

Andrzej Bronk

"Interpretive Theories of Religion", Donald A. Crosby, The Hague-Paris-New York 1981 : [recenzja]

Studia Philosophiae Christianae 20/2, 193-198

1984

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.

niczych w zakresie zadań i metod poznawczych są stosowalne w naukach humanistycznych, podzielając pogląd o zasadniczej odrębności i swoistości metodologicznej nauk humanistycznych. Antynaturalizm E. Zellingera jest antynaturalizmem instrumentalnym w przeciwstawieniu do antynaturalizmu intuicjonistycznego. Stąd wartość rozważań E. Zellingera w ramach współczesnej problematyki metodologicznej nauk humanistycznych zależy przede wszystkim od przezwyciężenia zasadniczego zarzutu, który oponenti wysuwają w stosunku do twórcy tego kierunku Maxa Webera. Eksponowane przez M. Webera w jego metodzie pojęcie typu idealnego, które miało zapewnić odrębność metodologiczną humanistyce w stosunku do nauk przyrodniczych, nie spełnia tej funkcji, gdyż, jak to przeciwnicy próbują wykazać, pojęciem tym, nie tylko że nauki przyrodnicze również się posługują, lecz jest ono nawet dla nich bardziej charakterystyczne niż dla nauk humanistycznych. Książka E. Zehlingera jest obszernym przeglądem założeń, programu i koncepcji instrumentalnego antynaturalizmu. Ze względu na ciągłą aktualność dyskusji nad statusem metodologicznym nauk humanistycznych przeciwstawianych naukom empirycznym stanowi ona cenne źródło informacji z zakresu metodologii nauk humanistycznych.

Mieczysław Bombik

Donald A. Crosby, *Interpretive Theories of Religion*. The Hague-Paris-New York (Mouton) 1981, ss. XI+335. Bibliografia, indeks osobowy i rzeczowy.

Zaprezentowane tutaj recenzyjne, bardziej dyskutujące niż sprawozdawcze omówienie książki D. A. Crosby'ego, *Interpretive Theories of Religion*, koncentruje się na jej najciekawszej, bo oryginalnej warstwie metodologicznej, z pominięciem merytorycznej trafności przy referowaniu i interpretowaniu przez autora poglądów na religię innych filozofów. Książki ukazujące się w znanej serii wydawniczej Jaquesa Waardenburga, *Religion and Reason* (przedstawiana książka jest już 20 pozycją), zawsze zasługują na troskliwą uwagę właśnie ze względu na ich metodologiczne propozycje.

Zamiarem Crosby'ego jest przedstawienie własnej, interpretującej teorii religii, która byłaby z jednej strony wolna od wad dotychczasowych teorii, z drugiej jednak objęła to wszystko, co było w nich słuszne. Cele jego są ogólne, co ma gwarantować m. in. ich filozoficzność. Powiada, że chodzi mu o zrozumienie natury religii w ogóle, jako „fundamentalnego typu zainteresowań ludzkich” i tym samym „religijnej strony ludzkiego doświadczenia i historii” (s. 3—4). Cel swój konkretyzuje autor w postaci pięciu zadań: (1) określenia pojęcia „interpretująca teoria religii”, (2) stwierdzenia, która z interpretujących teorii najlepiej nadaje się do realizacji założonych celów, (3) rozważenia problemów związanych z budową takiej teorii, (4) analizie historycznie istniejących, reprezentatywnych teorii religii, (5) rozwinięcia i obrony własnej interpretującej teorii religii.

Tak postawione zadania znalazły swój wyraz w przejrzystej segmentacji książki, będącej równocześnie etapami rozważań. Część I, meto-

dologiczna (s. 1—54), jest próbą podania reguł adekwatności każdej interpretującej teorii religii; część II, historyczna (s. 55—230), prezentuje cztery wybrane teorie religii: B. Spinozy, I. Kanta, R. Otto i P. Tillicha; w części III, konstrukcyjnej (s. 231—297), autor daje własną teorię religii, przy respektowaniu wcześniej ustalonych warunków adekwatności teorii religii i przez pokazanie jej zalet w stosunku do wcześniej zaprezentowanych teorii.

Crosby słusznie podkreśla znaczenie swych rozważań nad sposobami badania religii. „Zrozumienie logiki badania religijnego jest ważnym krokiem w kierunku zrozumienia logiki dyskursu religijnego” (s. 21). Zauważmy, że jest to prawidłowość odnosząca się do wszystkich nauk humanistycznych, iż badania metodologiczne w tych dyscyplinach, dostarczają równocześnie wiedzy na temat samych ich „przedmiotów”. Znaczy to, że dociekania takie nie są tutaj sztuką dla sztuki, lecz stanowią (pokazują do dzieje tych nauk) integralną część tych nauk. Nie przypadkowo właśnie wielcy koryfeusze tych nauk łączyli w sobie najczęściej obie umiejętności: rozważań przedmiotowych i metateoretycznych.

Crosby lokuje swe poglądy w ramach filozofii, epistemologii i filozofii religii, konkretnie analitycznej filozofii religii, głównie w nawiązaniu do Wiliama A. Christiana, któremu dedykuje też swą książkę. Analityczne podejście do religii określa autor jako „badanie nad znaczeniami i twierdzeń religijnych (*religious statements*) i wzorcami rozumowań, dzięki którym są one powiązane w system religijny, bez ambicji rozstrzygnięcia o ich prawdzie lub fałszu” (s. 3). Autor zastrzega się, że mówiąc o systemie religijnym nie ma na myśli logicznych związków implikacyjnych między zdaniem, lecz „wzorce rozumowań” (właśnie owe bliżej nieprzekładalne „*patterns of reasoning*”, struktury rozumowań, ale nie w znaczeniu logiki formalnej), które, nadając pewnemu systemowi jedność i spójność, pozwalają go właśnie traktować jako system, a nie agregat luźnych zdań (por. s. 24).

Tak więc mamy tutaj do czynienia z typowym dla analitycznego nurtu zacieśnieniem badań: do doktrynalnej strony religii (z pominięciem kulturowej i instytucjonalnej, jeżeli przyjąć to uproszczone rozróżnienie) i wypowiedzi asertywnych (z pominięciem np. ekspresywnych, impresywnych i innych). Autor zdaje sobie sprawę z tego ograniczenia. Powstaje wobec tego usprawiedliwione pytanie, czy poprzez takie podejście, zawężone do badania „obiektywnego” (jak powiada autor) znaczenia roszczeń religijnych (*the meaning of religious claims*), bez wypowiadania się na temat faktycznego istnienia przedmiotów zainteresowania religijnego (jak Bóg, nirwana, tao ...), czyli poprzez samą analizę języka religii (ściślej: języka osoby uchodzącej za religijną), jednego tylko, wybranego — wierzeniowego — aspektu religii, można rzeczywiście uzyskać wgląd w naturę realnie istniejącego, złożonego fenomenu religii (czy nawet religijności)? Ta zasadnicza wątpliwość skierowana jest pod adresem całego analitycznego nurtu badań, nie tylko w filozofii religii. Tym bardziej, że w przypadku Crosby'ego istnieje szereg innych jego deklaracji, które zdają się to zadanie unie możliwiać.

I tak można wątpić, czy wymienione przez Crosby'ego normy adekwatnej teorii religii, mają — jak chce autor — rzeczywiście charakter tylko metodologiczny. Wiadomo, że każdy paradygmat nauki osadzony jest mocno na określonych założeniach filozoficznych odnośnie do

natury badanej rzeczywistości oraz sposobu jej wyjaśniania, co przesądza częściowo o uzyskiwanych rezultatach badawczych. Żywiona przez Crosby'ego koncepcja poznania naukowego ma charakter wyraźnie popperowski. Jego ideał „lepszej” teorii pokrywa się z zasadą Poppera, która głosi z grubsza, że teoria T2 jest lepsza od teorii T1 tylko wówczas, gdy T2 ma większą treść empiryczną niż T1, gdy T2 tłumaczy wszystkie sukcesy T1, gdy T2 nie jest jeszcze sfalsyfikowana, a T1 już jest. Podobnie ustalając pojęcie teorii, odwołuje się Crosby do hempłowskiego jej rozumienia wraz z całym bagażem jej neopozytywistycznych presupozycji.

Ponieważ interpretująca teoria religii nie chce się wypowiadać na temat prawdziwości lub fałszu religii, nie ma też charakteru normatywnego. Normatywne teorie religii, powiada Crosby, są najczęściej apologią pewnej konkretnej religii lub religii w ogóle. Interpretująca teoria religii nie usiłuje (kausalnie!) wyjaśnić, dlaczego ludzie są religijni lub dlaczego religia powstała i nadal trwa (tak postępują wg Crosby'ego wszystkie eksplanacyjne teorie, jak np. Freuda), lecz co to znaczy, że ludzie są religijni. Postawa taka ma tej teorii zapewnić światopoglądową neutralność. Badanie przyczyn religii, zaskakująco głosi Crosby, należy do nauk szczegółowych, przez podanie jej warunków koniecznych i wystarczających. Interpretująca teoria religii zakłada już istnienie określonych zainteresowań religijnych i posiada pierwszeństwo wobec eksplanacyjnej teorii religii, gdyż ta ostatnia musi już wcześniej mieć pojęcie tego, co chce wyjaśnić. Tym odwróceniem się od kauzalizmu i swym antysubstancjalizmem Crosby nie odbiega więc od większości współczesnych ujęć religii.

Z drugiej strony interpretująca teoria religii nie jest ani czystym opisem, ani opisową generalizacją, ani nie powstaje w wyniku porównawczej analizy wielu faktów religijnych. Każda teoria, jak słusznie stwierdza Crosby, zawiera bowiem w sobie momenty twórcze i arbitralne (hipotetyzm Poppera), tym bardziej, gdy chodzi o dane religijne, które są już w punkcie wyjścia wysoce teoretyczne. Zadanie interpretującej teorii religii polega m. in. na uporządkowaniu całej wielości danych w pewien spójny, sensowny schemat (*coherent pattern of meaning*) znaczeniowy.

Zgodnie z kumulatywną koncepcją rozwoju poznania Crosby uważa, że pojawiające się kolejno w dziejach teorii religii stanowią autentyczny postęp w ich rozwoju. Stąd też możliwych jest wiele teorii religii i żadna nowa teoria nie przekreśla całkowicie wartości wcześniejszych teorii. Adekwatna teoria religii powinna jednak być dostatecznie ogólna, by objąć całość (tradycyjnie tak i jakoś intuicyjnie rozumianych?) zjawisk religijnych, przez dostarczenie zbioru kategorii wystarczających do ujaśnienia natury religii oraz z drugiej strony umożliwić odróżnienie między religią a innymi zjawiskami, uwzględniając równocześnie ich współzależności. Powinna się odznaczać określoną mocą heurystyczną do badania „logiki” poszczególnych systemów religijnych oraz dostrzeżenia podobieństw i różnic między poszczególnymi religiami. Czym jednak konkretnie jest owa „logika”, mimo wszystko Crosby nie wyjaśnia i stąd odnosi się wrażenie, że aplikacja kryteriów adekwatności teorii a potem kluczowych kategorii interpretującej teorii religii pozostaje sprawą intuicji i wyczucia każdego badacza.

Interpretująca teoria religii nie może być redukcyjna, lecz nie w sensie redukcji wielości danych empirycznych pod porządkujące je

i interpretujące kategorie (gdyż to czyni każda teoria), lecz subsumpcji istotnych kategorii religijnych pod inne kategorie kulturowe, np. moralność, sztukę, naukę, filozofię lub ich kombinacje. Pozytywnie oznacza to, że dobra teoria musi być autonomiczna, respektująca całą swoistość zjawisk religijnych.

Crosby jest przekonany, że jeżeli uda mu się zbudować teorię religii spełniającą wszystkie postawione przez niego (w postaci 10 kryteriów) normy, będzie ona miała znaczenie także dla ogólnej teorii kultury oraz praktyczne dla wychowania ludzi w duchu tolerancji i szacunku dla odmiennych od własnych systemów religijnych.

Szczególne trudności nastęrcza Crosby'ego koncepcja przedmiotu interpretującej teorii religii. Centralne miejsce zajmuje tu (pragmatyczne? marksistowskie?) pojęcie zainteresowania religijnego (*religious interest*), czyli po prostu interesu religijnego. Autor powiada: „badanie religii zakłada istnienie podstawowego rodzaju zainteresowania, tzn. zainteresowania religijnego. (...) Jest ono zainteresowaniem pewnym „F”, gdzie „F” jest zmienną orzecznikową wyrażającą swoisty cel lub przedmiot religijnego zainteresowania. Wobec tego badanie religijne jest aktywnym poszukiwaniem odpowiedzi na pytanie, „czym jest owo F”. Uzyskana odpowiedź stanowić będzie podstawowe roszczenie pewnej religii. Np. dla judaizmu będzie nim „Jahwe jest F”. (...) W ten sposób każdy doktrynalny schemat pewnej religii może być skonstruowany w postaci ekstensywnego wypracowania znaczenia tego podstawowego roszczenia przez pokazanie jego konsekwencji dla myślenia i działania” (s. 21).

Zadanie interpretującej teorii religii sprowadza się więc do dostarczenia orzecznika lub zbioru takich orzeczników dotyczących podmiotów (nie wiadomo dlaczego zwanych przez autora „logicznymi”) różnych religii, jak Jahwe, Allah, Brahma, nirwana itd. Taki orzecznik lub ich zbiór będzie wspólny dla wszystkich religii, gdy tymczasem ich podmioty będą zmieniać się zależnie od historycznie istniejącej religii.

Kryterium 7 interpretującej teorii religii powiada, że powinna ona w równej mierze akcentować subiektywną (zwaną przez autora personalną) i obiektywną (zwaną kosmiczną) stronę religii. W oparciu o to kryterium autor odrzuca — jako jednostronne — zarówno przeżyciowe (*experiential*), jak i ontologiczne (*ontological*) teorie religii. Przeżyciowe teorie religii (Crosby zalicza tu przykładowo F. D. E. Schleiermachera) zajmują się religią jako określonym stanem świadomości i chociaż mają tę zaletę, iż dają wgląd we wnętrze osoby wierzącej, są z punktu widzenia analitycznej teorii religii zbyt wąskie, gdyż nie docierają do obiektywnego znaczenia tego, co zawarte w przeżyciu, tzn. do tego, czego intencjonalnie (za Husserlem) owe przeżycia są przeżyciem.

Ontologiczne teorie religii to takie, które zajmują się takimi bytami, jak Bóg, bogowie, duchy, istoty nadludzkie itp. Do podstawowych ich wad należy, że są zbyt restryktywne w stosunku do wielu postaci religii (np. niektórych form buddyzmu), uważanych zwykle (w sensie *opinio communis* naukowców? ludzi ulicy?) za takie. W tym znaczeniu są one normatywne. Crosby kategorycznie stwierdza, że „nie istnieje żadna kategoria ontologiczna wspólna dla wszystkich religii” (s. 35).

Własną swą teorię religii zalicza Crosby do funkcjonalnych teorii, ale takich, gdzie pojęcie funkcji nie jest rozumiane teleologicznie jako cele, którym może służyć instrumentalnie religia, lecz jako rola przedmiotu zainteresowania religijnego w życiu osoby uchodzącej za religijną i w sposobach pojmowania przez nią świata (jest to tzw. *role-*

-functional approach). Do podejścia teleologicznego (*goal-functional approach*) zalicza autor poglądy E. Durkheima, B. Malinowskiego i A.R. Radcliffe-Browna.

Istotna w tym miejscu dla zrozumienia Crosby'ego koncepcji interpretującej teorii religii jest jego uwaga, że tak funkcjonalnie pojęta teoria nie wypowiada się wprost na temat natury przedmiotu religijnego, lecz tylko o roli jaką pełni on jako przedmiot zainteresowania religijnego.

Widać obecnie lepiej, czym jest przy takim ujęciu deklarowana stale na nowo przez autora teza, że celem analitycznej filozofii religii jest badanie natury religii oraz że żadna teoria religii nie jest adekwatna dla wszystkich celów, każda bowiem selektywnie uwzględnia niektóre tylko z wielu aspektów religii kosztem innych. Właśnie z powodu zawężenia przez Crosby'ego religii do swoistego typu zainteresowań ludzkich i filozofii religii do wyjaśniania ich natury, przedmiotem interpretującej teorii religii nie jest religia (jak się to klasycznie zwykło pojmować), lecz religijność, religijna postawa człowieka. Rzecz w tym, że dla Crosby'ego religia poza religijnością nie istnieje. To socjo-psychologizujące w gruncie rzeczy zamazywanie granic między religią i religijnością, z wyraźną jednak korzyścią dla religijności, jest charakterystyczne dla wszystkich analitycznych i fenomenologizujących filozofii religii (pomijam tutaj przypadki, kiedy dla niektórych filozofów anglosaskich filozofia religii pokrywa się z obszarem badań zwanym w tradycji scholastycznej teologią naturalną, czyli obejmuje dociekania nad problemami ściśle teologicznymi, ale w świetle rozumu). Trudno jednak na tej drodze uzyskać informację o istocie samej religii, chyba jakoś pośrednio.

Jak rozumieć wobec tego twierdzenie Crosby'ego, że chodzi mu o obiektywną stronę zainteresowań religijnych? Jeżeli programowo wyeliminuje się problem prawdziwości twierdzeń religijnych, pozostaje co najwyżej teoria bycia osobą religijną, chociaż dla jakich rzeczywistych filozoficznych (ostatecznych i koniecznych) racji, właściwie nie wiadomo.

Potwierdzeniem przypuszczenia, że właściwym celem Crosby'ego jest teoria religijności, jest własna jego interpretująca teoria religii. Składa się na nią 6 warunków bycia przedmiotem zainteresowania religijnego. Kategoriami tymi są: jedyność (*uniqueness*), pierwszeństwo (*primacy*), wszechmocność (*pervasiveness*), prawość (*rightness*), trwałość (*permanence*) i ukrytość (*hiddenness*). Pamiętamy, że nie chodzi tu o charakterystykę samego przedmiotu zainteresowania religijnego, lecz wyłącznie jego roli w życiu jednostki lub grupy.

Chociaż wymienione kategorie nie stanowią definicji religii taka słuźownie zauważa Crosby, uwikłana jest zawsze w całą teorię religii, to jednak łącznie wyznaczają one przedmiot pewnego zainteresowania jako przedmiot zainteresowania religijnego. Stąd też, aby zakwalifikować pewien przedmiot jako przedmiot zainteresowania religijnego, musi on odgrywać rolę w życiu ludzkim wyznaczoną mu przez interpretującą teorię religii, czyli podpadać pod wszystkie 6 kategorii. O tym jednak, jak to praktycznie uczynić, czy za pomocą badań socjo- i psychograficznych, autor nie mówi. Między wymienionymi kategoriami nie ma żadnej (teoretycznej?) różnicy, tzn. system, który nie zawierałby jednej z nich, nie byłby po prostu religią. Autor nie wyklucza jednak i takiej możliwości, że być może w przyszłości charakter zainteresowań religijnych ulegnie zmianie.

Crosby nie wyjaśnia dokładniej genezy owych 6 kategorii, ale — jak można się domyśleć na podstawie ich podobieństwa znaczeniowego oraz oświadczenia autora — są one modyfikacją pojęć zaczerpniętych z innych, wcześniejszych teorii religii. Dziwi jednak, kiedy teorie te służą — zwrotnie — sprawdzeniu adekwatności tych teorii.

W swym apodyktycznym sformułowaniu kategorie te mają wydzwięk wyraźnie kantowski. Ich praktyczną przydatność przy testowaniu istniejących religii ogranicza to, że są one treściowo niejasne i zakresowo nieostre. Charakterystyka ich jest zbyt pobieżna, ilustracyjna raczej niż domykająca ich znaczenie. Nie wiadomo np., dlaczego ostatecznie jest ich właśnie 6, a nie mniej lub więcej i dlaczego te właśnie mają wyznaczać system religijny. Zauważmy także, że wszystkie kategorie są pozytywne, tymczasem *via negationis* okazywała się zawsze lepsza do mówienia o przedmiocie religii. Crosby unika jednak paradoksalnych często skutków pozytywnego orzekania, bo nie odnosi ich wprost do samego przedmiotu zainteresowań religijnych, lecz jego roli w życiu człowieka.

Oceniając interpretującą teorię religii, zaprezentowaną zresztą dosyć szkicowo, Crosby stwierdza, że nie jest to jedyna teoria możliwa w ramach analitycznej filozofii religii. Teoria ta nie skłania się ani ku ujęciom teistycznym, ani ateistycznym (sic!). Chociaż umożliwia ona odróżnienie między zainteresowaniami religijnymi a innymi (chyba jako swoisty postulat znaczeniowy rozumienia słowa religia?), to istnieją inne teorie, które przewyższają ją głębią i subtelnością ujęć. Jakże? Autor nie wymienia. Poczytuje sobie natomiast za powód do chwały to, że udało mu się skutecznie oddzielić pytanie o to, co jest lub nie jest systemem religijnym od pytania, który z systemów religijnych jest lepszy lub najlepszy. Przewagę swej teorii upatruje także w tym, że nie tylko pozwala ona na dostrzeżenie podobieństw między systemami religijnymi, lecz także ich różnic.

Zaprezentowana w części II, najobszerniejszej, charakterystyka teorii religii czterech wybranych (wg autora najbardziej znaczących w historii badań nad religią) filozofów religii, w historycznym ich porządku, spełnia w rozważaniach Crosby'ego co najmniej dwie funkcje: jest ilustracją tezy, że w badaniach nad religią dokonuje się ciągły postęp, przejawiający się w subtelności, szerokości i głębi rozumienia religii oraz służy heurystycznie jako materiał do zbudowania przez autora własnej teorii religii. Crosby stosuje równocześnie do owych teorii ustalone przez siebie kryteria bycia adekwatną teorią religii, by w ich świetle lepiej dostrzec wszystkie braki i zalety owych teorii. Część ta dostarcza sporo uporządkowanego materiału informacyjnego (niekiedy dyskusyjnego) na temat poglądów omawianych filozofów.

Podsumowując (nie jest to wprawdzie najzgrabniejsze w takiej recenzji) należy wcale nie zdawkowo stwierdzić, że chociaż praca Crosby'ego nie dotyczy wprost religii, lecz religijności, to jest ona zarówno ciekawą i oryginalną próbą wypracowania nowej teorii religii, jak i spojrzenia w świetle jej kryteriów i kategorii na dotychczasowe wyniki w filozofii religii.

Andrzej Bronk