniwersytetu w Ljublanie (28.04.2017), Wydziałem Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu Pétera Pézmény’ego w Budapeszcie (23.10.2017) oraz Wydziałem Filozoficznym i Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu Ukraińskiego we Lwowie (7.06.2017).

Wśród swoich osiągnięć popularyzujących filozofię mogę wymienić tłumaczenie książki Paula K. Mosera „The Severity of God. Religion and Philosophy Reconceived” (Cambridge University Press, Cambridge 2013) z języka angielskiego na język polski: „Surowość Boga. Religia i filozofia na nowo przemyślane” (seria: Biblioteka Myśli Współczesnej, PIW, Warszawa 2021), publikację tekstów o charakterze popularnonaukowym dla „Teologii Politycznej”: „Znaczenie wiary według Tima Crane’a. Raport z frontu walki ateizmu z teizmem” (14.10.2018) oraz „Korzenie konserwatyzmu. Na marginesie zarzutów o fobię i nietolerancję” (24.03.2019), napisanie serii tekstów dla Fundacji Prodoteo: „Po co nam apologetyka?”, „Dlaczego Bóg objawił się tak późno?”, „Problem Bożego milczenia”, „Problem cierpienia” i „Problem zła” (dostępne na stronie contragentiles.pl), publikację popularnego wprowadzenia do problemu zła „Bóg a zło” dla czasopisma „Filozofuj!” (5 (35) 2020, s. 44-46), nagranie serii filmów „Rozkminy filozoficzne” dla portalu Stacja 7 (dostępne na stronie stacja7.pl/rozkminy-filozoficzne), udział w programie telewizyjnym „Tanie dranie” (TVP) w dyskusjach o tematyce filozoficznej: „Wierzyć czy nie wierzyć?” (wraz z prof. Jackiem Hołówką, 28.02.2019), „Wielki Brat w superkomputerze” (wraz z prof. Bogdanem Dziobkowskim, 4.11.2020), „Świat bez Boga” (wraz z prof. Jackiem Hołówką, 6.01.2021) i „Stoicyzm na ciężkie czasy” (wraz z drem Piotrem Stankiewiczem, 28.04.2021), udział w

programie radiowym „Rozpruwacz kulturalny” (PR 24) na temat ukazujących się książek filozoficznych: „Sens wiary” Tima Crane’a (15.10.2019) i „Surowość Boga” Paula Mosera (26.07.2021).

7. Oprócz kwestii wymienionych w pkt. 1-6, wnioskodawca może podać inne informacje, ważne z jego punktu widzenia, dotyczące jego kariery zawodowej.

Swoje wykształcenie filozoficzne wykorzystywałem w pomocy w publikacji książek z zakresu filozofii religii i teologii fundamentalnej jako tłumacz („Surowość Boga”, Paul K. Moser, PIW, Warszawa 2021, seria: Biblioteka Myśli Współczesnej), redaktor merytoryczny: („Po pierwsze Chrystus. W kierunku postliberalnego katolicyzmu”, Robert Barron, Fundacja Prodoteo, Warszawa 2021, seria: Summa) oraz konsultant merytoryczny („Dlaczego wiara chrześcijańska wciąż ma sens? Odpowiedź na wyzwania współczesności”, C. Stephen Evans, Fundacja Prodoteo, Warszawa 2020).

Dr Marek Dobrzeński