

# Mariusz Wojewoda

---

## Etyka wobec naturalistycznej i religijnej interpretacji świata

---

Folia Philosophica 25, 201-222

---

2007

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Mariusz Wojewoda

## Etyka wobec naturalistycznej i religijnej interpretacji świata

Naturalizm w ogólnym znaczeniu jest pewną postacią monizmu; jako taki, wiąże się z postulatem, aby wszystkie stany lub zjawiska, także psychiczne i kulturowe, wyjaśniać w ramach przyrody, bez odwoływania się do sfery ducha czy transcendencji. Często wiąże się z nastawieniem antymetafizycznym i bywa, że łączony jest z takimi stanowiskami, jak: materializm, fizykalizm, scjentyzm. W szczególnej postaci odnosi się do etyki, dyscyplin humanistycznych i społecznych, które przyjmują redukcijną koncepcję człowieka jako istoty zmysłowej, a sfera psychiki i relacji międzyludzkich jest traktowana jako pochodna tego, co zmysłowe<sup>1</sup>. Naturalistyczna interpretacja świata pojawiła się w kulturze nowożytnej wraz z paradygmatem naukowości, który pozwalał na rozstrzygnięcie tego, co należy uważać za właściwy przedmiot wiedzy. W tym czasie wzorem dla innych dyscyplin stają się nauki przyrodnicze, opierające się na metodzie eksperymentalnej (F. Bacon), bądź nauki ścisłe (R. Descartes), z kolei oparte na metodzie odwołującej się do intuicji intelektualnej i dedukcji. Przyjęcie metody miało dwie konsekwencje:

1) uwyrażniało przedmiot badań, wyróżniając go z wielości zjawisk i zdarzeń;

2) prowadziło do redukcji (odrzućenia) tego, co wychodziło poza zakres możliwego badania.

---

<sup>1</sup> Por.: J. Herbut: *Naturalizm*. W: *Leksykon filozofii klasycznej*. Red. J. Herbut. Lublin 1997, s. 379 i nast.

Przyjęcie metody wyznaczało ponadto linię demarkacyjną między wiedzą a pseudowiedzą; to, o czym nie można było zdobyć wiedzy pewnej i prawdziwej, mogło stanowić co najwyżej element wiedzy pozornej, składającej się z pseudozdań. Dogmatyczna wierność metodzie prowadziła niekiedy do zakwestionowania naukowości twierdzeń metafizyki, etyki normatywnej i psychologii (z wyjątkiem psychologii behawioralnej), a także twierdzeń religijnych<sup>2</sup>. Przyrodoznawczy naturalizm wiązał się z tendencją do tłumaczenia zjawisk religijnych bez odwoływania się do sfery transcendencji. Widziano w nich nieświadomioną formę pragnień zmysłowych (S. Freud), sposób poszukiwania doskonałej postaci człowieczeństwa (L. Feuerbach) lub wizji idealnego porządku społecznego (K. Marks). W schyłku XIX wieku i na początku wieku XX naturalizm uważano za typowy wyraz światopoglądu wykształconego przedstawiciela kultury Zachodu<sup>3</sup>. Sceptycyzm religijny rozpatrywany przez średniowiecznych filozofów jako logiczna możliwość stał się typowym zjawiskiem kulturowym, wpływającym na ludzkie postawy i poglądy.

Etyka normatywna ogrywa kluczowe znaczenie w myśleniu etycznym, jako taka zależy od przyjętych wcześniej „presupozycji absolutnych” (określenia *absolute presupposition* użył po raz pierwszy R. Collingwood, anglosaski neoheglista żyjący na przełomie XIX i XX wieku)<sup>4</sup>, co oznacza, że opiera się na założeniach metafizycznych, teistycznych, aksjologicznych bądź antropologicznych. Jednym z możliwych zadań, przed jakimi stoi filozofia religii, jest badanie źródeł etyki pod kątem przyjmowanych przez nią założeń teistycznych, czy szerzej: religijnych. W odróżnieniu od teologii filozoficzne badanie religii charakteryzuje się tym, że odwołuje się do racji przyrodzonych (rozumowych, wolitywnych, uczuciowych), a nie do objawienia. Przedmiot jej zainteresowania stanowi religia ujęta w aspekcie pytania o istotę religii, o warunki antropologicznego otwarcia człowieka na

<sup>2</sup> Por.: S. Wszolek: *Wprowadzenie do filozofii religii*. Kraków 2004, s. 11; P. Hazard: *Mysł europejska w XVIII wieku. Od Monteskiusza do Lesinga*. Warszawa 1972, s. 154.

<sup>3</sup> W literaturze przedmiotu można znaleźć kilka opracowań na temat redukcjonizmu w badaniach religii. J.A. Kłoczowski wprowadził podział na redukcjonizm ontyczny, w którym neguje się istnienie Boga i sprowadza się ludzkie pragnienia religijne do czegoś — wydaje się — podstawowego, oraz redukcjonizm epistemologiczny, który neguje możliwość wydawania sądów poznawczych na temat Boga (reprezentantami takiego stanowiska są B. Spinoza, G.W.F. Hegel, a współcześnie — L. Wittgenstein, K.R. Popper, H. Albert. Por.: J.A. Kłoczowski: *Między wspólnotą a samotnością*. Tarnów 1997, s. 21—41.

<sup>4</sup> R. Collingwood: *The Idea of History*. Oxford 1961, s. 213; por.: J. Zdybel: *Filozofia Robina George'a Collingwooda*. Lublin 1997, s. 96—99.

sferę *sacrum* oraz badanie określonych fenomenów życia religijnego. Jedna z definicji mówi, że „filozofia religii zajmuje się interpretacjami świata, sposobami orientacji człowieka, systemami wartości i formami życia, którym przypisujemy w potocznym użyciu orzecznik »religijne«. [...] Analizuje poszczególne elementy religijnych interpretacji świata za pomocą metod odpowiednich dyscyplin naukowych, czyli antropologii kultury, historii kultury, logicznej analizy języka, socjologii kultury, teorii komunikacji i psychologii społecznej”<sup>5</sup>. Wśród wielu zadań, które stawia współczesna filozofia religii, jest krytyka naturalistycznej interpretacji świata i zestawienie jej z interpretacją religijną. Tego typu analizy mogą się okazać przydatne etyce normatywnej.

Dwudziestowieczna filozofia religii jest uprawiana w dwóch obszarach geograficznych: kontynentalnym i anglosaskim, co w pewnym sensie stanowi konsekwencję innego sposobu rozumienia samej filozofii w obu tych kręgach kulturowych. W tym pierwszym filozofię religii uprawia się zgodnie z metodą spekulatywną (J.B. Lotz), transcendentálną (H. Cohen), fenomenologiczną (M. Scheler), hermeneutyczną (P. Ricoeur) lub z pozycji socjologicznych (E. Durkheim, E. Bloch), psychologicznych (E. Fromm), bądź też zgodnie z zasadami tradycyjnej metafizyki (Z. Zdybicka). Natomiast ten drugi zazwyczaj wiązany bywa z filozofią analityczną, chociaż w ostatnich latach można zaobserwować, że anglosaska filozofia religii wychodzi poza rozstrzygnięcia czysto lingwistyczne i otwiera się także na pewne elementy filozofii kontynentalnej, między innymi hermeneutykę, antropologię kultury, historię kultury. Do tej grupy należy spore grono filozofów, którzy odgrywają istotną rolę w dyskusjach wychodzących znacznie poza obszar filozofii religii (W. Alston, R.B. Braithwaite, I.G. Barbour, R.M. Hare, J.H. Hick, A. MacIntyre, A. Plantinga, I.T. Ramsey, Ch. Taylor, R. Swinburne, J.C. Wisdom)<sup>6</sup>. W niniejszym artykule chciałbym przedstawić koncepcje filozofii religii w kontekście prób uprawomocnienia etyki normatywnej w ujęciu J.H. Hicka, R. Braithwaite’a i A. MacIntyre’a.

<sup>5</sup> Por.: A. Grabner-Haider: *Kritische Religionsphilosophie. Europäische und ausereuropäische Kulturen*. Köln 1993, s. 7 i nast.; cyt. za: A. Bronk: *Nauka wobec religii*. Lublin 1996, s. 138. Różne sposoby definiowania filozofii religii przedstawia także Zofia Zdybicka: *Filozofia religii*. W: *Encyklopedia katolicka*. Red. L. Bieńkowski i inni. T. 5. Lublin 1989, s. 264–268.

<sup>6</sup> Por.: A. Bronk: *Nauka wobec religii...*, s. 147.

## Dwa modele interpretacji religii

Zdaniem J. Hicka, zjawisko religii może być interpretowane na dwa sposoby: religijny i naturalistyczny. W ramach opcji naturalistycznej można dodatkowo oddzielić dwa aspekty rozumienia religii: negatywny i pozytywny. Rozdzielenie to ma istotne znaczenie ze względu na sposób, w jaki ustalimy relację między religią a nauką: czy na zasadzie konfliktu, obojętnego współistnienia dwóch różnych sposobów rozumienia świata, czy uzupełniania<sup>7</sup>. W artykułach pisanych w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych J. Hick uważał, że centralnym problemem, przed którym stoi filozofia religii, jest uzasadnienie sensowności wypowiedzi religijnych. Nauka o religii (religiach) ma uwzględniać aspekt deskryptywny (naturalistyczny), a także aspekt rozumienia człowieka i świata, w którym jest miejsce na transcendencję. W tym znaczeniu zadaniem filozofii religii byłoby pośredniczenie w dialogu między myśleniem religijnym i naukowym. Przygodność ludzkiego sposobu poznania skazuje nas na pewną arbitralność wydawanych twierdzeń, tą arbitralnością są obciążone także teorie naukowe. Postawa dogmatyczna (w sensie pozareligijnym) polega na przyjmowaniu tych założeń bezkrytycznie lub na ich niedostrzeganiu. Konstruktywny spór pomiędzy zwolennikami opcji naturalistycznej i religijnej jest możliwy przy założeniu postawy dialogicznej i elementarnej otwartości na racje strony przeciwnej. Można jednak uznać, że przewaga jednej ze stron sporu polega na tym, że ma ona większe zdolności interpretacyjne od strony drugiej, co pozwala na zrozumienie własnego stanowiska oraz dostrzeżenie zalet argumentacyjnych drugiej strony.

W jednej z ostatnich prac *An Interpretation of Religion* Hick twierdził, że naturalistyczną opcję interpretacji zjawisk religijnych można podzielić na dwa typy rozstrzygnięć:

1) o s t a t e c z n e (*ultimate issues*), prowadzące do redukcjonizmu ontycznego, czyli całkowitego zanegowania istnienia rzeczywistości transcendentnej, zgodnie z którym religię traktuje się jako fikcję mentalną — wytwór ludzkiej wyobraźni;

---

<sup>7</sup> Por.: I.G. Barbour: *Jak układają się stosunki między nauką a teologią?* W: *Refleksje na rozdrożu. Wybór tekstów z pogranicza wiedzy i wiary*. Red. S. Wszołek. Tarnów 2000, s. 29–75.

2) przedostateczne (*penultimate iusseus*), czyli takie, które mogą być zaakceptowane w ramach religijnej interpretacji rzeczywistości<sup>8</sup>.

Opcję naturalistyczną w aspekcie ostatecznym można scharakteryzować w następujący sposób:

1. Ontologiczny monizm: nie ma niczego innego poza fizycznym wszechświatem, wliczając w to świadomość ludzką, dlatego można go opisać za pomocą praw fizyki i chemii (materializm). Materialista wierzy, że wszystkie nieznanne do tej pory zjawiska zostaną ostatecznie wyjaśnione przez opis działania jego materialnych składników, które są jedynymi działającymi przyczynami we wszechświecie. W tym ujęciu rzeczywistość przyrodnicza nie została stworzona przez boski *Logos*.

2. Monistyczna koncepcja człowieka: gatunek ludzki to ukształtowana w procesie ewolucji postać życia zwierzęcego. Naturalny koniec indywidualnego istnienia wyznacza biologiczna śmierć. Człowiek jest zwierzęciem myślącym, wrażliwym na wartości poznawcze, moralne i estetyczne, zdolnym do tworzenia religijnych i etycznych ideałów. Potrafimy przewycięzać nasze zwierzęce reakcje i wznosić się na poziom działania nie związanego z przedłużeniem własnego istnienia lub istnienia gatunku, potrafimy postępować bezinteresownie — wykształcić w sobie wrażliwość emocjonalną na potrzeby innych. Dzięki zdolności przekraczania granic wyznaczonych przez biologiczną naturę projektujemy wartości i umieszczamy je w sferze ponadludzkiej (boskiej).

3. Redukcjonizm ontyczny: supranaturalne byty, o których mówią religie, są ideami naszego umysłu. Przedmiot doświadczenia i myślenia religijnego sam w sobie nie istnieje i jest nieświadomioną w pełni postacią pragnień zmysłowych. Dzięki zdolności krytycznego myślenia możemy odrzucić sakralny kontekst jako historyczne tło istnienia wartości i źródło postaw etycznych, a zachować wartości i zasady jako takie. W epoce postreligijnej symboliczny język mitów traktuje się jako poszukiwanie nowego wymiaru życia duchowego, uzdolniający nas go przekraczania krępujących ograniczeń własnej skończoności na drodze ku samorealizacji.

Zarzut, jaki Hick stawia naturalizmowi w wersji skrajnej (ostatecznej), polega na skupieniu się jedynie na pewnym aspekcie zjawisk religijnych i sformułowaniu na tej podstawie wniosków natury ogólnej. W ujęciu tradycyjnym religia stanowi pozytywne wyzwanie

---

<sup>8</sup> Por.: J. Hick: *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*. New Haven 1989, s. 204—208.

duchowe dla ludzkości, wyznacza standardy moralnego rozwoju, afirmujące człowieczeństwo w każdym z nas. Nawet jeżeli realizacja siebie nie jest możliwa do osiągnięcia w ramach jednego skończonego życia, to pozostaje nadzieja osiągnięcia jej w wymiarze eschatologicznym. Opis obecnego stanu ludzkości zawiera elementy pesymistyczne: poczucie winy, osamotnienie, moralną niedoskonałość, ale podpowiada także sposoby przewyciężenia tego stanu. Dzieje się to dzięki otwarciu się osoby ludzkiej na działanie mocy Boskiej. Czysto naturalistyczny opis kondycji ludzkiej eksponuje jedynie jej negatywny aspekt — braki i niedoskonałości, oraz zaleca, aby radzić sobie z nimi indywidualnie. „Boskie” ideały, do których człowiek zmierza, są dla niego nieosiągalne<sup>9</sup>. Udoskonalenie świata, podniesienie jakości ludzkiego życia na wyższy poziom staną się możliwe wtedy, kiedy przedmiotem afirmacji nie będą abstrakcyjne ideały społeczne ani humanistyczna idea samodoskonalenia, lecz Transcendentalny Absolut, który jest nośnikiem tych wartości. Racje za przyjęciem wartości mają psychologiczne źródło w sferze rozumu, ale także w sferze emocji, ponieważ religia w tradycyjnej postaci lub systemy *quasi-religijne* odwołują do obu tych ludzkich zdolności.

Z porównania naturalistycznego i religijnego modelu interpretacji religii wynika, że „Obie opcje mają zdolność interpretacyjną do tłumaczenia zjawisk religijnych, wybierając jeden z jego aspektów, który potwierdza wcześniej przyjętą tezę — teistyczną bądź jej przeciwną, czyli naturalistyczną”<sup>10</sup>. Wiele zależy od wcześniej przyjętych założeń, które warunkują proces interpretacji, każde z tych rozwiązań ma podobną wagę intelektualnego prawdopodobieństwa. Z punktu widzenia monizmu epistemologicznego rozstrzygnięcie, która z interpretacji jest właściwa, nie jest możliwe. Naturalistyczny monista będzie szukał argumentów na rzecz ukazania „błędu” poznawczego, na którym opiera się religijna interpretacja świata, natomiast teistyczny monista uzna naukowy naturalizm za radykalną formę redukcjonizmu, wynikającą z wcześniej przyjętego założenia,

<sup>9</sup> Hick twierdził, że w jednym aspekcie zachodzi analogia między naturalistycznym podejściem do religii i koncepcją predestynacji w nurcie augustyńsko-kalwińskim. Sztywny podział na zbawionych i potępionych sprawia, że obawa przed odrzuceniem przez Boga, na początku życia, może popychać do religijnej i moralnej bierności. Skoro możliwość zbawienia/wyzwolenia przysługuje wszystkim ludziom, bez konieczności spełniania jakichś warunków wstępnych czy zasług, to trudno na tej podstawie uzasadnić czynną postawę na rzecz urzeczywistniania „boskiego” ładu w świecie. Por.: J. Hick: *An Interpretation of Religion...*, s. 208; I d e m: *Disputed Questions in Theology and Philosophy of Religion*. New Haven 1993, s. 12.

<sup>10</sup> J. Hick: *An Interpretation of Religion...*, s. 122; I d e m: *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion...*, s. 16.

które w tym wypadku zawęża perspektywę badań, zamiast ją otwierać. Hick uważał, że w kontekście współczesnych polemik między naturalistyczną i religijną interpretacją świata należy przyjąć stanowisko pluralizmu epistemologicznego. Zaproponowana przezeń koncepcja pluralizmu jest najbliższa teorii Jamesa<sup>11</sup>. Jeżeli odczytujemy relację między naturalistyczną i religijną interpretacją rzeczywistości jako spór o właściwe tłumaczenie tych samych zjawisk, to należy rozstrzygnąć, który z nich jest prawdziwy, a który fałszywy. Roszczenie do prawdziwości jednej z opcji prowadzi do nieuchronnego napięcia, zwłaszcza jeżeli opcje nawzajem się wykluczają. Podobną barierę stanowi w dialogu przekonanie o prawdziwości i niepodważalności określonej doktryny religijnej w relacji do innych doktryn. Ograniczenie roszczenia do formułowania ostatecznych rozstrzygnięć na temat pewności formułowanych sądów pozwala uniknąć konfliktów między konkurującymi opcjami — naturalistyczną i religijną<sup>12</sup>.

Przyjęcie stanowiska pluralizmu epistemologicznego pozwala na życzliwsze potraktowanie argumentów strony przeciwnej. Pluralizm w tym wypadku jest warunkiem włączenia koncepcji dialogu do re-

---

<sup>11</sup> I.G. Barbour, mówiąc o relacji między nauką i teologią, wyznaczył cztery możliwe stanowiska: konflikt, niezależność, dialog, integrację. J. Hick pisał o relacji między opcją naturalistyczną i opcją religijną, ale zasadniczy sens tej relacji jest podobny. Stanowisko Hicka można by określić jako niezależność z wyraźnym ukierunkowaniem na dialog. Por.: I.G. Barbour: *Ways of Relating Science and Theology*. In: R.J. Russell, W.R. Stoeger, G.V. Coyne: *Physics, Philosophy and Theology: A Common Quest for Understanding*. Vatican City State 1988, s. 21—48. Polskie tłum.: S. Wszolek: *Jak układają się stosunki między nauką a teologią*. Tarnów 2000, s. 29—75; J. Hick: *An Interpretation of Religion...*, s. 129.

<sup>12</sup> Na różnice między religijnym i naturalistycznym (naukowym) opisem świata zwrócił uwagę Wolfhatr Pannenberg. Pannenberg twierdził, że religijna interpretacja świata mówi o rzeczywistości, rozumiejąc ją jako całość, dla naturalisty zaś rzeczywistość to proces, który podlega określonym zmianom. Nie sposób mówić o prawach w religii czy teologii w takim sensie, jak mówi się o prawach w nauce. Naukowca przyrodnika interesuje przewidywalność zjawisk, natomiast filozof religii skupia uwagę na doświadczeniach religijnych, które są wydarzeniami wyjątkowymi w świecie przyrody. W każdej dyscyplinie można wskazać zagadnienia graniczne, o które pytamy, ale nie spodziewamy się uzyskać ostatecznej odpowiedzi. Filozof religii dąży do tego, aby odpowiedzieć na pytania graniczne, którymi nauka się nie zajmuje. W nauce granice wyznaczone są warunkami początkowymi lub podstawami ontologicznymi. Poznanie naukowe przyjmuje bezstronny opis badanych zjawisk, w odróżnieniu od niego poznanie religijne prowadzi do zmiany sposobu życia i przyjęcia określonej postawy etycznej. Niemniej praca naukowca, podobnie jak człowieka religijnego, może się charakteryzować pasją i szczególnym podziwem dla rzeczywistości. Naukowiec podziwia porządek wpisany w świat natury, człowiek wierzący wypełniony jest wdzięcznością i czcią dla Stwórcy świata. Por.: W. Pannenberg: *Theology and the Philosophy of Science*. Philadelphia 1976, s. 132 i nast.



fleksji nad relacją między różnymi niewspółmiernymi sposobami rozumienia rzeczywistości. Postawa religijna cechująca się niechętnym nastawieniem do nauki skazuje się na intelektualną prowincjonalność, której przejawem jest sentymentalizm, hermetyzm, skłonność do fundamentalizmu. Argumentacja naturalistyczna może być użyteczna w religijnej interpretacji świata pod warunkiem, że przyjmie się jej wersję umiarkowaną, a nie ostateczną (monistyczną). W przedostatecznym rozumieniu religii akcent pada na szukanie racji uzasadniających koegzystencję naukowego i religijnego obrazu świata, dominuje nastawienie na dialog. Stanowisko przedostateczne można określić jako redukcjonizm w wersji słabej, a jego charakterystycznymi aspektami są<sup>13</sup>:

1. Wyeksponowanie etycznego wymiaru religii. Efekty życia religijnego, takie jak: miłość bliźniego, ogólna życzliwość dla innych, czyistość intencji w postępowaniu, są dobre same w sobie, bez względu na to, czy mają religijną konotację. Człowiek przyjmujący religijny pogląd na świat będzie uważał, że jest to jego odpowiedź na spotkanie z Rzeczywistością Ostateczną, natomiast redukcjonista w wersji słabej będzie je traktował jako wyraz ludzkich zdolności wyrażonych w formie symbolicznej. Postawa etyczna będzie towarzyszyła postawie religijnej („zamiar postępowania konstytuuje ludzkie przekonania religijne”). Wierność etycznemu modelowi życia jest zewnętrznym — sprawdzalnym kryterium sensowności twierdzeń religijnych. Dotyczy to w takim samym stopniu chrześcijaństwa, jak i wszystkich wielkich religii świata (hinduizm, buddyzm, judaizm, islam).

2. Umiarkowany relatywizm kulturowy w badaniu zjawisk religijnych — formy wierzeń religijnych, i opis tego, co Boskie, jest uwarunkowany językowo i kulturowo. Hick podał przykład tradycji semickiej, w której obraz Boga — mężczyzny i ojca, jest odbiciem patriarchalnego modelu społeczeństwa. Stanowisko umiarkowanego relatywizmu kulturowego jest użyteczne do interpretacji symboli religijnych i określonych fenomenów religijnych jako wpisanych w określoną kulturę.

3. Odczytanie koncepcji „nawrócenia” czy jak to określił W. James, „powtórnego narodzenia” w kontekście psychologicznym. „Nawrócenie” w sensie psychologicznym oznacza zmianę sposobu rozumienia zdarzeń i zjawisk — te same sytuacje przed „mawróceniem” i po „nawróceniu” mogą być odczytywane w odmienny sposób. J.H. Randall, jeden z filozofów analitycznych, dostrzegł w tym podobieństwo mię-

---

<sup>13</sup> Por.: J. Hick: *An Interpretation of Religion...*, s. 201—204; G. Chrzano-w-ski: *Zbawienie poza Kościołem. Filozofia pluralizmu religijnego Johna Hicka*. Poznań 2005, s. 128—132.

dzy religijnym i estetycznym postrzeganiem świata. Na poziomie psychologicznym „nawrócenie” polega na wyrobieniu nowego typu wrażliwości, dzięki której rzeczywistość jest postrzegana przez pryzmat podmiotowej kategorii „wzniosłości”. Prorocy i święci otwierają nas na nowe sposoby przeżywania świata. Przy czym dla J.H. Randaalla „boskość” jest jedynie uwzniosłym aspektem świata naturalnego<sup>14</sup>. Tego typu przemiana świadomości ma być ważnym aspektem doświadczenia mistycznego, pojawia się między innymi w buddyzmie mahajany, judaizmie, chrześcijaństwie, islamie. W odróżnieniu od tego, co mówi J.H. Rana dall, dla mistyka doświadczenie obecności Boga w świecie jest doświadczeniem czegoś realnego, a przemiana świadomości temu doświadczeniu towarzyszy.

4. Szacunek dla autonomii ludzkiej woli. Etykę religijną traktowano jako postać etyki heteronomicznej, w której o regułach działania decydują przykazania Boże, narzucone jednostce w postaci zewnętrznych nakazów. Jeden ze współczesnych myślicieli Don Cupitt, badający religijne tło teorii etycznych, twierdził, że użycie orzeczników „dobry”/„zły” w gruncie rzeczy nie zależy od zewnętrznych wobec nas nakazów i zakazów. Autonomia moralna osoby oznacza, że moralna ocena czynu nie może się opierać na zdaniu zewnętrznego wobec nas nakazodawcy, ale wynika z rozumu. Rozum praktyczny wyposażony w „boskie kompetencje” jest w stanie stworzyć uniwersalne prawo etyczne. Don Cupitt powtarza dalej za Kantem, że moralna motywacja, rozumiana we właściwym sensie, nie może wynikać ze strachu przed Boską karą czy z oczekiwania na „niebiańską” nagrodę. Uzasadniony byłby nawet sprzeciw wobec Boskich nakazów, jeżeli prowadziłyby do czynów egoistycznych, niesprawiedliwych, nieuczciwych. Współcześnie akceptacja praw autonomii prowadzi do postulatu autonomii w wyborze tradycji religijnej. „Dojrzewanie” do właściwego posługiwania się rozumem prowadzi także do dojrzałości religijnej rozumianej jako praktyka życia duchowego, które wychodzi poza określoną konfesję, a opiera się na naturalnej dla nas potrzebie transcendencji<sup>15</sup>. Zdaniem Don Cupitta, religia nie odnosi się do realnej rzeczywistości bytu Boskiego, ale w znaczeniu podobnym jak w ujęciu L. Feuerbacha, do ludzkiej projekcji idealnego wymiaru ludzkiego życia. Wówczas przedmiotem religijnej afirmacji staje się człowieczeństwo w nas, „Bóg jest upersonifikowaną ludzką potrzebą,

<sup>14</sup> Por.: J.H. Randall Jr: *Symposium: „Are Religious Dogmas Cognitive and Meaningful?”*. „Journal Philosophy”, 51 (5), s. 15—31.

<sup>15</sup> Por.: D. Cupitt: *Only Human*. London 1985, s. 68; J. Hick: *An Interpretation of Religion...*, s. 200; G. Chrzanowski: *Boga życie pośmiertne*. „Znak” 1999, nr 1, s. 160—167.

a jego atrybuty rodzajem projekcji stosownych do tych potrzeb [...] Bóg jako taki jest zbiorem duchowych dyrektyw dotyczących rozwoju tkwiących w każdym z nas możliwości<sup>16</sup>. Koncepcja Don Cupita stanowi przykład antropologicznego rozumienia religii, gdzie wymiar sakralny został całkowicie zredukowany.

Postawę religijną można pogodzić z wymogami szacunku dla prawa wolnego wyboru, tym niemniej należy przyjąć taką jej interpretację, która uwzględnia zarówno podejście antropologiczne, jak i *stricte* religijne. Fenomeny religijne można badać przy użyciu metod stosowanych w naukach humanistycznych, ponieważ doświadczenie religijne stanowi część ludzkiego doświadczenia w ogóle, toteż uprawnione jest badanie tych aspektów ludzkiej skończoności, które stanowią antropologiczne warunki otwarcia człowieka na *sacrum*. W interpretacji religijnej przyjmuje się realne istnienie tegoż *sacrum*, nawet wtedy, gdy brak adekwatnych pojęć do jego nazywania. Poszukiwanie relacji między naukowym i religijnym obrazem świata prowadzi do problemu racjonalności przekonań religijnych. Wiele jest sposobów rozumienia racjonalności, dlatego trudno używać tego terminu bez dodatkowego określenia. W odniesieniu do wypowiedzi religijnych J. Hick przyjmuje termin „racjonalne przeświadczenie” (*rational belief*). Z kolei sam termin „przeświadczenie” lub „przekonanie o czymś” (*belief* — „wiara”) jest częścią myślenia i dotyczy szerszego zakresu niż wiara w sensie *stricte* religijnym (*faith*). Jeżeli przeświadczenie rozumiemy jako zdanie, którego zasadność uznaje się ogólnie (*a proposition believed*), to wtedy mówimy o racjonalnych przeświadczeniach, a jeżeli indywidualnie — to w określonych przypadkach racjonalnych przeświadczeń (*rational believings*).

„Przeświadczenie” cechuje ambiwalencja teoriopoznawcza — można być przekonanym o sensowności jakiejś racji, a mimo to zachować wobec niej chłodny dystans, to znaczy nie włączyć jej w obszar akceptowanego przez siebie obrazu świata. J.H. Newman nazywał taki sposób myślenia o danym zagadnieniu „pojęciowym przeświadczeniem”, które wystarcza do zwykłego opisu zdarzeń i stanowi część zwyczajnej praktyki badawczej naukowca. Inaczej jest w przypadku też religijnych typu „Bóg istnieje” — wtedy samo „pojęciowe przeświadczenie” nie wystarcza i zostaje uzupełnione „realnym przeświadczeniem” (*real assent*), wynika z niego aprobatą tej tezy lub jej odrzucenie. Realne przeświadczenie jest tożsame z wiarą, dlatego

---

<sup>16</sup> D. Cupitt: *Taking Leave of God*. London 1980, s. 85; M. Chałubiński: *Religia jako etyka. Wprowadzenie*. W: E. Fromm: *Psychoanaliza a religia*. Tłum. J. Karłowski. Poznań 2000, s. 5—25.

oprócz uznania prawdziwości danej tezy pociąga za sobą działanie. „Przeświadczenie realne, lub — jak je można nazwać — wiara, samo w sobie nie prowadzi do działania; to obrazy, w których ono żyje, przedstawiają oczywiście konkret i mają władzę konkretną nad uczuciami i namiętnościami, i za ich pomocą pośrednio stają się operatywne”<sup>17</sup>. Ten wpływ praktyczny nie jest niezmienny, nie można na nim polegać jako na czymś koniecznym i na trwałe warunkującym postępowanie. Działanie woli nie jest działaniem wymuszonym przez intelekt, to znaczy, że obecność konkretnych obrazów w intelekcie nie wywołuje z konieczności określonej reakcji w postaci konkretnego działania. Wiara nie wynika z pojęciowego przeświadczenia, ale działa pobudzająco na nasz umysł, odnosi nas nie tylko do tego, co prawdziwe, ale także tego, co godne podziwu, heroiczne, co pobudza do działania i porusza namiętności. Wiara kształtująca postawę i charakter wiąże się z tym, co określamy jako indywidualne i osobiste<sup>18</sup>. Realne przeświadczenie może być także częścią obrazu świata osób akceptujących tezy *quasi*-religijne, czyli takich, które przeniosły religijne nastawienie na określony wytwór ludzkiej kultury: państwo, naród, zmysłową wizję szczęśliwego życia bez wojen i cierpienia.

Rozwijając wątek dotyczący realnego przeświadczenia, Hick pisał: „Przez racjonalne przeświadczenie będziemy rozumieli przeświadczenie, które jest racjonalne dla tego, kto twierdzi, że je żywi, przy danych, jakimi dysponuje. Tego rodzaju przeświadczenia niekoniecznie i nie zawsze są prawdziwe”<sup>19</sup>. Przekonanie o racjonalności nie przesądza kwestii prawdziwości ani fałszywości twierdzeń. Teista może żywić przekonanie o racjonalności głoszonych przez siebie tez, ale to nie oznacza, że spełniają one warunek społecznej komunikowalności. W poznaniu religijnym wymóg pewności jest zachowany pod warunkiem, że uwzględni się rodzaj doświadczeń danej osoby i określony kulturowo schemat interpretacyjny, w którym ona funkcjonuje. To, co jest racjonalne dla teisty, nie musi być racjonalne dla ateisty, dlatego lepiej mówić nie tyle o racjonalnym przeświadczeniu w ogóle, ile o przypadkach racjonalnych przeświadczeń. Prowadzi to do akceptacji pluralizmu epistemologicznego, z którego wynika, że obok siebie mogą funkcjonować różne modele opisu tej samej rzeczywistości. O zasadności przekonań religijnych można rozmawiać z osobą, która ma przeświadczenia podobnego typu. Wprawdzie Hick nie stosował

<sup>17</sup> Por.: J.H. Newman: *Logika wiary*. Tłum. P. Boharczyk. Warszawa 1989, s. 85.

<sup>18</sup> Por. ibidem, s. 86.

<sup>19</sup> J. Hick: *Argumenty za istnieniem Boga*. Tłum. M. Kuniński. Kraków 1994, s. 191.

rozbudowanych narzędzi hermeneutycznych, niemniej uwzględniał dziejowy i kulturowy aspekt wypowiedzi religijnych. Rozumienie świata opiera się na indywidualnym doświadczeniu oraz na uznanym w danej tradycji językowym modelu rozumienia tych doświadczeń. Taki rodzaj doświadczeń przybierał intensywną postać w przypadku wybitnych postaci życia religijnego (założycieli ruchów religijnych, mistyków), a mniejsza jego intensywność cechuje także zwykłych przedstawicieli określonej wspólnoty wyznaniowej. Na podstawie omawianych zagadnień w anglosaskiej filozofii religii można ukazać, jak w ramach tego nurtu myślowego następuje odejście od metody analitycznej, rozumianej jako ahistoryczne analizy dotyczące języka, na rzecz badań hermeneutycznych, opierających się na badaniach interdyscyplinarnych, łączących filozofię z teorią literatury, historią nauki i teorią polityki. Stąd funkcjonujące w opracowaniach dotyczących filozofii anglosaskiej określenie „filozofia postanalityczna”<sup>20</sup>.

## Religia jako etyka

W filozofii analitycznej wypowiedzi religijne podzieliły los zdań etycznych, traktowano je jako zdania emotywnie, ewentualnie emotywno-wolitywne, co redukowało możliwość racjonalnego dyskursu nad ich znaczeniem. Traktowano jako zdania nieweryfikowalne, a zatem pozbawione sensu<sup>21</sup>. Richard B. Braithwaite jeden z filozofów anglosaskich, wpisany w nurt analityczny, w artykule *Wiara religijna w oczach empirysty* twierdził, że o znaczeniu twierdzenia etycznego stanowi użycie go jako czegoś, co wyraża zamiar działania ze strony tego, który występuje z takim twierdzeniem. W przypadku twierdzenia religijnego jest podobnie, wtedy chodzi o zamiar naśladowania, który także prowadzi do określonego działania<sup>22</sup>. Termin „użycie” za-

<sup>20</sup> Por.: J. Rajchman: *Philosophy in America*. In: *Post-Analytic Philosophy*. Eds. J. Rajchman, C. West. New York 1985, s. XIII.

<sup>21</sup> Por.: A. Ayer: *Krytyka teologii*. W: *Filozofia religii. Fragmenty filozofii analitycznej*. Red. B. Chwedeńczuk. Warszawa 1997, s. 23–28; J.N. Findley: *Czy można dowieść nieistnienia Boga?* W: *Filozofia religii...*, s. 287–296.

<sup>22</sup> Por.: R. Braithwaite: *Wiara religijna w oczach empirysty*. W: *Filozofia religii...*, s. 332.

stosowany w tym miejscu jest nawiązaniem koncepcji Ludwiga Wittgensteina z drugiego okresu jego pisarskiej działalności. Wtedy o poprawności językowej decyduje jego użycie słów i zdań w konkretnym zastosowaniu. „Użycie” języka odnosi nas do czegoś, co wychodzi poza sam język i dotyczy „sposobu życia”. Pewne sposoby zachowania, typowe dla członków danej grupy społecznej, tworzą to, co Wittgenstein określił mianem „sposobu życia”. Religia w aspekcie praktycznym jest zbiorem twierdzeń doktrynalnych, liturgicznych, moralnych, które odnoszą nas do określonego „sposobu życia i działania”<sup>23</sup>. Człowiek przyjmujący twierdzenie religijne uznaje je za reprezentanta większej liczby twierdzeń, będących częścią jego systemu przekonań. Wypowiedzi tego typu traktują o rzeczywistości w sposób symboliczny, ale opierają się na założeniu, że istnieje wspólnota językowa znaczeń.

Systemy twierdzeń religijnych i etycznych spełniają podobną funkcję pragmatyczną: w obu przypadkach mamy do czynienia z zamiarem działania, wyrażonego przynajmniej hipotetycznie. Nawet najbardziej wyrafinowana i abstrakcyjna argumentacja etyczna ma w założeniu praktyczne zastosowanie — nawet wtedy, gdy wiadomo niejako „z góry”, że będzie to realizacja niedoskonała. Podobnie jest z systemem wypowiedzi religijnych: ich przyjęcie wymaga zmiany sposobu życia, wiąże się z duchowym i moralnym udoskonaleniem — taki stan ducha określa się jako „nawrócenie”. R.B. Braithwaite za wzorcowe przesłanie etyki chrześcijańskiej uważa model życia oparty na przestrzeganiu zasady wyrażonej w „hymnie o miłości” z 1. Listu do Koryntian. Kontekst religijny *agape* sprawia, że przyjęcie zasady miłości bliźniego zostaje wyposażone w dodatkową motywację, mianowicie w ideę wierności wobec wcześniej przyjętego zobowiązania: „Twierdzeń religii używa się przede wszystkim do oznajmienia wierności pewnemu zbiorowi zasad etycznych — bez takiej wierności nie ma »prawdziwej religii«. Potwierdzają to wszystkie opisy tego, co się dzieje, gdy niewierzący nawraca się na jakąś religię. Nawrócenie to nie tylko zmiana zasobu zdań, które się uznaje; jest to zmiana stanu i kierunku woli”<sup>24</sup>. Przyjęcie postawy religijnej wymaga od osoby czegoś więcej niż tylko przyjęcia nowej interpretacji świata, wymaga

<sup>23</sup> Przy czym oba wyrażenia: „sposób życia” i „gra językowa” stosowane przez Wittgensteina są niejasne. W jego ujęciu gra językowa to całość złożona z języka i z czynności, w które jest on wpleciony. Por.: L. Wittgenstein: *Dociekania filozoficzne*. Tłum. B. Wolniewicz. Warszawa 2000, s. 23; W. Sady: *Wittgenstein. Życie i dzieło*. Lublin 1995, s. 137.

<sup>24</sup> Por.: R.B. Braithwaite: *Wiara religijna w oczach empirysty...*, s. 334; I. Ziemiński: *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*. Lublin 1999, s. 445.

konsekwencji w przestrzeganiu zasad, które w ten sposób zyskują ponadnaturalną motywację. Braithwaite, podobnie jak wcześniej J.H. Newman, zwracał uwagę na to, że istotą poglądów zarówno religijnych, jak i etycznych jest to, że dotyczą wewnętrznego aspektu ludzkiego życia. „Wyższość przeświadczeń religijnych, jeśli chodzi o zapewnienie zgodności z kodeksem, nad samym przyjęciem kodeksu moralnego wypływa stąd, że przeświadczenia religijne dokonują zmian w tym, czego człowiek pragnie. [...] Postanowienia, by żywić jakieś uczucia, jeżeli nawet wypełniamy je tylko częściowo, wzmacniają potężnie postanowienia dotyczące działania”<sup>25</sup>. Ludzkie moralne intencje dzięki motywacji religijnej otrzymują dodatkowe wzmocnienie.

Oprócz tych podobieństw między twierdzeniami religii i etyki istnieją różnice, których Braithwaite nie wymienił. Wypowiedzi religijne przyjmują nadprzyrodzone źródło poznania (objawienie), natomiast teorie etyczne opierają się na tym, co wynika z naturalnych zdolności poznawczych człowieka. Język religijny jest przede wszystkim językiem symbolicznym, otwierającym człowieka na sferę *sacrum*, i jako taki, jest semantycznie nieostry; w przypadku etyki chodzi o przygotowanie teorii do moralnej oceny konkretnych przypadków zachowań ludzkich. Niemniej tłumaczenie teorii etycznych i teologicznych może dostarczyć podobnych problemów interpretacyjnych. We współczesnych dyskusjach zwraca się uwagę na to, że przywiązanie do tradycji jest charakterystyczne dla nie tylko religii, ale także dla filozofii, z tą wszakże różnicą, że za każdym razem inaczej pojmuje się tradycję. Stopień wolitywnego związania z tradycją w filozofii i etyce jest znacznie mniejszy niż w odniesieniu do twierdzeń religijnych. Uznanie danej tradycji religijnej wymaga od podmiotu wyłączności, można wprawdzie analizować różne znaczenia terminu „zbawienie”, ale samo zbawienie wymaga od osoby wierzącej przyjęcia określonych zasad doktrynalnych. Wyeksponowanie „sposobu życia” jako klucza do zrozumienia religii jest użyteczne dlatego, że uwyrażnia fenomen psychiczny i etyczny obecny w wielu wyznaniach (chrześcijaństwie, judaizmie, islamie, hinduizmie, buddyzmie, konfucjonizmie) i na tej podstawie filozofia religii może prowadzić analizy porównawcze. Z innej strony, pod adresem psychologicznych i etycznych analiz religii może paść zarzut redukcjonizmu ontycznego, czyli sprowadzenia twierdzeń religijnych do zbioru praktycznych zaleceń<sup>26</sup>. Wprawdzie

<sup>25</sup> R. Braithwaite: *Wiara religijna w oczach empirysty...*, s. 336.

<sup>26</sup> Por.: P. Winch: *Znaczenie języka religijnego*. W: *Etyka a działanie*. Wybór pism. Tłum. D. Lachowska. Warszawa 1990, s. 162.

koncepcja Braitwaita ukazuje relacje między etyką a religią, jednak opiera się na mocno okrojonej koncepcji religii, sprowadza ją wyłącznie do praktycznego aspektu. Bardziej wnikliwą analizę relacji między religią i etyką można znaleźć także w pismach innych filozofów anglosaskich, J. Hicka, P. Wincha, A. MacIntyre'a, Ch. Taylora.

### Teistyczny schemat argumentacji etycznej

Do dyskusji na temat możliwego uzasadnienia przekonań religijnych włączył się także Alasdair MacIntyre. Uznał, że zwolennik religijnego obrazu świata przyjmuje, niezależnie od wyznania, dwa założenia:

- 1) Bóg działa we wszechświecie jako supranaturalna moc,
- 2) Bogu należy okazywać szczególną cześć i szacunek.

Powodem owej czci nie jest to, kim Bóg jest, ale to, co uczynił. W przypadku wiary religijnej sfera praktyczna wyprzedza sferę teoretyczną. Problem z jednoznacznym określeniem przedmiotu wiary nie prowadzi do zaniku praktyk religijnych<sup>27</sup>. Język kultu ujmuje się jako nieostry semantycznie, symboliczny, szczególnie wtedy, gdy chodzi o adekwatne nazywanie przedmiotu wiary. Nie jest jednak zlepkim przypadkowo dobranych słów, ale stanowi część szerszej narracji, odwołującej się do całościowej wizji świata, w której nastawienie emocjonalne jest uzupełnione namysłem intelektualnym.

Rozbudowaną formę narracji stanowi mit religijny, przy czym użycie terminu „mit” nie przesądza o jego wartości poznawczej. Fenomenolog religii M. Eliade przyjmował, że mity są opowieściami, które mają początek, rozwinięcie i zakończenie, a Bóg lub bóstwo są w nich głównymi postaciami. Ze względu na tematykę mity opisują zdarzenia prehistoryczne, czyli sprzed dziejów ludzkości, niemniej mające istotny wpływ na sens i rozumienie tych dziejów (na przykład stworzenie świata, upadek aniołów, upadek pierwszych ludzi). W odróżnieniu od myślenia mitycznego myślenie naukowe jest myśleniem „bez początku”. Zadanie mitu nie polega na opisie, ale na ukazaniu zdarzeń z dziejów narodu (dzieje Izraela), niekiedy jednostki w kontekście pytania o sens i cel tychże zdarzeń. W ten sposób tragiczne bądź pozy-

<sup>27</sup> Por.: A. MacIntyre: *Postawa religijna*. W: *Filozofia religii...*, s. 236.



tywne wydarzenia z historii danej grupy wyznaniowej, której ta opowieść dotyczy, nabierają ponadhistorycznego znaczenia — zostają wyrwane z obszaru chaosu i przypadkowości i umieszczone w obszarze ładu<sup>28</sup>. Śmierć, cierpienie, choroba, radość z narodzin, małżeństwa w przypadku jednostek, gorzki smak porażki, chwała zwycięstwa zostają umieszczone w sensownym ciągu zdarzeń. Nie sposób żyć i funkcjonować bez narracyjnych opowieści. Współczesne zlaicyzowane społeczeństwa Zachodu, uznające tradycyjny przekaz religijny za nieczytelny, tworzą nowe mity, takie jak nowożytny mit racjonalnego postępu ludzkości lub oświeceniowy ideał humanizmu czy liczne mity, które ujawniły się we współczesnej kulturze popularnej.

Mity są także sposobem przechowywania ideałów i wzorów moralnych. Mylne jest jednak przekonanie, że jeśli oddzielimy owe ideały od mitu, to samego mitu jako archaicznego fragmentu archaicznego obrazu świata możemy się pozbyć. Tego typu proces zachodzi w etyce racjonalistycznej Kanta, kiedy o obiektywności reguły świadczy jej niezależność od Objawienia. Niezależność ta ma związek z zabiegiem redukcyjnym oddzielającym etykę od religii objawionej. Jednak na przykładzie Kanta filozofii moralnej można pokazać, w jakim sensie teistyczny schemat argumentacji etycznej został w niej mimo wszystko zachowany<sup>29</sup>:

1. Koncepcja jednego normotwórcy — teistyczny jeden Bóg, w ujęciu Kanta jest to jeden transcendentálny, bezosobowy rozum, inaczej: jeden model racjonalności, który gwarantuje spójność ludzkiej wiedzy i formalną jedność etycznej zasady postępowania obowiązującego wszystkich ludzi, w każdym czasie, rozumiany jako imperatyw kategoryczny.

2. Nakazy moralnego autorytetu należy uznać za zobowiązujące dla podmiotu — w etyce teistycznej wola Boża jest miarą słuszności praw stanowionych przez człowieka. Z kolei w koncepcji Kanta poznanie imperatywu kategorycznego wiąże się z jego dobrowolnym uznaniem przez podmiot. Ludzka wola jest w pełni autonomiczna wtedy, gdy jest całkowicie podporządkowana nakazom czystego rozumu praktycznego.

<sup>28</sup> Nowe spojrzenie na mit, po okresie krytyki pozytywistycznej, zapoczątkował M. Eliade, który pisał o micie w sensie archetypu kulturowego, stanowiącego część ludzkiego obrazu świata od kultury przedpiśmiennej do współczesnej. Por.: M. Eliade: *Mody kulturalne a religioznawstwo*. W: *Okultyzm, czary, mody kulturalne*. Tłum. I. Kania. Kraków 1992, s. 7—24.

<sup>29</sup> Por.: M c C a r t y: *The Limits of Kantian Duty, and Beyond*. „American Philosophical Quarterly” 1989, vol. 26, s. 43—52; M. B a r o n: *Kantian Ethics and Supererogation*. „The Journal of Philosophy” 1987, vol. 84, s. 237—262.

3. W ujęciu teistycznym ludzki rozum, chcąc poznać ogólną zasadę, polega na rozumie Boskim (ludzkie *logoi* odpowiada Boskiemu logosowi), w rozumieniu Kanta tym punktem odniesienia jest rozum transcendentálny, który odwołując się do idei nieśmiertelnej duszy, kosmosu, Boga, jest w stanie stworzyć uniwersalną zasadę etyczną.

4. W teistycznym schemacie argumentacji etycznej zawarte jest odwołanie do autorytetu. Kant chciał pogodzić autorytet praw czystego rozumu praktycznego z wymogiem uszanowania dla autonomii ludzkiej woli, co tym bardziej wyostrzyło problem uznawania reguł przez indywidualną osobę.

Alasdair MacIntyre uważał, że należy Kantowski postulat racjonalności w etyce uzupełnić aspektami wolitywno-emocjonalnymi. W obliczu nowych sytuacji, przed jakimi staje podmiot, chłodna racjonalna reguła już nie wystarcza. Często jesteśmy zobligowani do podejmowania decyzji moralnych wychodzących poza schemat zasady. „Wznosimy się i upadamy moralnie, podejmując decyzje, których żadna reguła nie może za nas podjąć. Jest to zatem sprawa fundamentalnych postaw wobec ludzi i świata pozaludzkiego, postaw czerpiących swe definicje i ilustracje z mitów”<sup>30</sup>. W tym znaczeniu teksty religijne (Tora, Biblia, Koran, Upaniszady) i niektóre teksty literackie o szczególnej wadze doświadczenia wewnętrznego dostarczają podobnego rodzaju przekazu. Racjonalna próba reinterpretacji mitu przynosi jego zbanalizowanie. Mit zawiera relacje z jakichś zdarzeń faktycznych (zdarzeń z historii określonych ludzi), interpretacje rzeczywistości, zalecenia moralne, przekonanie o boskiej inspiracji tych zaleceń. Nasuwa się pytanie, czy można przyjąć jedynie jeden z elementów tej narracji. Na przykład przyjąć zalecenia wynikające ze starotestamentowego Dekalogu lub zalecenia moralne wyłożone w ewangelicznym Kazaniu na górze, a odrzucić pozostałe człony religijnej interpretacji świata? Byłby to jednak zabieg błędny, ponieważ wtedy reguły pozbawiałoby się odniesienia do całości przekonań religijnych. Zagadnienia sensowności zdań religijnych nie należy analizować poza kontekstem narracyjnym, w którym zostały umieszczone.

Wypowiedzi religijne, podobnie jak etyczne, mają sens normatywny, dlatego zagadnienie ich sensowności napotyka podobne trudności metodologiczne, jak w przypadku zdań etycznych. Znaczenie zdań typu: „Bóg stworzył świat”, „Bóg jest miłością” jest określone przez odniesienie do kontekstu tekstów doktrynalnych (tym pierwotnym

<sup>30</sup> Por.: A. MacIntyre: *Postawa religijna...*, s. 240.

źródłem odniesienia w judaizmie, chrześcijaństwie, islamie jest święte pismo — Biblia, Koran). W odniesieniu do twierdzeń ewangelicznych nie sposób przedstawić zdań dających się potwierdzić empirycznie, uzasadniamy je, przyjmując zdania autorytetu. Inne wypowiedzi możemy zestawiać z pierwotnymi — bazowymi zdaniami systemu religijnego i ukazywać ich zgodność z podstawowymi twierdzeniami religijnej interpretacji świata<sup>31</sup>. Analiza zdań religijnych poza kontekstem całościowym jest nieuzasadniona, ponieważ nie ma przejścia od religijnego znaczenia wypowiedzi religijnych do ich sensu pozareligijnego. O sensowności poszczególnych zdań decyduje ich niesprzeczność z całością systemu twierdzeń religijnych, w którym trwałym rdzeniem teorii jest tekst kanoniczny i tradycja.

Każda dziedzina nauki domaga się przyjęcia presupozycji absolutnej, czyli założenia do prowadzenia dalszego toku rozumowania. Pytanie o sensowność takiej presupozycji można postawić, opierając się na wcześniej przyjętej innej presupozycji, dlatego nie sposób mówić o poznaniu bezzałożeniowym. Sensowność wypowiedzi religijnych można badać zgodnie z naturalistyczną bądź religijną interpretacją świata, wyniki takich analiz mogą być odmienne. Przykład nieodróżniania obu tych porządków interpretacyjnych stanowi analiza sensowności zdania: „Bóg istnieje”. Wtedy stajemy wobec problemu — jak rozstrzygnąć kwestię „istnienia”<sup>32</sup>. Dla naturalisty istnienie może być orzecznikiem przedmiotów, które faktycznie istnieją i dają się empirycznie obserwować, a nie predykatem obiektów idealnych. Jeżeli Boga traktuje się jako superprzedmiot, podobny do innych przedmiotów świata zmysłowego, to także tezę o jego istnieniu bądź nieistnieniu sprawdza się, przyjmując kryteria empiryczne. Skoro zdanie „Bóg istnieje” nie ma empirycznych desygnatów, znaczy to, że jest zdaniem pozbawionym sensu (nie jest zdaniem ani prawdziwym, ani fałszywym). Naturalizm stanowi konsekwencję nominalizmu. W przypadku religijnej interpretacji świata, zbieżnej z realizmem pojęciowym, „istnienie” dotyczy obiektów zmysłowych oraz przedmiotów idealnych. Stanowisko realistyczne reprezentują ci, którzy sensow-

<sup>31</sup> Por. *ibidem*, s. 248.

<sup>32</sup> Filozoficzny spór o rozstrzygalność kwestii „istnienia Boga” wpisuje się długą dyskusję na temat problematyki istnienia. Najczęściej dyskutowanym jest tu stanowisko Anzelm z Aosty z jego dzieła *Proslogion* — Bóg jest tam czymś, ponad co nic większego nie można pomyśleć, zatem nie może istnieć w intelekcie i musi istnieć realnie. Anzelm stał na stanowisku realizmu pojęciowego w sporze o uniwersalia: przyjmował realne istnienie bytów. Por.: Anzelm z Cantenbury: *Monologion, Proslogion*. Tłum. T. Włodarczyk. Warszawa 1992, s. 145; W. Stróżewski: *Ontologia*. Kraków 2004, s. 101.

ność religijnej interpretacji łączy z obroną argumentu św. Anzelma. Niemniej, jak twierdził jeden ze współczesnych obrońców tego argumentu N. Malcolm, w pełnym znaczeniu jego wagę może uznać ten, kto jednocześnie przyjął religijny „sposób życia”. Nie może być ona skutkiem argumentu Anzelma, ale warunkiem pełniejszego rozumienia<sup>33</sup>.

MacIntyre kwestie zasadności przekonań religijnych rozwiązał, opierając się na przesłankach emocjonalnych: „Wiara w Boga przypomina nie tyle przekonanie, że zachodzi jakiś stan rzeczy, ile opanowanie przez namiętność. [...] Owa niezdolność wierzącego do przyjęcia w stosunku do własnej wiary postawy abstrakcyjnej, neutralnej, spekulatywnej przypomina brak obiektywności, jaka charakteryzuje zakochanego. Mamy tutaj do czynienia z takim samym całkowitym zaangażowaniem”<sup>34</sup>. Język religijny oparty wyłącznie na emocjach, pozbawiony treści intelektualnych, jest wyrazem sentymentalnych nastrojów. Wyposażenie go w treści intelektualne może sprawić, że będzie bardziej zrównoważony i umiejętnie zestrojony z całościowym obrazem świata. Jedną z istotnych funkcji religii jest tworzenie takiego zbioru pojęć, który dostarczałby motywacji i wyjaśnień potrzebnych w argumentacji etycznej. Ostateczne kryterium przyjęcia bądź odrzucenia całości przekonań religijnych stanowi uznanie autorytetu osoby bądź tradycji (autorytety instytucjonalne, takie jak Kościół, Synagoga, Meczet, są częścią autorytetu tradycji).

Przywołanie przez MacIntytera koncepcji autorytetu nie jest szczęśliwe. Filozofia nowożytna, przyjmując za sprawą Kartezjusza nastawienie sceptyczne wobec wiedzy wcześniejszej — scholastycznej, utrwaliła przekonanie, że to, co wynika z woli i zdania autorytetów, kępuje postęp wiedzy. Osoba akceptująca wpływ jest postrzegana jako obrońca konserwatywnego obrazu świata, niechętna wobec jakichkolwiek zmian. Dla współczesnego odbiorcy kultury bezwarunkowa akceptacja autorytetu wydaje się czymś odpychającym, bez względu na to, jakich racji autorytet jest rzecznikiem. Wynika to z obawy, że opieranie sądów na zdaniu i woli autorytetów może stępić w nas zdolność krytycznego namysłu nad faktycznymi kompetencjami autorytetów.

<sup>33</sup> Por.: N. Malcolm: *Argumenty ontologiczne Anzłma*. Tłum. M. Szczubiałka. W: *Filozofia religii...*, s. 121; S.T. Kołodziejczyk: *Aneks 3: Pojęcie istnienia w filozofii analitycznej*. W: W. Stróżewski: *Ontologia...*, s. 132—134.

<sup>34</sup> Por.: A. MacIntyre: *Postawa religijna...*, s. 250; W.H. Austin: *Zaangażowanie religijne a logiczny status doktryn religijnych*. W: *Filozofia religii...*, s. 251—263.

Alasdair MacIntyre jest obrońcą koncepcji autorytetu, tym niemniej proponował go rozumieć hermeneutycznie, co doprowadziło do następujących wniosków<sup>35</sup>:

1. Akceptacja doktryny Wcielenia oznacza, że najwyższym autorytetem (jednocześnie autorytetem modelowym) w chrześcijaństwie jest Jezus Chrystus. To, co wiemy o nim, zostało nam przekazane przez gminę pierwszych wyznawców (apostołów). Przekaz ustny o jego życiu i nauczaniu został uzupełniony przekazem pisanym (listy św. Pawła i ewangelie). W uznaniu Boskiego autorytetu Jezusa jako Chrystusa ważną rolę odegrały w jednakowym stopniu natura (Objawienie), jak i historia. Historia chrześcijaństwa to nie zbiór faktów, ale dzieje, które mają narracyjny sens i biorą swój początek z historii biblijnej. W religii hebrajskiej historia w kontekście dziejów „narodu wybranego” wpływała na historyczne rozumienie relacji człowieka z Bogiem.

2. Współczesne autorytety osobowe tkwią zawsze w określonym kontekście kulturowym, ich prototypem jest autorytet religijny. Doświadczenie religijne wiąże się z zatroskaniem o własne życie („troska ostateczna”), czyli odnalezienie kluczowej racji, dzięki której nasze bycie w świecie nabiera sensu<sup>36</sup>.

3. Autorytety to konkretne osoby, uznawane za świadków określonej postawy, poglądów, sposobu wartościowania, natomiast tradycja jest sposobem przechowywania tego świadectwa. Uznanie mocy autorytetu to jednocześnie uznanie znaczenia tradycji. Na poziomie psychologicznym zawiera ono akceptację tego, co stanowi przedmiot czci i szacunku. W sensie etycznym jest to relacja, jaka zachodzi między odkryciem źródła imperatywu a uznaniem tegoż nakazu za zobowiązanie moralne osoby.

4. Uznanie kogoś za autorytet jest warunkiem formalnym szacunku dla tej osoby. To, co uznajemy za równe sobie lub podobne do nas, nie może z naszej strony być przedmiotem czci. Obligatoryjna moc zasad etycznych w pewnym sensie wynika z kontekstu psychologicznego, w którym się ujawnia. Tego typu rozumowanie jest osnową schematu argumentacji etycznej, w której kluczową rolę odgrywają takie pojęcia, jak „tradycja” i „autorytet”. Między Bogiem (boskością) a wyznawcami stoją osoby (prorocy, święci, mistycy), których postawa

<sup>35</sup> Por.: A. MacIntyre: *The Logical Status of Religious Belief*. In: S. Toulmin, R.W. Hepburn, A. MacIntyre: *Metaphysical Beliefs: Three Essays*. London 1957, s. 198—204.

<sup>36</sup> Autorem tezy, że wiara religijna jest „troską ostateczną”, jest P. Tillich. Por.: P. Tillich: *Dynamika wiary*. Tłum. A. Szostkiewicz. Poznań 1987, s. 31; P. Tillich: *Chrześcijaństwo a spotkanie religii światowych*. W: *Pytanie o Nieuwarunkowane*. *Pisma z filozofii religii*. Tłum. Zychowicz. Kraków 1994, s. 257—317.

i sposób myślenia są potwierdzeniem Boskiej obecności w świecie. Autentyczny autorytet osoby przybliży wartości, uwrażliwia, zwraca uwagę na przyczyny rozkładu więzi społecznych, jego oddziaływanie nie niszczy autonomii moralnej osób.

Alasdair MacIntyre, akcentując pozytywną rolę autorytetu religijnego, nie zwrócił uwagi na taki model autorytetu, który odgrywa rolę destruktywną. Chodzi o oddzielenie autorytetu pozytywnego (racjonalnego) od autorytetu demonicznego (irracjonalnego)<sup>37</sup>. Zniekształcenie pozytywnego obrazu autorytetu polega na tym, że zależność wobec niego nabiera charakteru bezwarunkowego nakazu i braku krytycznego osądu jego działań. Żyjący w XX wieku protestancki teolog Paul Tillich określił to jako bosko-demoniczną dwuznaczność *sacrum* (Tillich korzystał z J.W.F. Schellinga filozofii religii). W pierwotnych wyobrażeniach *sacrum* funkcjonował element pozytywny — twórczy, odwołujący się do ludzkich możliwości wpływania na własne życie, oraz element negatywny — niszczycielski, wykorzystujący ludzkie poczucie lęku i opierający się na zasadzie posłuszeństwa wobec władcy. Zwycięstwo pozytywnego wymiaru *sacrum*, o czym świadczy Stary Testament, prowadziło do historycznej zmiany sposobu pojmowania tego, co święte w religii hebrajskiej. W konsekwencji wiązało się z utożsamieniem postawy religijnej z doskonałością moralną, a demoniczności — z tym, co destruktywne i niszczycielskie.

<sup>37</sup> Por.: P. Tillich: *Dynamika wiary...*, s. 41—44; I d e m: *Pytanie o Nieuw-runkowane...*, s. 259.

**Mariusz Wojewoda**

### Ethics in the light of a naturalistic and religious interpretation of the world

#### S u m m a r y

The article shows tension which exists at the contact of two models devoted to an interpretation of the world, i.e. a religious and naturalistic one. The author discusses: J. Hick, R. Braithwaite, A. MacIntyre, defends a religious understanding of reality, basing on the achievements of contemporary philosophy and methodological tools worked out by it. The philosophy of religion based on pluralistic assumptions does not consist in the undermining of this naturalism at all, but criticism of reductionistic tendencies connected with it. A naturalistic view on the world, which was developed at the end of the 19<sup>th</sup> century, led to the undermining of the legitimacy of religious convictions. Their defence from anthropological positions is con-

nected with a postulate of an adequate and dialogic way of understanding man. In a multicultural dialogue, which is an intellectual call of our times, one should not escape the aspect of religion. Philosophy can help in developing the language to enable this dialogue.

**Mariusz Wojewoda**

## Die Ethik angesichts der naturalistischen und religiösen Weltinterpretation

### Z u s a m m e n f a s s u n g

In dem Artikel ist die Rede von der, die Interpretation von der religiösen und naturalistischen Welt begleitenden Spannung. Die hier präsentierten Autoren: J. Hick, R. Braithwaite und A. MacIntyre setzen sich für religiöse Deutung der Wirklichkeit ein, indem sie sich auf die Errungenschaften der gegenwärtigen Philosophie und von ihr herausgearbeiteten Methoden stützen. Die auf pluralistische Voraussetzungen fußende Religionsphilosophie besteht nicht in Erschütterung des Naturalismus selbst, sondern in der Kritik, die an den, mit dem Naturalismus verbundenen reduktionistischen Tendenzen ausgeübt wird. Die Ende des 19.Jhs gebildete und bis zum 20.Jh. geltende naturalistische Weltanschauung führte zur Erschütterung der Richtigkeit von religiöser Gesinnung. Die Verteidigung der religiösen Gesinnung vom anthropologischen Standpunkt aus steht im Zusammenhang mit der Forderung auf adäquate und dialogische Wahrnehmung eines Menschen. Als eine intellektuelle Herausforderung unserer Zeit soll der interkulturelle Dialog die Religion nicht stillschweigend übergehen, und die Philosophie kann dabei durch Erschaffung einer bestimmten Sprache des Dialogs behilflich sein.