

Autoreferat

- 1. Imię i nazwisko:** Dariusz Ryszard Kucharski

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

Magister teologii; Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie (obecnie Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie); 1991; tytuł pracy magisterskiej: *Chrystologia św. Pawła według Listu do Kolosan 1,15-20*; promotor: ks. dr Eugeniusz Szewc.

Doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii; Katolicki Uniwersytet Lubelski w Lublinie; 2002; tytuł rozprawy doktorskiej: *Spór o przedmiot poznania. T. Reida krytyka podstaw filozofii G. Berkeleya*; promotor: prof. dr hab. Jan Czerkawski; recenzenci: prof. dr hab. Stanisław Judycki, ks. prof. dr hab. Edmund Morawiec.

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

- 1. Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie**

- a. Wydział Teologiczny**

2002-2018 - wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi

2006-2008 - wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym OO. Franciszkanów Conv. w Łodzi

2008-2009 - wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Łowiczu

2002-2018 - wykładowca w Instytucie Teologicznym w Łodzi

2011-20013 - wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Płocku

- b. Wydział Filozofii Chrześcijańskiej**

2010-2018 - adiunkt na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

2018 - asystent na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

2. Akademia Teologiczna w Warszawie (dawniej: Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie)

2018- - wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi

2018- - wykładowca w Instytucie Teologicznym w Łodzi

3. Katolicki Uniwersytet Lubelski

2008-2009 - wykładowca w Podyplomowym Studium Filozoficznym w Łodzi, organizowanym przez Katolicki Uniwersytet Lubelski.

4. Omówienie osiągnięć, o których mowa w art. 219 ust. 1 pkt. 2 Ustawy

Badania historyczno-filozoficzne ostatnich dziesięcioleci zaowocowały zmianami w sposobie postrzegania dominujących nurtów intelektualnych nowożytnej filozofii brytyjskiej. Nie kwestionując znaczenia empiryzmu i jego wpływu zarówno na epistemologię, jak i badania z zakresu filozofii naturalnej tego okresu, zaczęto dostrzegać obecność innych, nie marginalnych, tradycji filozoficznych w pejzażu intelektualnym ówczesnej Anglii. Co więcej okazało się, że pejzaż ten pozostaje niepełny, jeśli nie uwzględni się istotnego wpływu wątków teologicznych, stanowiących zarówno kontekst, jak i ważny punkt odniesienia dla wielu rozwiązań z zakresu teorii poznania i filozofii naturalnej, przekształcającej się powoli w nowożytną naukę. Moja praca naukowa koncentruje się na wskazanej wyżej tematyce. Można w niej wyróżnić następujące zakresy: 1) Założenia immaterializmu George'a Berkeleya i filozofii zdrowego rozsądku Thomasa Reida, 2) Filozofia naturalna nowożytnej Anglii, 3) Teologiczny kontekst platonizmu z Cambridge, do którego to obszaru należy moje główne osiągnięcie naukowe – monografia zatytułowana *Racjonalność wiary w ujęciu Henry'ego More'a. Między teologią kalwińską a platonizmem z Cambridge*. W tej kolejności przedstawię mój dorobek naukowy, koncentrując się na rezultatach prowadzonych przeze mnie badań.

1. Założenia immaterializmu George'a Berkeleya i filozofii zdrowego rozsądku Thomasa Reida

Droga do zainteresowania się mniej znanymi wątkami nowożytnej filozofii brytyjskiej wiodła przez analizę poglądów jednego z wiodących jej przedstawicieli – George'a Berkeleya. Kontekstem tych badań była krytyka filozofii Dobrego Biskupa, sformułowana przez twórcę Szkockiej szkoły zdrowego rozsądku, Thomasa Reida. Badania nad poglądami filozoficznymi Berkeleya i Reida zawarte zostały we wskazanych poniżej publikacjach, są też owocem mojej współpracy z Instytutem Filozofii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. W jej ramach brałem udział w międzynarodowych konferencjach i warsztatach naukowych poświęconych twórczości zarówno Berkeleya, jak Reida. Współpraca ta obejmuje też działalność edytorską i translatorską, której owocem jest tom

- George Berkeley, *Eseje z „The Guardian” oraz kazania*, przekład A Grzeleński, D. Kucharski, M. Kwiecińska-Zdrenka, M. Łagosz, M. Szymańska-Lewoszewska, M. Śliwa, wprowadzenie i redakcja naukowa A. Grzeleński, D. Kucharski, M. Szymańska-Lewoszewska, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2020.

Publikacje dotyczące poglądów Berkeleya i Reida:

- *Sceptycyzm i dyskusja z nim w filozofii George'a Berkeleya i Thomasa Reida*, *Studia Philosophiae Christianae* 46 (2010) 2, s. 25-47.
- *The Conception of Sensory Perception and Scientific Research (The Theory of Sign within Philosophy of G. Berkeley and T. Reid)*, w: *Knowledge and Values*, ed. A. Świeżyński, Wyd. UKSW, Warszawa 2011, s. 53-72.
- *Problem poznania umysłu w filozofii George'a Berkeleya*, *Ruch Filozoficzny* 69 (2012) 2, s. 243-256.
- *„Common sense” jako uzasadnienie berkeleyowskiej tezy immaterialistycznej*, *Studia Philosophiae Christianae* 48 (2012) 2, s. 49-63.
- *Natura przedmiotu spostrzeżenia zmysłowego w ujęciu Thomasa Reida*, *Studia Philosophiae Christianae* 48 (2012) 3, s. 55-75.

Wybrane referaty dotyczące filozofii Berkeleya i Reida, wygłoszone na konferencjach naukowych:

- Ogólnopolska Konferencja Naukowa „Nowożytna filozofia brytyjska” organizowana przez Instytut Filozofii UMK, 21-22.06.2011 (UMK Toruń). Wygłoszony referat nt. *Problem poznania umysłu w filozofii G. Berkeleya*.

- VIII. Ogólnopolska Konferencja Naukowa „Filozofia XVII w. Źródła i kontynuacje” organizowana przez Instytut Filozofii UMK, 18-19.06.2012 (UMK Toruń). Wygłoszony referat nt. *Reprezentacjonizm w kontekście Reidowskiej krytyki ‘teorii idei’*.
- II. Toruńskie Warsztaty Berkeleyowskie. „Berkeley and the Esse Est Percipi Principle” organizowane przez Pracownię Filozofii Brytyjskiej Instytutu Filozofii UMK i Polskie Towarzystwo Filozoficzne o/Toruń, 16-17 X 2015 (UMK Toruń). Wygłoszony referat nt. *The Relationship between God and the ‘Natural’ World*.
- Międzynarodowa Konferencja Naukowa “Berkeley’s Philosophy after the *Principles and Three Dialogues*” organizowana przez International Berkeley Society, Institute of Philosophy, Nicolaus Copernicus University in Toruń, Polish Philosophical Association in Toruń, 23-26.10.2017(Toruń). Wygłoszony referat nt. *Spirit of Nature and Metaphysics of Light. Some sources for “Siris”*.
- “Great Minds of the Interesting Times: Philosophy of the Scottish Enlightenment Workshop” organizowane przez Faculty of Humanities, Nicolaus Copernicus University in Toruń, Polish Philosophical Association in Toruń, W. Bednarowski Trust, c/o Department of Philosophy in University of Aberdeen, King’s College, 25-26.05.2018 (Toruń). Wygłoszony referat nt. *Causality, Perception and Scientific Explanation within Philosophy of Thomas Reid*.

W ramach badań naukowych poświęconych poglądom Berkeleya i Reida, i stanowiących rozwinięcie tez zawartych w doktoracie, podjąłem analizę przyjmowanych przez nich założeń filozoficznych, stanowiących podstawę poglądów dotyczących natury przedmiotu spostrzeżenia. Poglądów przeciwstawnych, jako że Berkeley głosił immaterializm, a Reid argumentował na rzecz materialnej natury przedmiotu, a jednak uzasadnianych w uderzająco podobny sposób. Obaj filozofowie odwoływali się przede wszystkim do zdrowego rozsądku i przyjmowali prezentacjonistyczną teorię spostrzeżenia zmysłowego. Dodatkowo obaj odwoływali się do tzw. teorii znaku wyjaśniając zarówno istotę spostrzeżenia, jak też charakter badań filozofii naturalnej. Różnice w przyjmowanych przez nich wnioskach mogły więc wynikać z odmiennej interpretacji podstawowych założeń filozoficznych.

Dochodzę do wniosku, że daleko idące podobieństwo systemów Berkeleya i Reida widoczne jest przede wszystkim w prezentacjonistycznej teorii spostrzeżenia zmysłowego. Teorii mającej w opinii obu filozofów zagwarantować przewyciężenie sceptycyzmu co do poznania istnienia i natury tzw. przedmiotów zewnętrznych oraz zgodnej z przekonaniem zdroworozsądkowymi ‘ludzi nieuczonych’. Podobieństwo postawionych sobie celów, a nawet

przyjętych rozwiązań nie oznacza jednak, że Berkeley i Reid dochodzą do tych samych wniosków. Podają oni bowiem zasadniczo różniące się odpowiedzi na pytanie podstawowe: jaka jest natura świata prezentującego się w spostrzeżeniu, czyli innymi słowy: co jest przedmiotem poznania bezpośredniego? Okazuje się, że postulowane przez Reida wyeliminowanie z procesu spostrzegania reprezentanta przedmiotu poznawanego nie musi pociągać za sobą poglądu o materialnej naturze przedmiotów spostrzeganych. Właśnie system berkeleyowski jest tego przykładem. Obaj filozofowie zajmują stanowisko prezentacjonistyczne, odrzucając zdecydowanie reprezentacjonizm. W proponowanych przez siebie teoriach spostrzeżenia obaj filozofowie rezygnują z tzw. przyczynowej teorii percepcji. W samym sercu procesu spostrzegania umieszczają relację oznaczania i sugerowania, nie kwestionują też wartości poznawczej spostrzeżeń zmysłowych. Kluczowe okazuje się więc pytanie o przyjmowane założenia stojące u podstaw poglądów obu filozofów na naturę przedmiotu spostrzeżenia - materialną bądź niematerialną.

Wskazuję w tym miejscu na to, że obaj filozofowie podjęli kwestię zasadniczą dla ówczesnej refleksji filozoficznej – charakteru relacji zachodzącej między duchem i materią. Reid zakładał w punkcie wyjścia dualistyczną strukturę rzeczywistości, dzieląc ją na świat materialny i świat umysłów. Uważał, że podważanie tego stanowiska jest równoznaczne z kwestionowaniem powszechnych, zdroworozsądkowych przekonań ludzkości, zaś filozofia tylko wtedy zasługuje na miano ‘prawdziwej’, gdy potrafi uzasadnić te właśnie przekonania. Stąd płynęła konieczność skonstruowania systemu, który będzie uzasadniał prawdziwość przekonań *common sense*’u. Ostatecznie zdrowy rozsądek odegrał u Reida centralną rolę. To on właśnie stał się źródłem przekonań niepodważalnych, władzą poznawczą, gwarantującą prawdziwość poznania przedmiotów zewnętrznych i eliminującą konieczność dowodzenia ich materialnej, niezależnej od podmiotu, natury. Berkeley natomiast, dostrzegając ogromne problemy, jakie trapiły systemy przyjmujące dualizm ducha i materii, zajął stanowisko eliminujące problem rozdziału dwóch, całkowicie odrębnych substancji. Wydaje się, że traktował pojęcie substancji materialnej jako pewną hipotezę, która okazała się zbędnym balastem, utrudniającym wyjaśnienie struktury rzeczywistości i procesu jej poznawania. W rezultacie uznał, że wszelkie doświadczenie można wyjaśnić, odwołując się tylko do dwóch elementów – substancji duchowej i zależnych od niej w swym istnieniu idei. To one właśnie, czy ich zespoły, stanowić miały przedmiot poznania bezpośrednio dostępny i całkowicie poznawalny.

Reid podjął próbę podważenia tezy immaterialistycznej, krytykując przyjmowane przez Berkeleya rozwiązania. Uznaje więc, że berkeleyowska idea zmysłowa odpowiada wrażeniu zmysłowemu z jego własnego systemu. W tym przypadku byłaby ona po prostu aktem umysłu. Wykazuję, że analiza dzieł Berkeleya dostarcza jednak wielu argumentów przemawiających za interpretacją odmienną – idea zmysłowa to przedmiot poznania, a w przypadku systemu berkeleyowskiego jest to ogromna różnica, decyduje bowiem o możliwości uniezależnienia idei zmysłowych od aktów umysłu stworzonego. Podobnie reidowska krytyka sensualizmu nie jest przekonująca. Przede wszystkim dlatego, że jego własne propozycje wyjaśnienia procesu tworzenia pojęć zbyt często odwołują się do wrodzonych władz ‘naszej konstytucji’ i pozostawiają ów proces w sferze tajemnicy, wskazując ostatecznie na Boga jako Twórcę takiej a nie innej struktury poznawczej człowieka. W rezultacie sensualizm wydaje się teorią wyjaśniającą więcej i bardziej przekonująco. Reid zarzuca wreszcie Berkeleyowi błędną koncepcję zdrowego rozsądku. Tu jednak trzeba zauważyć, że pojęcie to odgrywa odmienną rolę w obu systemach. Dla Berkeleya jest to po prostu zbiór powszechnych przekonań, które jednak nie stanowią niepodważalnego kryterium prawdziwości twierdzeń. Można je kształtować, a przykładem jest, według Berkeleya, przekonanie o istnieniu materialnego podłoża spostrzeganych jakości przedmiotów – wystarczy odrobina refleksji, aby stwierdzić, że tak naprawdę przekonania ‘ludzi nieuczonych’ nie wybiegają poza bezpośrednio poznawane cechy przedmiotów, rozumianych jako zespoły idei. Z kolei u Reida pojęcie zdrowego rozsądku odgrywa podstawową rolę w całym systemie. Stanowi on rodzaj dodatkowej władzy poznawczej, wspomagającej zmysły, rozum i pamięć, i będącej źródłem podstawowych, intuicyjnych przekonań, czy sądów. Przekonań tych nie można podważać, ani o nich dyskutować, stanowią one bowiem fundament wszelkiej wiedzy. Reid rozszerzył więc zakres sądów intuicyjnych i zaliczył do nich m.in. przekonanie o realnym, materialnym, niezależnym od wszelkich aktów poznawczych istnieniu przedmiotów świata zewnętrznego. Istnieją dwie możliwości interpretacji reidowskich przekonań zdroworozsądkowych – psychologiczna i ‘kantowska’. Słabość pierwszej z nich polega na tym, że trudno wskazać powód, dla którego wiara w prawdziwość tych przekonań jest czymś koniecznym. Z kolei druga interpretacja wprowadza nas w nieco inny etap historii filozofii, w którym akceptuje się rozdzielenie tego, co poznawalne, od tego, co rzeczywiste. Immaterializm berkeleyowski nie jest oczywiście systemem wolnym od niejasności i nieścistości. Wydaje się jednak, że trudno podważyć ten system obierając za punkt wyjścia pewne dane świadomości, a tak właśnie czyni Reid.

2. Filozofia naturalna nowożytnej Anglii

Przedstawione w następnym części badania z zakresu nowożytnej filozofii naturalnej zawarte są w wymienionych poniżej publikacjach, są również związane z podjętą przeze mnie współpracą o charakterze międzynarodowym. Prowadzę działalność naukową w ramach "European Society for the Study of Science and Theology" (esssat.eu), w którym od 2016 roku jestem członkiem Zarządu. Zgodnie z nazwą jego działalność nakierowana jest na szeroko rozumiany dialog między nauką i teologią, gdzie swoje miejsce odnajduje także historia ich wzajemnych relacji z historią filozofii i filozofią naturalną. ESSSAT organizuje w cyklu dwuletnim międzynarodowe konferencje poświęcone wyżej wspomnianej tematyce, biorę w nich regularnie udział od 2014 roku, a jedną współorganizowałem: XVI. Międzynarodowa Konferencja Naukowa „Are We Special” organizowana przez „European Society for the Study of Science and Theology”, WSD Łódź - UKSW Warszawa, 26.04 - 01.05 2016. Biorę też regularnie udział w pracach Zarządu związanych z bieżącą działalnością Stowarzyszenia oraz przygotowaniem wspomnianych konferencji. Do moich obowiązków jako członka Zarządu należy aktywne włączanie się w przebieg konferencji (m. in. przewodniczenie obradom plenarnym), zostałem też poproszony o przedstawienie odpowiedzi na jeden z wykładów plenarnych konferencji w Madrycie, ESSSAT XVIIIth European Conference on Science and Theology: „Creative Pluralism?” (Andrew Pinsent, *Images and Models in Science and Christian Theology*). ESSSAT wydaje również dwa periodyki naukowe *Studies in Science and Theology. Biennial Yearbook of the European Society for the Study of Science and Theology* oraz *Issues in Science and Religion. Publications of the European Society for the Study of Science and Theology* (w pierwszym z nich opublikowałem artykuł *God's Presence and Activity in the Natural World: The Neoplatonic Tradition within Modern Natural Philosophy in Great Britain*).

Publikacje dotyczące nowożytnej filozofii naturalnej :

- *Wpływ badań alchemicznych na rozwój poglądów Roberta Boyle'a*, w: *Z badań nad filozofią XVII wieku, jej źródłami i kontynuacjami*, red. H. Jakuszko, Wyd. Lubelskiego Towarzystwa Naukowego, Lublin 2013, s. 117-127.
- *Problem „jakości ukrytych” w XVII-wiecznych dyskusjach nad istotą świata materialnego*, *Roczniki Filozoficzne* 62 (2014) 4, s. 51-64.
- *God's relationship to the World in George Berkeley's Presentationalism*. w: *God and Nature. Selected Issues in the Philosophy and Theology of Nature*, ed. A. Świeżyński, Wyd. UKSW Warszawa 2014, s. 39-52.

- *Hobbesa krytyka metody eksperymentalnej Boyle'a*. w: Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych 2015 (27, tom tematyczny „Filozofia XVII wieku”), s. 241-253.
- *Samuela Duclosa krytyka filozofii korpuskularnej Roberta Boyle'a. Spór o koncepcję 'chemii'*, Studia Philosophiae Christianae 52 (2016) 2, s. 95-110.
- *R. Boyle vs. H. More on Acquiring Knowledge. Religious Concerns of the Seventeenth-Century Philosophy in England*, Studia z Historii Filozofii, 8(2017)3, s. 63-79.
- *Filozoficzne i teologiczne podstawy atomistycznej koncepcji materii w ujęciu Henry'ego More'a*, Ruch Filozoficzny, 74(2017)4, s. 101-112.
- *Henry More i Isaac Newton o działaniu materii – kontekst neoplatoński*, Studia Philosophiae Christianae 54(2018)4, s. 5-26.
- *God's Presence and Activity in the Natural World: The Neoplatonic Tradition within Modern Natural Philosophy in Great Britain*, Studies in Science and Theology. Biennial Yearbook of the European Society for the Study of Science and Theology (ESSSAT) 17 (2019-2020), s. 271-290.

Wybrane referaty dotyczące nowożytnej filozofii naturalnej, wygłoszone podczas konferencji naukowych:

- IX. Ogólnopolska Konferencja Naukowa „Filozofia XVII w. Źródła i kontynuacje” organizowana przez Lubelskie Towarzystwo Naukowe i Zakład Historii Filozofii Nowożytnej UMCS w Lublinie, 20-21.06.2013. Wygłoszony referat nt. *Wpływ badań alchemicznych na rozwój poglądów Roberta Boyle'a*.
- XI. Ogólnopolska Konferencja Naukowa „Filozofia XVII w. Źródła i kontynuacje” organizowana przez Katedrę Bioetyki i Antropologii Filozoficznej Wydziału Filologicznego Uniwersytetu w Białymstoku i Zakład Semiotyki Logicznej Wydziału Prawa Uniwersytetu w Białymstoku, 16-17.06.2015 (Białystok). Wygłoszony referat nt. *Boyle – Hobbes – Duclos: XVII-wieczne dyskusje dotyczące metody eksperymentalnej*.
- X Polski Zjazd Filozoficzny, Poznań (UAM), 15-19.09.2015, Wygłoszony referat nt. *Metoda eksperymentalna Boyle'a a uzasadnienie tezy korpuskularnej*.
- Ogólnopolska Konferencja Naukowa „Nowożytny Paradygmat Naukowy – Źródła, Przemiany I Konsekwencje” organizowana przez Katedrę Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej WFCh UKSW w Warszawie, 09.12.2015, Wygłoszony referat nt. *Nowożytna filozofia naturalna – spór o metodę*.
- Międzynarodowa Konferencja Naukowa “Berkeley, Kant and Modern Philosophical Debates” organizowana przez Institute of Philosophy, Nicolaus Copernicus University, Toruń, Departament of Philosophy, Tartu University, Estonia, Polish Kant Society and Polish Philosophical Association, Toruń (UMK Toruń), 27-29.10.2016. Wygłoszony referat nt. *God and Human Knowledge. Some Aspects of the More-Boyle Discussion on Experimental Philosophy*.

- XVII European Conference on Science and Theology “Nature and Beyond. Immanence and transcendence in science and religion” organizowana przez Faculté de Philosophie, Lyon Catholic University oraz European Society for the Study of Science and Theology, 17-22.04.2018 (Lyon). Wygłoszony referat nt. *God's Presence and Activity in the Natural World. Neoplatonic Tradition within the Modern Natural Philosophy in Great Britain.*

Prowadzone przeze mnie badania naukowe dotyczące nowożytnej filozofii naturalnej koncentrowały się zasadniczo wokół zagadnień związanych z wyjaśnieniem działania świata materialnego. W epoce nowożytnej wciąż dominowało przekonanie o całkowitej bezwładności materii, dlatego też wyjaśnienie jej działania musiało odwoływać się do aktywnych zasad duchowych, a ostatecznie do Boga. Kontrowersje dotyczyły charakteru tych zasad i sposobu ich działania, a także interpretacji tezy o aktywnej roli Stwórcy w procesie kierowania światem przyrody. Efektem prowadzonych przeze mnie badań było wskazanie na znaczącą obecność we wskazanych wyżej poszukiwaniach, neoplatońskiego schematu metafizycznego, umieszczającego pomiędzy światem materialnym i kierującym nim Stwórcą, duchowe z natury zasady, decydujące o kierunku zmian zachodzących w materii. Nie przypisywano im jednak świadomości, miały pełnić rolę narzędzi wykonujących polecenia Boga. W prowadzonych badaniach wykazuję, że zastosowanie metafizyki neoplatońskiej w nowożytnej filozofii przyrody podyktowane było dwoma względami. Po pierwsze koniecznością zastąpienia odrzucanego powszechnie hylemorfizmu inną teorią wyjaśniającą działanie materii, a po drugie dostrzeżoną użytecznością tej metafizyki, która pozwalała na uniknięcie konsekwencji panteistycznych, w przypadku przypisania Bogu bezpośredniego kierowania przyrodą lub ateistycznych, w przypadku przypisania światu materialnemu zbyt daleko idącej autonomii. Krytycy mechanicznej interpretacji działania przyrody wskazywali na wzmacnianie przez nią rodzącego się ateizmu. Kolejnym osiągnięciem naukowym było uwypuklenie, na drodze analizy konkretnych przypadków sporów prowadzonych przez filozofów przyrody omawianego okresu, szczególnych własności rodzącej się wtedy metody naukowej. Badane przeze mnie przypadki stanowią ilustrację trudności, jakie niesie ze sobą metoda eksperymentalna, gdy oceniamy jej wartość w innej niż probabilistyczna koncepcji wiedzy o przyrodzie, potwierdzają też tezę o konsekwentnej obronie przyjmowanego paradygmatu poprzez dostosowywanie go do wyników eksperymentów.

Punktem wyjścia tego etapu moich badań była analiza poglądów biskupa Berkeleya. Chodziło jednak nie o jego tzw. wczesną filozofię, a o stanowisko przedstawione w ostatnim większym dziele, wydanym w 1744 r. *Siris*. Zgodnie z zamysłem autora miało ono zawierać przede wszystkim zachętę czytelników do stosowania w celach leczniczych dziegciu. Wskazuję na to, że zachęta Berkeleya poparta jest wieloma argumentami odwołującymi się do ówczesnej wiedzy z zakresu filozofii przyrody, mającej dostarczyć teoretycznego wyjaśnienia skuteczności dziegciu. Berkeley poświęca wiele miejsca zagadnieniu kluczowemu dla badań z zakresu filozofii naturalnej, jakim jest poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o zasadę działania materii. Nie zadowala się jednak odpowiedziami proponowanymi przez fizykę kartezjańską czy teorie korpuskularne, chodzi mu bowiem o wyjaśnienie wskazujące na odpowiednie 'pryncypium' czy zasadę aktywną, konieczną dla rozumienia sposobu działania bezwładnej i biernej materii. Analiza poglądów Berkeleya zawartych w *Siris* prowadzi mnie do postawienia tezy, że poszukując owego czynnika zwraca się on ku koncepcji rzeczywistości właściwej dla filozofii neoplatońskiej. Głosiła ona ścisłe powiązanie wszystkich bytów składających się na uniwersum: od Boga stanowiącego źródło wszelkiego istnienia po najniższą postać bytu, jaką stanowi materia (w tym miejscu należy podkreślić, że także w *Siris* Berkeley pod pojęciem 'materia' rozumie świat idei zmysłowych, pozostając wiernym stanowisku immaterialistycznemu). Wykorzystując schemat metafizyki emanacyjnej, Berkeley maluje obraz przyrody kierowanej prawami ustanowionymi przez Boga, a poruszanej przez wszechobecny eter czy boski ogień będący posłusznym narzędziem w rękach Opatrzności, który posiada zdolność przenikania wszystkich postaci świata przyrody, obdarzając je życiem i wywołując odpowiednie dla ich natury działanie.

Liczne fragmenty berkeleyowskiego *Siris* nawiązywały do dziedziny dziś zapomnianej (a jeśli przywoływanej, to zazwyczaj w roli przykładu pseudonauki) – alchemii. Jednak badania nad tą właśnie częścią nowożytnej filozofii naturalnej prowadziły do ukazania pełniejszego obrazu procesu nazywanego 'rewolucją naukową', przede wszystkim poprzez analizę założeń filozoficznych, stojących za teoriami wyjaśniającymi działanie świata przyrody. Podejmowane przez ostatnie dziesięciolecia studia nad alchemią doprowadziły do głębokiej zmiany w postrzeganiu tego zjawiska. Doceniono wkład alchemików w rozwój wielu dziedzin związanych z praktycznym wykorzystaniem przemian zachodzących w różnych rodzajach materii, np. metalach czy płynach. Za sukcesami 'praktycznymi' musi stać teoria, zgodnie z którą pojmuje się zachodzące przemiany, i która pozwala na dokonywanie udanych eksperymentów. Dziś wiemy, że ostatecznie alchemię zastąpiła chemia, jednak było

to zwieńczeniem długotrwałego procesu, który Thomas Kuhn nazwałby konfliktem i przemianą paradygmatów. Postacią, która w pewnym sensie uosabia ten proces był, uchodzący za twórcę nowożytnej chemii oraz prowadzący badania, które zakwalifikowalibyśmy jako alchemiczne, Robert Boyle.

Badania nad poglądami Boyle'a pozwoliły na sformułowanie wniosków dotyczących założeń filozoficznych, stojących za wyjaśnianiem jakościowym zjawisk chemicznych, preferowanym przez jego adwersarzy – alchemików, a ilościowym, charakterystycznym dla koncepcji korpuskularnych, głoszonych przez Boyle'a. Alchemicy siedemnastego wieku odwoływali się ostatecznie do koncepcji neoplatońskich, wskazując na działanie w materii pewnych zasad duchowych, odpowiedzialnych za przemiany zachodzące w czasie badanych zjawisk. Taką właśnie funkcję pełniły części słynnej *tria prima* – siarka, rtęć i sól, które miały być duchowymi zasadami wywołującymi spalanie czy roztopianie przedmiotów poddawanych eksperymentom. Poglądy alchemików dotyczące natury przemian zachodzących w przedmiotach materialnych stanowiły jeden z najważniejszych punktów odniesienia dla korpuskularnych koncepcji Roberta Boyle'a. To w długotrwałych sporach z jakościowym, reprezentowanym przez alchemików, sposobem wyjaśniania przemian chemicznych krystalizowała się jego nowożytna, ilościowa koncepcja chemii. Znamy dziś wynik prowadzonego ówczesnie sporu, jednak analiza dyskusji Boyle'a z alchemikami dostarcza materiału interesującego z punktu widzenia historii i filozofii nauki. Porównując stanowiska Roberta Boyle'a i Samuela Duclosa wskazuję, że metoda eksperymentalna, tak ważna z punktu widzenia rewolucji naukowej, była domeną obu stron, a umiejętności praktyczne alchemików nie były mniejsze niż Boyle'a. Istota sporu dotyczyła więc nie samych obserwowanych zjawisk, ale ich interpretacji, a ostatecznie charakteru przyjmowanego klucza wyjaśniającego. Wskazuję więc, że można ten etap historii filozofii naturalnej postrzegać jak okres zmagania się dwóch paradygmatów, z których żaden nie osiągał znaczącej przewagi. Ilustracją tego stanu rzeczy (a także niektórych popperowskich wybiegów antykonwencjonalistycznych) może być to, że francuski alchemik Samuel Duclos drwił wręcz z nieuczciwości Boyle'a w powoływaniu się na źródła i z jego słabych umiejętności pracy w laboratorium. Z kolei Boyle nie przebierał w inwektywach kierowanych do swoich adwersarzy, nie cofając się przed stwierdzeniem, że 'oczy i umysły [alchemików] przysłonięte są dymem z ich własnych pieców'.

Wykazuję, że również Isaac Newton był filozofem, w którego poglądach zaznaczyła swój wpływ emanacyjna metafizyka neoplatońska. Chodzi o jego poglądy dotyczące działania

przedmiotów materialnych. Okazuje się, że i on zwrócił się ku alchemii w poszukiwaniu wyjaśnienia np. takich zmian jak fermentacja czy gnicie. Ostatecznie akceptował wyjaśnienie opierające się na przyjęciu działania w biernej materii zasad duchowych (*vegetable spirit*), charakterystycznych dla neoplatońskiego schematu gradacyjnej struktury świata. Według Newtona wyjaśnieniem racjonalnego działania świata materialnego jest to, że kierowany jest on przez Bożego wysłannika odpowiedzialnego za kierowanie przyrodą, którym jest sam Jezus Chrystus (*Viceroy*).

Znacząca dla historii filozofii naturalnej, a zarazem dla historii i filozofii nauki była dyskusja Boyle'a z Thomasem Hobbesem, dotycząca metody właściwej dla badań prowadzonych w filozofii naturalnej. Podejmując ten problem wskazałem na istotne elementy odmiennych koncepcji filozofii przyrody obu filozofów. Boyle orędownik za szerokim stosowaniem eksperymentów, które prowadzić miały do ustalania tzw. stanów rzeczy, i które dopiero w następnej fazie miały być interpretowane poprzez łączenie ich w związkach przyczynowo-skutkowych, ustalanych poprzez przyjęcie właściwej teorii wyjaśniającej. Według Boyle'a miała nią być korpuskularna, ilościowa teoria materii. Z kolei Hobbes postulował badanie przyrody, przyjmujące w punkcie wyjścia odkrytą już uprzednio dyskursywnie metodę ustalania praw ruchu, służącą do racjonalnego wyjaśniania zmian zachodzących w przyrodzie. Ogniskujący się na problemie istnienia (bądź nie istnienia) próżni spór, stanowi ilustrację procesu kształtowania się pewnych koncepcji z zakresu filozofii nauki. Chodzi przede wszystkim o zależność między danymi obserwacyjnymi i teorią wyjaśniającą oraz o znaczenie eksperymentu w ocenie wartości danej teorii. W tym zakresie prowadzonych badań naukowych dochodzę ostatecznie do wniosku, że przytaczana przez obie strony argumentacja ujawniła słabość boyle'owskiego założenia o konieczności wolnego od wszelkiego teoretyzowania zbierania danych obserwacyjnych, z drugiej zaś strony słabość hobbesowskiego stanowiska opartego o apriorycznie ustalone prawa przyrody (kartezjański mechanicyzm), w którym nie ma miejsca na probabilistyczny charakter wiedzy o przyrodzie.

3. Teologiczny kontekst platonizmu z Cambridge

Moim głównym osiągnięciem naukowym jest monografia zatytułowana *Racjonalność wiary w ujęciu Henry'ego More'a. Między teologią kalwińską a platonizmem z Cambridge*, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2020. Recenzenci wydawniczy: prof. dr hab. Adam Grzeliński, UMK Toruń; prof. dr hab. Bogusław Paź, UWr Wrocław

Monografia ta stanowi pierwszą w języku polskim próbę całościowego przedstawienia poglądów Henry'ego More'a. W literaturze światowej filozofia More'a analizowana jest przede wszystkim w formie artykułów poświęconych poszczególnym obszarom jego ponad czterdziestoletniej działalności naukowej. Charakter monograficzny mają tylko dwie pozycje: J. Reid, *The Metaphysics of Henry More*, Springer, Dordrecht–Heidelberg–New York–London 2012 oraz D. Leech, *The Hammer of the Cartesians. Henry More's Philosophy of Spirit and the Origins of Modern Atheism*, Peeters, Leuven–Paris–Walpole, Ma 2013, do pewnego stopnia można do tej grupy zaliczyć intelektualną biografię More'a: R. Crocker, *Henry More, 1614-1687. A Biography of the Cambridge Platonist*, Springer Science + Business Media, Dordrecht 2003. Powodem takiego stanu rzeczy jest w pewnym stopniu charakter twórczości More'a, obejmującej bardzo szeroki zakres tematyczny i sprawiającej wrażenie eklektycznego w charakterze zespołu luźno powiązanych zagadnień. Platonik z Cambridge argumentuje np. obszernie na rzecz rozciągłości substancji duchowej, wskazuje na wrodzony charakter idei Boga i cnoty, podkreśla rolę (szczególnie rozumianego) iluminizmu w epistemologii, czy wypracowuje witalistyczną koncepcję działania przyrody, przeciwstawiając ją kartezjańskiemu mechanycyzmowi. Jeśli dodamy do tego dzieła poświęcone egzegezie biblijnej, pismom hermetycznym, kabale, czy zbieranym w całej Europie świadectwom potwierdzającym działanie czarownic, zjaw i duchów, to trudność spójnego przedstawienia poglądów More'a ujawni się w całej pełni.

Specyfika prowadzonych przeze mnie badań nad poglądami More'a polega na uwypukleniu szczególnego kontekstu teologicznego twórczości tego filozofa. W literaturze przedmiotu zagadnienia teologiczne traktowane są bowiem zazwyczaj jako istotne, ale tylko tło filozoficznych poglądów More'a, zazwyczaj wskazuje się jedynie na apologetyczny charakter jego dzieł. Analiza źródeł doprowadziła mnie jednak do przekonania, że uwzględnienie sporów religijnych siedemnastowiecznej Anglii w procesie rekonstruowania poglądów More'a może okazać się bardzo owocne. Osadzenie jego filozofii w kontekście sporu z tezami kalwinizmu, przede wszystkim teorią predestynacji, pozwala lepiej zrozumieć zarówno inspiracje (neo-)platońskie jego myśli, podejmowane polemiki z ateizmem i formami religijności, które odrzucał jako niebezpieczne z punktu widzenia obrońcy wiary, jak i badania pism hermetycznych i kabały. Zabieg ten pozwala dostrzec koherentny charakter twórczości More'a, konsekwentnie realizującego wyznaczone już na początku lat 1640-tych cele. W rezultacie interpretuję filozofię More'a jako reakcję na koncepcje teologiczne uznane przez niego za główną przyczynę kryzysu religijnego, ujawniającego się przede wszystkim w

postaci ateizmu i entuzjazmu. Charakterystyczne dla fideizmu teologii kalwińskiej rugowanie racjonalności z obszaru przekonań religijnych, prowadziło ostatecznie, zdaniem More'a, bądź do zanegowania istnienia Boga, bądź do postaw religijnych opartych wyłącznie na działaniu wyobraźni. Zdaniem platonika z Cambridge obie te postawy można interpretować jako reakcję na religijność opartą o błędną koncepcję natury ludzkiej, tak zepsutej, że niezdolnej do rozumowego poznania rzeczywistości Bożych. Ujęcie poglądów More'a w takiej perspektywie pozwala odnaleźć wspólną płaszczyznę jego twórczości. Ponad czterdzieści lat poszukiwał sposobów racjonalizacji wiary w Boga, usiłując w ten sposób przeciwdziałać niepokojącym go zjawiskom. Temu celowi służyło odwołanie się do metafizyki neoplatońskiej, przy jednoczesnej akceptacji pewnej postaci atomizmu, przyjęcie natywizmu platońskiego i powiązanie go z etycznie interpretowanym iluminizmem, i wreszcie poszukiwanie greckiej filozofii na kartach Pisma św. (*prisca theologia*) oraz próba empirycznego (!) wykazania działania w świecie różnego rodzaju zjaw (substancji duchowych!) poprzez zbieranie wyżej wspomnianych świadectw. To wierność tak określonymu celowi pozwalała More'owi na swobodne poszukiwania uzasadnienia wiary we wszystkich obszarach ówczesnego życia intelektualnego.

Opracowanie wyżej wskazanych zagadnień wymagało pracy na źródłach pisanych siedemnastowiecznym językiem angielskim, nie tłumaczonych wcześniej na język polski. Dotyczy to przede wszystkim pism samego More'a, ale także Benjamina Whichcote'a, prekursora platonizmu z Cambridge, którego poglądy stanowiły inspirację dla filozofów tworzących tę grupę. Konieczne były ponadto tłumaczenia źródeł dotyczących historii ateizmu, szczególnie interpretacji tego zjawiska w omawianym okresie i proponowanych sposobów jego zwalczania, a także źródeł przedstawiających wpływ teorii predestynacji na kształt życia religijnego angielskich chrześcijan.

Prowadzone przeze mnie badania stanowią uzupełnienie obrazu nowożytnej filozofii angielskiej, platonicy z Cambridge cieszą się bowiem umiarkowanym zainteresowaniem historyków filozofii. Jedną z przyczyn takiego stanu rzeczy może być 'przejściowy' charakter uprawianej przez nich filozofii, nawiązującej do nurtów intelektualnych uznanych ostatecznie za interesujący, ale jednak tylko relikw przeszłości (np. *prisca theologia*, czy kabała). Wydaje się, że spuścizna renesansu, choć w wielu przejawach fascynująca, nie odegrała zasadniczej roli w kształtowaniu się nowożytnego obrazu świata. Z kolei z punktu widzenia filozofii współczesnej świadome łączenie wątków filozoficznych i teologicznych, choć nieobce tamtej epoce, jednak przybierające formę podporządkowania filozofii celom

apologetycznym, może wywoływać wrażenie zbyt daleko idącej instrumentalizacji filozofii. Z drugiej jednak strony, biorąc pod uwagę jedno z zadań stojących przed historykiem filozofii, jakim jest możliwie wierna rekonstrukcja zarówno poglądów danego filozofa, jak też ściśle z tym związanego obrazu epoki, w której tworzył, podjęcie badań nad myślą More'a i jego towarzyszy z Cambridge wydaje się jak najbardziej uzasadnione. Rozległość literatury angielskojęzycznej poświęconej temu zagadnieniu wskazuje na takie przekonanie wielu badaczy filozofii nowożytnej.

Na wstępie należy jednak podkreślić, że nie jest łatwo scharakteryzować działalność intelektualną platoników z Cambridge. Często uważa się, że ich poglądy formowały się na styku tego, co dziś nazywamy filozofią nowożytną, i tego, co związane jest z tradycjami (neo-) platońską, hermetyczną czy kabalistyczną, żywymi wciąż w epoce renesansu, ale tracącymi stopniowo wpływ w wieku XVII i praktycznie, poza platonizmem, zapomnianymi w wiekach następnych. W rezultacie platonicy mieliby zajmować miejsce gdzieś między systemami Kartezjusza i Leibniza, racjonalizmem i empiryzmem, nauką starożytną i nowożytną, religią i filozofią, starając się pogodzić tendencje oceniane dziś jako przeciwstawne (np. mechanicyzm z witalizmem czy rozciągłość z substancją duchową). Z jednej strony krytykowali postawę entuzjastyczną, wskazującą na iluminacyjny charakter wiedzy religijnej, jako niebezpieczną dla rozumnego traktowania religii, a z drugiej sami twierdzili, że pewien rodzaj oświecenia konieczny jest dla właściwego działania rozumu, który pochodzi od Boga. Z wielkim zainteresowaniem przyjęli filozofię kartezjańską, stając się jej pierwszymi propagatorami w Anglii, by z czasem zająć wobec niej bardzo krytyczne stanowisko i stworzyć filozofię przyrody o charakterze witalistycznym. Dodatkową trudność sprawia współczesnemu czytelnikowi niezwykle rozwlekły styl ich dzieł, związany z wielką erudycją i używanym często językiem metaforycznym oraz ogromne zróżnicowanie podejmowanych zagadnień: od analizy znaczenia pojęcia materii, poprzez opis natury cnót, aż do zbieranych z całej Europy relacji o działaniu czarownic i różnego rodzaju zjaw.

Niezwykłą różnorodność zainteresowań More'a i innych platoników z Cambridge można jednak powiązać, jeśli nie w całkowicie spójną całość, to jednak w sposób, który ukaże ich wspólną płaszczyznę. Chodzi o umieszczenie ich poglądów w kontekście historycznym siedemnastowiecznej Anglii, w którym zasadniczą rolę odgrywały niezwykle gwałtowne spory teologiczne. W tym miejscu należy jednak podkreślić, że w centrum mego zainteresowania znalazły się nie konflikty społeczne, polityczne czy wewnętrzkościelne burzliwych lat 1640-1660 i następnych, ale praktyczny wpływ teologii kalwińskiej na postać

życia religijnego chrześcijan angielskich tamtego czasu. Choć z perspektywy współczesnej zagadnienie to może wydawać się istotne tylko w niewielkim stopniu, to nie należy zapominać o głęboko religijnym charakterze tamtej epoki. Dodatkowo w pismach platoników odnajdujemy jasno sformułowany tzw. negatywny punkt odniesienia, a jest nim bardzo pesymistyczna wizja natury ludzkiej obecna w teologii kalwińskiej, a przede wszystkim związana z nią teoria predestynacji, czyli nieuchronnego przeznaczenia przez Boga pewnej części wiernych do zbawienia, a pozostałych do potępienia bez względu na ich wiarę i cnotliwe życie. Co ważne, problem ten nie jawił się jako przedmiot dyskusji akademickich, ale jako istotna część praktycznego przeżywania wiary, do czego filozofowie z Cambridge jasno się odnosili.

Analiza twórczości filozoficznej (a także teologicznej) Henry'ego More'a prowadzi do wniosku, że on sam postrzegał siebie jako uczonego poszukującego przekonującej argumentacji na rzecz racjonalnego charakteru przekonań religijnych. W syntetycznej formie wyraża to we „Wstępie ogólnym” do *A Collection of Several Philosophical Writings* (1662): „Istotnym spoiwem, łączącym te kilka rozpraw jest jeden główny zamysł, któremu one łącznie służą, a który w powszechnej opinii, jak sądzę, jest wielkoduszny i ważny, a jest nim poznanie Boga, a zarazem prawdziwego szczęścia na tyle, na ile rozum jest w stanie przebić się przez owe ciemności i trudności, z którymi boryka się w obecnym życiu”. Okazuje się, że zasadniczą rolę w wyborze takiej drogi odegrało osobiste doświadczenie wiary. More, podobnie jak Whichcote czy Cudworth, wychowywał się w rodzinie kalwińskiej i podobnie jak oni przeżył kryzys religijny związany z właściwą tej teologii teorią predestynacji. Kryzys ten stał się impulsem do poszukiwań na płaszczyźnie życia duchowego, co zaowocowało odkryciem filozofii platońskiej i neoplatońskiej jako podstawy, na której zbudowana może być teologia o wiele bardziej optymistyczna niż ta proponowana przez Kalwina. Z czasem More doszedł do wniosku, że rugowanie rozumu z zakresu wierzeń religijnych musi prowadzić do poważnego kryzysu nie tylko w przypadku osobistego doświadczenia wiary, ale także religii w ogóle. Identyfikował tu dwa zasadnicze zagrożenia – entuzjazm i ateizm. Według More'a zjawiska te są ze sobą powiązane i choć różnią się w przejawach, to ostatecznie u ich źródła stoi ta sama przyczyna, a jest nią błędne pojęcie samej religii jako „nieracjonalnej”. Prowadzi to entuzjastę do oparcia wiary na ponadrozumowym oświeceniu, a ateistę do odrzucenia tego, co jak mu się wydaje, musi być nierozumne. Zdaniem More'a podstawowy problem entuzjazmu i ateizmu sprowadza się do niewłaściwego używania powiązanych ze sobą władz poznawczych i woliowych, czego

przyczyną jest ich uwikłanie w sferę materialną istnienia człowieka. Pogląd ten związany jest z przyjmowaną przez More'a neoplatońską koncepcją świata i człowieka, w której metafizyczny obraz makrokosmosu odpowiada strukturze mikrokosmosu. Emanacyjnej budowie wszechświata, rozciągniętego między jego najdoskonalszym źródłem – Bogiem i najniższą postacią (nie-)bytu – materią, odpowiada więc natura człowieka, w której to, co Boskie – rozum, łączy się z tym, co od Boga najbardziej oddalone, a więc niedoskonałe – materią. Los człowieka leży w jego rękach, a rozstrzyga się w nieustannym zmaganiu, którego istotę stanowi wybór między konkurującymi w jego duszy siłami – Boską (rozumną) i materialną (zmysłową). Wybór tej pierwszej oznacza zwrócenie się duszy ku zaszczerpionej jej przez Boga doskonałości, zarówno poznawczej, jak i moralnej, związany jest jednak z koniecznym „oczyszczeniem”, którego istotę stanowi uwolnienie się od wpływu wszelkich pragnień, których źródłem jest „materialna” sfera zmysłowości. Tak rozumianego „oczyszczenia” brakuje właśnie entuzjastom i ateistom. W przypadku tych pierwszych, aspirujących do nadprzyrodzonej znajomości spraw Bożych, nie można mówić o autentycznej iluminacji umysłów przez Boga, jako że w ich działaniach ujawniają się motywacje świadczące o egoistycznym nastawieniu woli, a więc woli wciąż skażonej wpływem tego, co zmysłowe, nakierowane na dobra osobiste (samo-lubne), a nie dobro w ogóle. Dusze ateistów z kolei zwracają się ku temu, co materialne, i dlatego ich umysły zostają niejako uwięzione w sferze zmysłowej, związanej z właściwymi jej pragnieniami i namiętnościami, wskutek czego stają się oni niezdolni do poznania wrodzonych człowiekowi Boskich idei.

Dla uzasadnienia rozumowego charakteru przekonań religijnych niezwykle istotne było wykazanie, że poznanie Boga dostępne jest każdemu myślącemu człowiekowi, że wiara nie musi i nie może być rozumiana jako ślepe posłuszeństwo jakiemukolwiek autorytetowi. More wychodził z założenia, że najprostszą drogą do osiągnięcia tego celu będzie wykazanie, że pojęcie Boga jest nieusuwalną częścią ludzkiej duszy i że dostrzeżenie tego stanu rzeczy będzie stanowiło najłatwiejszą drogę do uwolnienia się z siideł zarówno entuzjazmu, jak i ateizmu. More argumentuje na rzecz racjonalności przekonań religijnych, odwołując się do platońskiego schematu poznawczego, przyznającego miejsce zasadnicze ideom wrodzonym i neoplatońskiej wizji świata jako łańcucha bytu rozciągającego się od Boga do materii. Zgodnie z zamysłem More'a adekwatne poznanie prawd religijnych możliwe jest dopiero po oczyszczeniu duszy z wszelkich wpływów tego, co zmysłowe i co przeszkadza rozumowi w swobodnym poznawaniu idei wrodzonych. Dlatego istotną rolę odgrywa u More'a interpretacja skutków upadku Pierwszych Rodziców, zawierająca jednocześnie platońską

antropologię i wizję powrotu upadłej duszy do swego źródła, którym jest oczywiście Bóg. Droga ta wiedzie przez oczyszczenie duszy, co ma prowadzić do życia zgodnego z poznawanymi rozumowo cnotami. Umożliwia to specjalna władza poznawcza, nazwana przez More'a *boniform faculty*, dzięki której można poznać to, co „absolutnie i po prostu najlepsze”, unikając w ten sposób wszelkiego relatywizmu etycznego. Oczyszczona dusza może swobodnie posługiwać się władzami poznawczymi.

More przywiązywał ogromną wagę do proponowanej przez siebie platońskiej w duchu epistemologii, opartej na istnieniu idei niezależnych od doświadczenia i poznawanych przez rozum bezpośrednio. Idee wrodzone, które nazywał „stałymi pojęciami” miały bowiem według niego swą siedzibę w rozumie Bożym, dostępnym dla każdego rozumu ludzkiego na mocy tej samej ostatecznie natury. Nie chodziło oczywiście o to, że człowiek jest równy Bogu, ale o to, że został stworzony w taki sposób, by móc istnieć w ścisłym zespoleniu ze swoim Stwórcą, dlatego też ludzkie zdolności poznawcze pozwalają na zjednoczenie z Nim w poznawaniu tych samych idei, a oczyszczona wola staje się zgodna z Jego wolą. Umysł ludzki należy więc pojmować na kształt niedoskonałej kopii umysłu Boga, kopii Logosu czy odwiecznej Boskiej Mądrości, odkrywającej swe tajemnice w bezpośrednio poznawanych ideach. I choć poznanie tych idei może być niedoskonałe, to jednak tylko one stanowią rękomię prawdziwości, odpowiedniego uporządkowania i spójności zarówno wiedzy, jak i cnoty. Te wrodzone, zakorzenione w umyśle Bożym idee, są bowiem jedyną podstawą, na której możemy zdobyć wiedzę o Boskich atrybutach (przede wszystkim chodzi o Jego potęgę, mądrość i dobroć). Obecność tych atrybutów odkrywamy z kolei we własnej duszy i w naturze. W ten sposób poznanie „niezmiennych i niezatartych idei” gwarantuje poznanie prawdy zarówno rozumowej, jak i moralnej.

Istotną rolę w argumentacji na rzecz racjonalności wiary odgrywały more'owskie koncepcje z obszaru filozofii naturalnej. More zdawał sobie sprawę, że nie może oczekiwać od wszystkich tego, by weszli na drogę oczyszczenia duszy i poznawali Boga bezpośrednio, wielu bowiem pozostawało „w niewoli” zmysłów, widząc w nich źródło wartościowej wiedzy nie tylko spostrzeżeniowej, ale wiedzy w ogóle. Postanowił więc zwrócić się do nich, „przemawiając ich własnym językiem”, a więc dowodząc istnienia Boga poprzez wykazywanie słabości wyjaśnień czysto mechanistycznych oraz konieczności duchowego charakteru zasad kierujących działaniem świata materialnego. Dostrzegając trudność w wyjaśnieniu sposobu, w jaki duch miałby wchodzić w kontakt z materią, wykazywał niestrudzenie rozciągliwy charakter bytów duchowych, „wypełniających” niejako kierowane

przez siebie ciała. Zagadnieniu temu poświęcił wiele miejsca podczas korespondencyjnej dyskusji z Kartezjuszem, w której pojawia się też koncepcja przestrzeni jako rozciągłości będącej przejawem działania Boga. Zwieńczeniem długoletnich poszukiwań odpowiedniego wyjaśnienia Bożego kierownictwa w świecie materii była koncepcja Ducha Natury, duchowej zasady odpowiadającej za działanie ciał i będącej wiernym wykonawcą Bożych zarządzeń (*Vicarious Power of God*). Tego rodzaju argumenty miały wzmocnić przekonanie o racjonalnym charakterze wiary, stając się częścią coraz bardziej popularnej w tym czasie fizyko-teologii.

Jak potraktować argumenty More'a ze współczesnej perspektywy? Wydaje się, że znalezienie podstaw racjonalności wiary w założeniach filozofii (neo-)platońskiej mogło wydawać się w XVII wieku zabiegiem skutecznym. Było bowiem nawiązaniem do szacownej tradycji filozoficznej i stanowiło swego rodzaju powtórzenie z wieku XV., gdy Marsilio Ficino i inni (neo-)platonicy sięgali do tej filozofii, uzasadniając tezy chrześcijańskie. Poza tym More podążał śladem platoników renesansowych, usiłując wzmocnić siłę argumentów poprzez odwołanie się do tzw. *prisca theologia*, czyli rzekomej odwiecznej tradycji myśli teologicznej, sięgającej tysiący lat i zawierającej w sobie mądrość Egipcjan, Persów, Chaldejczyków, Żydów i Greków, a mającej być ostatecznie rozwinięciem boskiego pierwotnego Objawienia. Być może odwołania takie były przekonujące dla siedemnastowiecznych odbiorców dzieł More'a, dziś jednak nie mamy wątpliwości, że np. pisma hermetyczne to zabarwione neoplatonizmem dzieła z II-IV wieku, a nie najstarsze teksty pisane ludzkością, i że nie wnoszą w związku z tym zbyt wiele do merytorycznej warstwy przedstawianych argumentów. Z dzisiejszej zatem perspektywy osadzenie argumentów na rzecz racjonalności wiary na fundamencie filozofii platońskiej może być postrzegane jako zabieg ryzykowny. Już w momencie publikacji swych dzieł More musiał zmierzyć się z argumentami zaprzeczającymi istnieniu idei wrodzonych. Poświęca uwagę temu zagadnieniu w *The Immortality of the Soul*, polemizując z tezami Hobbesa. Dodatkowo przywiązuje dużą wagę do quasi-mistycznego doświadczenia, które ma być istotnym warunkiem poznania wrodzonej idei Boga, co stawia pod znakiem zapytania samo roszczenie do „racjonalności” przekonań religijnych. Nie jest to na pewno „racjonalność” właściwa np. dla dzieła Johna Tolanda († 1722) *Christianity not Mysterious*. Rozum, w ujęciu More'a, to miejsce, w którym człowiek może spotkać się bezpośrednio z Bogiem. W rezultacie, chcąc bronić postawionych tez, należałoby podać mocne argumenty za możliwością apriorycznego poznania idei oraz trafności wskazywanej przez siebie zawartości takich idei, tu jednak trafia

More na duże trudności, a siła jego argumentów z konieczności pozostaje dyskusyjna. Tak jak Whichcote podkreślał wagę posiadania właściwego obrazu Boga, tak More podkreślał wagę właściwego pojęcia natury szczęścia, jednak określenia takie powiązane są z przyjętymi już wcześniej założeniami. Można je oczywiście akceptować, ale przecież cała dyskusja dotyczy właśnie tych założeń. Jeśli ktoś ma obraz Boga niedostępnego i niepojętego w swych zrzędzeniach albo też szczęścia poszukuje w sferach innych niż „dostosowanie się do sumienia i cnoty”, to przekonanie go, że się myli, może być nieskuteczne, jeśli wraz z Morem będzie się argumentowało, że powinien zacząć inaczej myśleć, bo przecież ma w umyśle właściwe idee Boga i szczęścia, tylko powinien podjąć wysiłek, aby je odnaleźć. More wiąże bardzo mocno rozum ze sferą moralną i odwołując się do własnego doświadczenia, namawia czytelników, aby poszli w jego ślady i doświadczywszy oczyszczenia duszy z miłości własnej, dostąpili całkowitego zjednoczenia z Bogiem (*deiform*), co oczywiście zakończyłoby cały proces poszukiwania odpowiedzi na pytania dotyczące Boga czy życia wiecznego. Problem z takim wezwaniem (i wyzwaniem) polega na tym, że mają je podjąć ludzie nieprzekonani i choć nie można wykluczyć „podjęcia rękawicy” przez kogoś z adwersarzy, to nie ma przecież żadnej gwarancji, że doświadczy on iluminacji podobnej do tej, która była udziałem More’a.

Z perspektywy współczesnej większe nadzieje należy wiązać z argumentami sformułowanymi przez More’a na płaszczyźnie filozofii naturalnej. Wydaje się, że najistotniejsze z nich to próba powiązania substancji duchowej z materialną poprzez przypisanie tej pierwszej cechy rozciągłości oraz koncepcja Ducha Natury, która miała posłużyć More’owi do wykazania konieczności istnienia Boga, kierującego procesami zachodzącymi w materii za pośrednictwem tego specjalnego wysłannika (*Vicarious Power of God*). Choć, biorąc pod uwagę ówczesny stan wiedzy, nie można ocenić wysiłków podejmowanych na tym polu przez More’a całkowicie negatywnie, to jednak późniejszy rozwój nauk ścisłych sprawił, że dziś głoszone przez niego teorie nie mogą brzmieć przekonująco. Choć powiązanie przez More’a pojęcia Boga z pojęciem przestrzeni wywarło najprawdopodobniej wpływ na sformułowanie przez Newtona koncepcji absolutnej przestrzeni, a być może również na określenie jej jako *sensorium* Boga, to jednak z punktu widzenia zarówno fizyki, jak i apologetyki chrześcijańskiej idee te należą dziś do przeszłości. Podobnie należy ocenić zagadnienie rozciągłości bytów duchowych: owszem, posługujemy się współcześnie w fizyce pojęciem pola (co może stanowić pewną analogię dla obecności ducha w świecie materialnym), ale przecież nie wiążemy go z działaniem Boga

w przyrodzie. I wreszcie Duch Natury, koncepcja powiązana ściśle z metafizyką gradacyjną i ówczesnym przekonaniem o całkowitej bierności materii nie może posłużyć dziś do wykazywania istnienia siły wyższej, będącej Stwórcą świata i kierującej jego działaniem.

Trudno wyrokować, w jakim stopniu proponowana przez More'a racjonalizacja służy rodzeniu się czy umacnianiu wiary poszczególnych ludzi, można jednak prześledzić rozwój sporów teologicznych i ich konsekwencji po jego śmierci. Można argumentować, że wbrew intencjom filozofa z Cambridge i innych zwolenników ówczesnej teologii racjonalnej spory dotyczące natury bytów duchowych, a więc i Boga, choć miały prowadzić do wykazania zgodności wiary z rozumem, nie prowadziły do umocnienia się przekonań religijnych. Wręcz przeciwnie, spory te zaowocowały bowiem teoriami wzajemnie się wykluczającymi. Można tu wskazać na kartezjańską koncepcję Boga, zgodnie z którą oddaje się cześć „czystemu duchowi, czystemu bytowi myślącemu, pozbawionemu rozciągłości czy wymiarów” i koncepcję głoszoną przez More'a, gdzie cześć oddaje się „bytowi nieskończenie rozciągłemu, który jest nieskończenie długi, szeroki i głęboki, [...] który przenika wszystkie rzeczy i miejsca”. Sprzyjało to formułowaniu antyreligijnych argumentów ateistycznych, wskazujących przede wszystkim na niespójność teizmu. Jeśli analizy te są trafne, to wysiłek teologów racjonalizujących wiarę miałby prowadzić do umacniania ateizmu, a Henry More odegrałby w tym procesie istotną rolę. Niezależnie od intencji filozofa jego idee żyją własnym życiem.

Pomijając zagadnienie wpływu filozofii Henry'ego More'a na późniejsze dyskusje teologiczne i obronę tez religijnych, trzeba podkreślić, że stanowi ona bardzo ciekawy przykład łączenia filozofii starożytnej i renesansowej z rodzącymi się ówczesnie nowożytnymi sposobami badania świata. Jest pewnego rodzaju łącznikiem, pozwalającym lepiej zrozumieć zachodzące w tamtej epoce przemiany intelektualne i duchowe, które zaowocowały wyłonieniem się nowoczesnego podejścia zarówno do życia religijnego, jak i filozofii. Poglądy More'a uświadamiają bowiem z wielką siłą, jak głęboki wpływ na życie siedemnastowiecznej Anglii miały spory związane z wyznawaniem wtedy powszechnie chrześcijaństwem, jak motywy *stricte* religijne owocowały ideami z zakresu filozofii czy nauki. Jednocześnie More i inni platonicy z Cambridge przyczynili się do takiej ewolucji poglądów teologicznych, która sprzyjała postawom indywidualistycznym, przykładającym większą wagę do osobistego przeżywania wiary niż posłuszeństwa oficjalnym dogmatom.

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

Pracę naukową prowadzę w ramach więcej niż jednej uczelni czy instytucji naukowej. Doktorat napisałem i obroniłem na Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i ta uczelnia organizowała Podyplomowe Studia Filozoficzne w Łodzi, w ramach których prowadziłem zajęcia z historii filozofii. Podjąłem wieloletnią współpracę z Instytutem Filozofii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. W jej ramach prowadziłem badania naukowe, których rezultaty przedstawiałem w publikacjach oraz na międzynarodowych konferencjach i warsztatach naukowych poświęconych nowożytnej filozofii brytyjskiej. Przede wszystkim w ramach tej współpracy biorę udział w realizacji projektu (nr 22H 18 0172 87) „Filozofia brytyjska XVII i XVIII wieku”, kierowanego przez prof. Adama Grzelińskiego (UMK). Współpraca ta obejmuje również działalność edytorską i translatorską, której owocem jest tom: George Berkeley, *Eseje z „The Guardian” oraz kazania*, przekład A. Grzeliński, D. Kucharski, M. Kwiecińska-Zdrenka, M. Łagosz, M. Szymańska-Lewoszewska, M. Śliwa, wprowadzenie i redakcja naukowa A. Grzeliński, D. Kucharski, M. Szymańska-Lewoszewska, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2020. Działalność naukową prowadzę także w ramach “European Society for the Study of Science and Theology” (esssat.eu), w którym od 2016 roku jestem członkiem Zarządu. ESSSAT projektuje i organizuje w cyklu dwuletnim międzynarodowe konferencje poświęcone tematyce wzajemnych relacji między nauką i teologią, biorę w nich regularnie udział od 2014 roku, a jedną współorganizowałem: XVI. Międzynarodowa Konferencja Naukowa „Are We Special” organizowana przez „European Society for the Study of Science and Theology”, WSD Łódź - UKSW Warszawa, 26.04 -01.05 2016. Uczestniczę w pracach Zarządu związanych z bieżącą działalnością Stowarzyszenia oraz przygotowaniem wspomnianych konferencji, co pociąga za sobą współpracę z pracownikami zagranicznych ośrodków naukowych, m.in. Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, University of Edinburgh, University of Tartu. ESSSAT wydaje również dwa periodyki naukowe *Studies in Science and Theology*. *Biennial Yearbook of the European Society for the Study of Science and Theology* oraz *Issues in Science and Religion. Publications of the European Society for the Study of Science and Theology*, w pierwszym z nich opublikowałem artykuł *God’s Presence and Activity in the Natural World: The Neoplatonic Tradition within Modern Natural Philosophy in Great Britain*

(SSTh 17 (2019-2020)). Osobną formę współpracy z innymi ośrodkami naukowymi stanowi działalność dydaktyczna, z czym związana jest praca naukowa. Prowadzę zajęcia w łódzkim Wyższym Seminarium Duchownym oraz na Instytucie Teologicznym w Łodzi, afiliowanych do Akademii Teologicznej w Warszawie (dawniej: Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie), obejmujące wykłady z historii filozofii, wstępu do filozofii, filozofii Boga, filozofii bytu i teorii poznania.

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

6.1 Praca dydaktyczna

Od roku 2002 prowadziłem następujące zajęcia dydaktyczne na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej i Wydziale Teologicznym UKSW oraz Akademii Teologicznej w Warszawie (dawniej: Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie):

- (1) Wykłady kursoryczne: „Historia filozofii”, „Antropologia filozoficzna”, „Wstęp do filozofii”, „Filozofia Boga”, „Filozofia bytu”, „Teoria poznania”, „Filozofia nauki”, „Historia filozofii przyrody i przyrodoznawstwa”
- (2) Ćwiczenia: „Ćwiczenia z historii filozofii”, „Ćwiczenia z filozofii przyrody”, „Ćwiczenia z filozofii nauki”
- (3) Seminaria: „Seminarium przedmiotowe z filozofii nauki”, „Seminarium magisterskie z historii filozofii”, „Seminarium licencjackie z historii filozofii”
- (4) Wykłady monograficzne: „Współczesne kierunki filozoficzne”, „Realizm bezpośredni w ujęciu Thomasa Reida”, „Realizm bezpośredni w ujęciu George’a Berkeley’a”, „Wybrane zagadnienia z historii nauki”, „Źródła filozofii immaterialistycznej George’a Berkeley’a”, „Tradycja platońska w nowożytnej filozofii brytyjskiej”, „Teologiczny kontekst racjonalizacji religii w siedemnastowiecznej Anglii”, „Polish Brethrens’ Ideas Influence on the Philosophical Debate in 17th Century England”, „Christian Knorr von Rosenroth. Cabbala and Philosophy in the 17th Century”
- (5) Translatoria: „Translatorium z języka angielskiego”
- (6) Jestem promotorem 2 prac magisterskich, recenzowałem 4 prace licencjackie

6.2 Praca organizacyjna

Od roku 2002 pełniłem następujące funkcje:

- w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi

(1) 2002-2011 Prorektor Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi,

(2) 2002-2011 dyrektor biblioteki WSD w Łodzi,

(3) 2002-2011 członek zespołu redakcyjnego Łódzkich Studiów Teologicznych,

- na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie

(4) 2011-2012 członek Wydziałowej (WFCh UKSW) Komisji ds. Efektów Kształcenia,

(5) 2011-2016 Przewodniczący Wydziałowej Komisji Wyborczej WFCh UKSW,

(6) 2016- Zastępca Przewodniczącego Wydziałowej Komisji Wyborczej WFCh UKSW,

(7) 2013-2019 p/o Kierownika Katedry Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej WFCh UKSW,

(8) 2013-2016 planista Instytutu Filozofii UKSW,

(9) 2015- Pełnomocnik Dziekana ds. administracyjnych dla Studiów Doktoranckich WFCh UKSW,

(10) 2015-2019 członek Komisji Dydaktycznej Studiów Doktoranckich WFCh UKSW oraz Komisji Stypendialnej Studiów Doktoranckich WFCh UKSW (stypendia socjalne),

(11) 2016- członek Zarządu "European Society for the Study of Science and Theology",

(12) 2020- Sekretarz Redakcji "Studia Philosophiae Christianae",

(13) Współorganizacja następujących konferencji naukowych:

(a) Sesja naukowa współorganizowana przez WSD w Łodzi i Instytut Pamięci Narodowej nt. *Kościół Rzymskokatolicki w Łódzkiem w okresie duszpasterzowania biskupa Michała Klepacza (1947 – 1967)*. 12-13.05.2004,

(b) Zorganizowane wspólnie przez WSD, Wyższą Szkołę Informatyki w Łodzi oraz Politechnikę Poznańską X Seminarium Problemowe Wirtualnej Organizacji Działań nt. *Etyka współdziałania i nauczanie w społeczeństwie informacyjnym*. 15-16.12.2005,

(c) Sympozjum współorganizowane przez WSD i Sekcję Psychologii przy Komisji Nauki Wiary Konferencji Episkopatu Polski nt. *Psychologiczno-pastoralne aspekty małżeństwa i rodziny*. 18-19.09.2006;

(d) Sesja naukowa organizowana przez WSD w Łodzi nt. *Oblicza Tradycji*. 07.11.2009;

(e) Sympozjum poświęcone pamięci Księdza Profesora Szczepana W. Ślagi w 15. rocznicę śmierci. 03.12.2010 (Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi);

(f) XIII. Seminarium problemowe Wirtualnej Organizacji Działań nt. Organizacja działań kooperacyjnych w społecznościach informacyjnych. 08-09.04.2011 (Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi),

(g) Konferencja naukowa „Współczesne kontrowersje wokół duszy” organizowana przez Instytut Filozofii – Sekcja Filozofii Przyrody UKSW. 11.05.2011,

(h) Ogólnopolska Konferencja Naukowa „Nowożytny Paradygmat Naukowy – Źródła, Przemiany i Konsekwencje” organizowana przez Katedrę Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej WFCh UKSW w Warszawie, 09.12.2015,

(i) XVI. Międzynarodowa Konferencja Naukowa „Are We Special” organizowana przez „European Society for the Study of Science and Theology”, WSD Łódź - UKSW Warszawa, 26.04 -01.05. 2016.

6.3 Popularyzacja nauki

W latach 2002-2011 byłem przedstawicielem Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi w Komitecie organizacyjnym Łódzkiego Festiwalu Nauki, Techniki i Sztuki.