

I.E. Zieliński

"Basic Modern Philosophy of Religion", Ferré Frederick, New York 1967 : [recenzja]

Studia Philosophiae Christianae 8/1, 268-275

1972

Artykuł został zdigitalizowany i 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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ferré Frederick, Basic Modern Philosophy of Religion, New York 1967
Charles Scribner's Sons. s. VIII, 465.

Opublikowana w 1967 r. książka F. Ferré powstała w latach 1964—65, gdy Autor wykładał w Southern Methodist University oraz w Garret Theological Seminary. Problematykę przedstawia w sposób przyjmowany w niektórych kręgach współczesnej myśli protestanckiej.

J. Hessen (*Religionsphilosophie*, München 1955, t. 1, s. 19—23) przyjmuje następujący podział głównych typów filozofii religii: Ujęcia, które kładą akcent na filozofię religii (jest to zwykle zastosowanie określonej teorii filozoficznej do zjawiska religii) oraz takie, które nacisk kładą na filozofię religii (badają dane w historii i doświadczeniu zjawisko religii); to ostatnie nazywa Hessen receptywnym typem filozofii religii: mieści się tu psychologia i fenomenologia religii. Natomiast w pierwszym ujęciu wyróżnić można dwa typy: spekulatywną i krytyczną filozofię religii. Przedmiotem badań spekulatywnej jest religia nie jako zjawisko, lecz jej przedmiot: Bóg, realność jego bytu, stosunek do świata itd. Jest to przedkantowskie ujęcie filozofii religii, zwane także „teologią naturalną”, „teologią racjonalną” lub teodyceą. I. Kant zapoczątkował, a neokantyści rozbudowali typ krytycznej filozofii religii, który polega nie na wykazywaniu rzeczywistości istnienia przedmiotu religii, ale na ukazywaniu miejsca religii w całości kształcie życia duchowego człowieka.

Z dalszego toku omówienia okaże się, że interesujące nas opracowanie F. Ferré jest filozofią religii typu spekulatywnego i krytycznego zarazem.

Oto zadanie jakie sobie Autor postawił: w nowy i świeży sposób spojrzeć na centralne zagadnienie filozofii religii, zrobić to tak, by zachować równowagę między rolą wykładowcy i obrońcy własnej tezy; uargumentować własne stanowisko i w taki sposób przekazać, by zachowując wartość dla specjalisty, było dostępne także czytelnikom nie obeznanym z problematyką i terminologią techniczną. W imię tego postulatu Autor wyjaśnia znaczenie używanych terminów; np. podaje zwięźle przyjmowaną teorię definicji, modelu, prawdy itp., a omówienie zasadniczych tez wybranych przedstawicieli filozofii nowożytnej dotyczących filozofii religii poprzedza omówieniem ich ogólnofilozoficznych poglądów, zgodnie z słusznym przekonaniem, że poszczególne tezy należy rozumieć i interpretować w ramach danego systemu.

Książka dzieli się na trzy części. W pierwszej (rozdz. 1—4) Autor zajmuje się zagadnieniami wspólnymi wszystkim religiom (określenia religii, filozofii, filozofii religii itd.). Część druga (rozdz. 5—10) jest historyczną ilustracją tez Autora; rozważania zacieśniają się do zakre-

su klasycznie rozumianego teizmu. W części trzeciej (rozdz. 11—14) Autor omawia współczesne możliwości uzasadnienia racjonalności wiary w Boga. Tak wygląda formalny podział przyjęty przez Autora. Pod względem układu treści można by przedstawić inny, tylko częściowo pokrywający się z poprzednim: Część pierwszą stanowią rozdziały 1—4. Natomiast rozdziały 5—13 tworzą treściową całość a dotyczą zagadnienia możliwości intelektualnie odpowiedzialnej wiary w Boga w ramach religii teistycznych, wobec wyników historycznych i współczesnych badań filozoficznych nad przedmiotem religii. Wbrew bowiem pozorom, część druga, tzn. rozdz. 5—10, nie stanowią tylko historycznej ilustracji zagadnienia... są integralnym elementem w całości rozumowania Autora. Ostatnią część stanowi rozdz. 14 i Epilog. Rozdział 14 analizuje możliwe do przyjęcia dla religii chrześcijańskich rozwiązania, jeśli uzna się za prawomocne wyniki dociekań filozofii religii, oraz omawia rozwiązania faktycznie proponowane na terenie protestantyzmu. Epilog stanowi wyraz osobistej postawy Autora: jest też dobrym kluczem do zrozumienia doboru materiału historycznego.

Swoistą całość stanowi pierwsza część książki. Filozofia religii jest dla Autora zastosowaniem ogólnej teorii filozoficznej do specjalnego przedmiotu, jakim jest religia (s. 11: „Philosophy of religion is a special area of interest attending to the subject of religion, within the general discipline of philosophy”). Przy tak postawionym zagadnieniu nieuchronnie nasuwa się pytanie: jaką religię bierze się pod uwagę i w świetle jakiej filozofii się ją bada?

Filozofia jest sposobem myślenia krytycznym i wszechobejmującym (s. 14: „Philosophy is one's way of thinking most comprehensively and critically”). Tak szerokie pojęcie filozofii ma umożliwić zajęcie pozycji neutralnej wobec wielości kierunków filozoficznych.

Równie szeroka jest proponowana definicja religii. Religia jest sposobem uznania czegoś, co obejmuje każdy ważny aspekt życia, za przedmiot godny najwyższej czci (s. 69: „Religion is one's way of valuing most comprehensively and intensively”). Autor nie twierdzi, aby była to definicja jedynie adekwatna, ani, że ma zastąpić inne proponowane określenia, gdyż wartość narzędzi poznawczych, jakimi są definicje, zależy od tego, jak odpowiadają postawionym zadaniom. Sądzi natomiast, że może być skutecznym i operatywnym narzędziem do krytycznego i konsekwentnego przeanalizowania zjawiska religii z punktu widzenia filozofii.

Myślącemu krytycznie człowiekowi nie wystarcza jednak choćby najbardziej precyzyjne określenie czym jest religia; dąży on do sprawdzenia stopnia jej racjonalności, czyli wewnętrznej spójności logicznej; dąży poprzez analizę wyraźnych lub ukrytych elementów treści-

wych. Takie jest zadanie filozofii religii i jemu poświęcone są dalsze części książki.

Jednak zaraz na początku części drugiej Autor stwierdza, że istnieją minimalne szanse sprawdzenia, czy omawiana dotąd religia w ogóle jest, czy też nie jest racjonalnie uzasadniona. Dlatego w dalszych rozważaniach bierze pod uwagę klasyczny teizm („teizm” w znaczeniu powszechnie przyjętym od czasów Kanta przeciwstawia się zarówno ateizmowi, jak i deizmowi i panteizmowi). Powyższe stwierdzenie pozwała postawić pytanie, czy proponowana wcześniej definicja religii jest rzeczywiście tak operatywna, jak zapewniał Autor.

Racjonalności klasycznego teizmu nie da się wykazać drogą stwierdzenia, że Bóg teizmu jest bytem aktualnie istniejącym. Nie wydaje się, aby sprawa uzasadnienia rzeczywistego istnienia Boga była Autorowi obojętna; tylko, że wynik jest negatywny. Myśl Autora nie tkwi w pustce; jej miejsce wyznacza historia, która w dziedzinie filozofii religii w czasach nowożytnych stanowi pasjonujący dramat. Punktem wyjścia dramatu było przepracowanie otrzymanego dziedzictwa w pełnym zaufaniu do rozumu (Kartezjusz) lub empirii (F. Ferré omawia indukcyjny dowód na istnienie Boga w ujęciu Williama Paley’a (1743—1805), zawartym w wydany przez Autora w 1963 r. dziele: *Natural Theology*, które po raz pierwszy ukazało się w r. 1803). Wystąpienie D. Hume’a (przedstawione wg. wydanego pośmiertnie w 1779 r. *Dialogues Concerning Natural Religion*) obaliło przekonanie, że dowód istnienia Boga opiera się głównie i przede wszystkim na spekulacji myślowej.

Punkt szczytowy i zwrotny dramatu stanowi myśl I. Kanta. Autor uważa, że „obecnie każdy z nas jest myślicielem „po-Kantowskim”, jeśli chce myśleć w sposób dojrzały” (s. 182). Rozwiązanie zaś podane przez Kanta jest w części negatywne; na terenie nauki nie można udowodnić, że Bóg istnieje; w części pozytywne: rozum praktyczny bardziej nadaje się do rozwiązania problemu Boga. Autor przyjmuje za obowiązujące rozstrzygnięcie negatywne, a także wyznaczony kierunek badań. Dostrzega też pozytywy takiego rozwiązania: — Dowód moralny daje teologii pojęcie Boga teizmu, nie tylko pojęcie Absolutu, do którego najwyżej mógłby doprowadzić (gdyby mógł) jedynie samodzielny dowód ontologiczny. — Takie ustawienie dowodu wyjaśnia też interesujący fenomen niewiary: ktoś może odrzucić „dowód” istnienia Boga nie popadając tym samym w teoretyczną sprzeczność. — Pomaga też określić, na czym polega „zdrowa wiara”, która unika dwóch skrajności: łatwowierności i „dogmatycznej niewiary”, czyli przekonania, że teoretycznie nie można stwierdzić istnienia Boga, połączonego z nieuzasadnionym założeniem, że nie istnieją inne drogi prowadzące do takiego stwierdzenia.

Pokantowską filozofię religii cechuje niechęć do rozwiązań teoretycznych problemu istnienia Boga. Do prymatu teorii wrócił wprawdzie Hegel i wywarł wpływ ogromny, jednakże Autor wyznaje (s. 443), że nie miał zamiaru pisać historii tego nurtu, gdyż śledził bardziej dramatyczną linię rozwojową, w której dominowały inne niż teoretyczne tendencje. Tłumaczy to wybór takich autorów jak Kierkegaard i Nietzsche, Comte i James. Tak jak na płaszczyźnie teorii jedni uznawali wartość dowodów na istnienie Boga, inni odmawiali im jakiegokolwiek znaczenia, tak i na wskazanej przez Kanta drodze praktyki kierunki się rozchodzą: Kierkegaard — Nietzsche, G. Marcel — J. P. Sartre — oto przykłady przeciwstawnych rozwiązań w nurcie egzystencjalizmu. W pozytywistycznej koncepcji nauki nie ma miejsca na postawienie problemu istnienia Boga; inaczej jest w pragmatyzmie James'a. Wprawdzie według kryteriów teoretycznych racjonalności problem istnienia Boga jest nierozwiązalny, ale na szczęście racjonalność (polegająca na bezpośrednim odczuciu braku nieracjonalności) może być zarówno typu teoretycznego, jak i praktycznego. Owszem, jakiekolwiek zagadnienie, jeśli wymaga osobistego zaangażowania człowieka, podlega kryteriom racjonalności praktycznej. Trzeba za Autorem mocno podkreślić, że kryteria te mają tylko wtedy zastosowanie, gdy teoretycznie wszystko jest jednakowo nierozwiązalne (s. 281). Według James'a wiara religijna spełnia w pełni wymogi racjonalności praktycznej. Jest wprawdzie podjęciem ryzyka, ale podlega też weryfikacji.

Autor podziela stanowisko James'a. Zapytuje jednak, czy wobec teoretycznej niepewności wiara jest rzeczywiście praktycznie racjonalna, jeśli obecnie ateizm jest faktem dość rozpowszechnionym, a „teologia śmierci Boga” jest zjawiskiem modnym. Czy może od czasów James'a rozwój myśli ludzkiej poszedł tak daleko, by w wyniku weryfikacji tezę trzeba było odrzucić?

Nowe fakty empiryczno-poznawcze niewiele dodają do poprzednich ujęć; argumenty teisty i sceptyka wznoszą się do spirali coraz wyżej, ale zawsze kręcą się wokół tej samej osi; wynikiem dyskusji jest brak wyniku: naukowy pat — tak Autor zatytułował rozdział jedenasty.

W ostatniej części książki F. Ferré zamieszcza osobiste i ciekawe propozycje wyjścia z impasu w zagadnieniu oceny racjonalności religii (Już nie drogą wykazania, że Bóg jest bytem realnie istniejącym, ale, że treści religijne są wewnętrznie logicznie spójne i jako takie zachowują wartość poznawczą dla człowieka). Sądzi, że najskuteczniejszym środkiem jest analiza języka teizmu. Wykorzystuje tu przemyslenia publikowane już wcześniej (np.: *Mapping the Logic of Models in Science and Theology*. *The Christian Scholar* 46 (1963); Kent Bendall, F. Ferré, *Exploring the Logic of Faith. A Dialogue on the Rela-*

tion of Modern Philosophy to Christian Faith. NY 1962; F. Ferré, Language, Logic and God, NY 1961).

Ponieważ wyrażen języka teizmu nie można traktować ani jako zdań będących empirycznymi hipotezami podlegającymi weryfikacji lub falsyfikacji, ani jako czysto językowych konwencji, mimo że kształt tych wyrażen przybiera formę zdań jednego lub drugiego typu, zwolennicy pozytywizmu językowego twierdzą, że zdania takie są znaczeniowo puste. Jednak wyznawcy religii bynajmniej nie sądzą, że język, którym się posługują, jest pozbawiony treści. Autor podejmuje rzuconą przez Kanta myśl o heurystycznej funkcji religii, która sama nie podlegając wymogom poznawczym, zwraca uwagę, kieruje myśl ku ideałowi koherencji. Zdania języka religii, nie podlegając weryfikacji ani falsyfikacji, pełnić mogą rolę idei tkwiących u podłoża badań, które kierują procesem badania.

Językowi religii można przyznać wartość poznawczą, jeśli treść tego języka potraktuje się jako model pojęciowy (s. 373). Modele stosowane w kręgu nauk szczegółowych nie są jedynie uprawnionym typem modelu. Uprawnione są bowiem także teorie metafizyczne cechujące się tym, że odnoszą się do całej dziedziny bytu. Jeżeli taka teoria jest wewnętrznie spójna, można szukać dla niej modelu. Autor sądzi, że spekulatywna, informacyjna treść teizmu może spełnić rolę modelu dla metafizycznej teorii. Stawiając tak zagadnienie, bardzo centralne znaczenie przypisuje swoiście pojętej metafizyce. Sądzi bowiem, że jeśli istnieje taka spójna teoria metafizyczna, której teizm mógłby być modelem, tym samym wiara religijna znalazłaby podstawy swej racjonalności. W interesującym nas zagadnieniu sprawa jest o tyle bardziej skomplikowana, że to nie model pełni funkcje usługowe wobec teorii, a odwrotnie, i choć wpływ jest obustronny, model jest przynajmniej równorzędnym partnerem teorii.

Ostatni rozdział jest zastosowaniem wyników dotychczasowych rozważań do religii chrześcijańskiej (głównie protestantyzmu). Aczkolwiek chrześcijaństwo może zadośćuczynić wymogom racjonalności praktycznej, to jednak obecna sytuacja daleka jest od ideału. Chrześcijaństwo trzeba „uracjonalnić” dwoma sposobami: wprowadzić zmiany w modelu oraz wypracować teorię.

Zmiana modelu jest sprawą trudną i delikatną. W jaki sposób, nie opuszczając Biblii, myśl teologiczna może wprowadzić zmiany w dotychczasowych terściach religii tak, by stały się one rzeczywistym nośnikiem i źródłem wartości? A zmiany są konieczne, bo nie tylko Nietzsche stawiał zarzuty chrześcijaństwu. Model religijny jest oporny na zmiany, nie jest jednak strukturą raz na zawsze ustaloną — świadczyć o tym może, zdaniem Autora, „fascynująca lawina zmian w myśli

teologicznej Kościoła rzymsko-katolickiego" (s. 408). Zmiany dokonują się drogą selekcji lub podstawiania nowych treści.

Pierwszy sposób polega na oczyszczaniu modelu z obcych mu elementów w oparciu o zasadę „agape”, czyli bezinteresownej miłości (J. 3, 13). W imię tej zasady należałoby skontrolować m. in. doktrynę o piekle: można mówić o piekle tylko jako o miejscu czasowej kary odkupiającej, gdyż ostatecznie „niebo tylko wtedy może być niebem, gdy opróżni się piekło” (s.414). Drugi kierunek reformy modelu proponuje tzw. „teologia śmierci Boga”. Autor sądzi, że tego rodzaju zmiany modelu są możliwe i racjonalnie uzasadnione, jakkolwiek można się zastanawiać, czy instytucjonalne chrześcijaństwo takie zmiany przyjmie, czy raczej „agape-theory” i „a-theistic-theology” stanie się prywatną religią, filozofią życia raczej poza, niż w obrębie kościołów. Nie potrzeba chyba zaznaczać, że wątpliwości Autora są w tym punkcie w pełni uzasadnione. Opory przed wprowadzeniem tego rodzaju zmian nie płyną z oportunizmu czy konserwatyizmu ludzi kierujących wspólnotami chrześcijańskimi, ale z troski o wierność Ewangelii, bez której nie ma chrześcijaństwa, i od której nie można odchodzić w imię wątpliwie uzasadnionych twierdzeń.

Drugim elementem „uracjonalnienia” chrześcijaństwa jest postulat skonstruowania nowej teorii metafizycznej, bardziej dopasowanej do modelu, a równocześnie wewnętrznie spójnej. Sama myśl nie jest nowa: do modelu biblijnego dopasowywano teorie Platona (Augustyn), Arystotelesa (Tomasz). Jako przykład współczesny podaje Autor teologię R. Bultmanna, i choć nie aprobuje wniosków do jakich Bultmann dochodzi, przyklaskuje samemu podjęciu próby takiego przepracowania. Nie zgadza się też z takimi ujęciami, które próbują zinterpretować chrześcijaństwo bez odwoływania się do teorii metafizycznych. Natomiast z wyraźną aprobatą odnosi się do metafizycznej próby podjętej przez teorię Whitehead’a sądząc, że jest najadekwatniejsza z obecnie dostępnych teorii, która może pomóc odpowiedzialnemu opowiedzeniu się za chrześcijaństwem. Wprawdzie i tu powstaje szereg trudności, gdyż Bóg wg tej teorii byłby pozbawiony wielu przymiotów przypisywanych mu przez klasyczny teizm. Autor sądzi jednak, że tamte przymioty wypływały z innej teorii, a przecież nie chodzi o zgodność jednej teorii z inną, lecz o zgodność teorii z normatywnym modelem, a teoria Whitehead’a da się uzgodnić z obrazem zaczerpniętym z Biblii. Wydaje się, że ostateczne zdanie Autora jest takie: gotowej teorii brak, ale można się spodziewać, że zostanie wypracowana.

Mimo, iż Autor sądzi, że na drodze językowych analiz można osiągnąć rzeczywisty postęp w rozwiązaniu zagadnienia oceny racjonalności religii, to jednak twierdzi, że aktualna sytuacja logiczna jest tego rodzaju, że teista i ateista mają równe szanse: liczyć na własny mózg

i uczciwość (Czyli wyniki własnych badań traktuje także jako propozycje, nie jako rozwiązania). Sytuacja zaś moralna? Wobec braku jednoznacznie przekonujących ujęć teoretycznych, które decydowałyby o wyborze, każdy musi podjąć osobiste ryzyko wyboru. Jeśli wartości przedstawiane przez religię są dla kogoś najwyższe, wywierają wpływ na życie, jeśli treści poznawcze dobrze i konkretnie wyjaśniają wszystkie podstawowe problemy; jeśli styl w jakim się je przyjmuje jest otwarty na nowe poszukiwania, to każda decyzja będzie odpowiedzialna, choćby dla innych nie była przekonująca. Pluralizm i ekumenizm są logicznym i religijnym nakazem chwili dla chrześcijaństwa.

Choć postulat ekumenizmu i zachęta do uczciwości w podejmowaniu ryzyka wyboru zasługują na pełne poparcie, to jednak można nie godzić się z motywami, dla których się go stawia. Wbrew pozorom punktem dojścia rozważań Autora jest agnostycyzm w kwestii Boga i religii. Teoretyczne rozstrzygnięcie podstawowej kwestii: czy Bóg realnie istnieje? jest nierozwiązalne — taki jest skutek uznania za ostateczne wyników krytyki Kanta. Proponowane przez Kanta wyjście z impasu drogą praktycznego rozumu samo z kolei znalazło się w impasie, wobec sprzecznych wyników, do jakich na tej drodze doszli pokantowscy filozofowie. Można nawet kwestionować twierdzenie James'a, że problemy stawiane przez religię są życiowo ważne. Autor przesuwając zagadnienie uzależniając racjonalność teizmu nie od stwierdzenia realnego istnienia Boga, ale od wewnętrznej spójności treści religijnych i proponuje rozwiązanie zagadnienia na drodze analizy języka religii. Jest to jednak ominięcie, a nie rozwiązanie problemu. Na tej płaszczyźnie nie można ani postawić, ani rozwiązać problemu istnienia Boga. A można mieć wątpliwości, czy racjonalność praktyczna, która ma polegać tylko na wewnętrznej spójności treści religijnych, z równoczesnym zawieszeniem sądu co do realnego istnienia podstawy religii — Boga, wystarczy komukolwiek do opowiedzenia się (krytycznego) za religią. Nadto nawet tak zawężone i minimalistyczne wymagania nie znajdują zadowalającego rozwiązania: bo i model nie pasuje (a niektóre proponowane zmiany są dość karkołomne) i teorii brak. Niewiele też daje optymizm płynący z nadziei, że da się to dopracować, bo jest to nadzieja wątpliwa, jako że proponowana droga nie jest adekwatnym środkiem rozwiązania podstawowego problemu rzeczywistego istnienia Boga. Autor mówi wprawdzie o metafizyce, ale rozumie ją chyba nie jako teorię bytu, pozostającą w ustawicznym kontakcie z realnym istnieniem i dochodzącą do koniecznego uznania Bytu Pierwszego realnie istniejącego, który jest Bogiem. Jego teoria metafizyczna (której notabene jeszcze brak) tym

różni się od innych teorii abstrakcyjnych (czasami arbitralnych), że ma objąć i uporządkować wszystko.

Trudno mieć pretensje do Autora, że tak właśnie sądzi, i że w dorobku materiału historycznego i współczesnych teorii metafizycznych nawet nie wspomniał o żywej przecież metafizyce typu klasycznego, która chyba słusznie uważa się za jedynie skuteczną drogę do stwierdzenia istnienia Boga. Autor wybrał inny nurt, wykluczający ten typ filozofii. Choć dziwić się można, że akcentując często wymóg, aby myślenie było krytyczne, nie uwzględnił i takiej możliwości. Ale trudno też zaakceptować wyniki, do jakich Autor dochodzi, gdyż — mimo szeregu uwag i spostrzeżeń słusznych — jest to właściwie brak wyniku, albo wynik, który jeśli nie zmusza do sceptycznego zawieszenia sądu, to skłania raczej do stwierdzenia, że teizm wymogów racjonalności, nawet praktycznej, nie spełnia. To zaś wydaje się być przeciwne przekonaniom i zamiarom Autora.

I. E. Zieliński OFMConv.