

Marian Jaworski

Problem filozofii religii

Studia Philosophiae Christianae 3/2, 169-194

1967

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.

MARIAN JAWORSKI

PROBLEM FILOZOFII RELIGII ¹

Wstęp: Problematyczność filozofii religii we współczesnym świecie nauki.

1. Możliwość filozofii religii, — Zagadnienie redukcji religii. 2. Filozofia religii — filozofią we właściwym i ścisłym znaczeniu. 3. Właściwa filozofia religii — owocem myśli nowożytnej. 4. Dwa sposoby podejścia do egzystencji religijnej. 5. Jak możliwy jest dostęp do egzystencji religijnej? 6. Jaka egzystencja religijna stanowi przedmiot refleksji filozoficznej? 7. Problem metody, a) etap pierwszy: opis egzystencji religijnej od strony przedmiotowej i od strony aktu, b) drugi etap: co stanowi istotę egzystencji religijnej, c) etap trzeci: zagadnienie wartości i prawdy religijnej.

Konkluzja.

Wstęp

„Problemem dla człowieka staje się coś, co jak to nazywa Gabriel Marcel, traci swój „całkowicie naturalny” charakter, przestaje być „zrozumiałe” samo przez się” ².

Otóż tak właśnie przedstawia się sprawa ze współczesną filozofią religii. Wyrażenie „filozofia religii” nie jest dzisiaj w świecie naukowym terminem „całkowicie naturalnym” ani też zrozumiałym samym przez się.

W 1953 r. na Międzynarodowym Kongresie Filozofii w Brukseli Henri Duméry, wskazując na dużą liczbę filozofów religii w XIX w., stwierdzał, że brak jest u nich wspólnej metody

¹ Przedmiotem naszych rozważań jest wyłącznie problem filozofii religii, nie zaś katolickiej filozofii religii.

² Cyt. za: A. Dondeyne, *La foi écoutée le monde*², Paris, 1964, 113.

i wspólnego przedmiotu. Nie lepiej przedstawia się też — jego zdaniem — sytuacja filozofii religii w XX w. Wyłączywszy J.-J. Gourda — Duméry ogranicza się w danym przypadku do samych filozofów francuskich — żaden z myślicieli zajmujących się religią takich jak Boutroux, Brunschvicg, Bergson, Le Roy, nie starali się sprecyzować natury filozofii religii. Blondel zaś tylko w początkowym swoim okresie działalności filozoficzno-religijnej częściowo zajmował się tym problemem. W ten sposób — konkluduje Duméry — natrafiamy na paradoks: bada się religię, ale co rozumie się przez filozofię religii? ³

To samo stwierdza Maurice Nédoncelle w swej *Philosophie de la religion* ⁴ — będącą kroniką współczesnej filozofii religii. Pod jej koniec zauważa on, że jeśli mimo ataków tzw. gnozy współczesna filozofia religii odznacza się dużą żywotnością, to niemniej jej natura nie jest wyraźnie określona. Jaka jest jedność formalna tej dyscypliny? Czy z tego samego punktu formalnego podchodzą autorzy, których rozprawy zostają umieszczone w spisach bibliograficznych w rubryce „filozofia religii”? — Na podstawie przedstawionej kroniki współczesnej filozofii religii, odpowiedź Nédoncella na te pytania brzmi negatywnie. Każde z reprezentowanych tam czterech głównych sposobów badania fenomenu religijnego ma swoje korzyści i niedogodności. Żaden jednak z nich nie zadawała krytycznych wymogów zdania sprawy z badanego przezeń przedmiotu. Tzw. postępowanie redukcyjne grozi unicestwieniem przedmiotu badań, refleksja krytyczna ma tendencję do sprowadzenia filozofii religii do logiki, recepcjonizm zdaje się kończyć na samym opi-

³ H. Duméry, *Une philosophie de la religion est-elle possible?* W: *Actes du XI-ème Congrès International de Philosophie. Volume XI, Philosophie de la Religion*, Amsterdam—Louvain, 1953, 26—28. — Tenże: *Critique et Religion, Problèmes de Méthode en Philosophie de la Religion*, Paris, 1957, 18—20.

⁴ M. Nédoncelle, *Philosophie de la Religion*, W: t. II, *La Philosophie au milieu du vingtième siècle*, redagowanym przez Raymonda Kliban-sky'ego. — Zob. równ. ks. M. Jaworski, *Kronika współczesnej filozofii religii*, *Znak*, XVIII (1966), 1132—1150.

sie fenomenologicznym, zaś „prorocy” i „gnostycy” nasuwają obawę popadnięcia w fantazję⁵.

Przytoczonym ocenom, opierającym się — jak widać — na bogatej dokumentacji materiału rzeczowego z XIX i XX w. aż po nasze dni, nie można odmówić słuszności. Równocześnie nie można tej sytuacji przyjmować za zjawisko, którego nie da się zmienić. Sytuacja ta świadczy bowiem tylko, że jesteśmy w okresie przechodzenia od nierefleksyjnego i bezkrytycznego zapatrywania na filozofię religii do ujęcia naukowego i krytycznego. — Nie unikniemy wprawdzie wielości filozofii religii (wypada to stwierdzić odrazu). Będzie ona zawsze miała miejsce, albowiem nie może być mowy o jednej koncepcji filozofii (podstawowe zaś założenia systemowe wyznaczają nie tylko swoisty typ filozofii religii, ale mogą ją także w określonym sensie czynić niemożliwą). Tym nie mniej nie można pozostawić na uboczu metodologicznej strony filozofii religii, będącej wyzwaniem dnia dzisiejszego, ale trzeba je podjąć, jeżeli nie chce się we współczesnym świecie nauki odebrać jej reszty kredytu lub pozostawić go bardzo ograniczonym⁶. — Próby w tym względzie są już zresztą w pewnej mierze podejmowane. Ograniczając się na razie do samego wyliczenia nazwisk, wymieńmy takich autorów jak: cytowany już H. Duméry, G. van Riet⁷, H. Fries⁸, K. Rahner⁹. Nawiązując częściowo do wymienionych wyżej autorów, problem filozofii religii chcemy podjąć ze swej strony.

⁵ Nédoncelle, op. cit., 221—222.

⁶ Por. w tym względzie: Ks. J. Myśków, Apologetyka a religioznawstwo, *Studia Warmińskie*, t. III, Olsztyn, 1966, 211.

⁷ G. van Riet, *Idéalisme et Christianisme; Philosophie de la Religion et Théologie*. W: *Problèmes d'Epistémologie*, Louvain, 1960. — Y a-t-il chez saint Thomas une Philosophie de la Religion? *Revue Philosophique de Louvain*, t. 61 (1963), 44—81.

⁸ H. Fries, *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart*, Heidelberg, 1949, 377 i n.

⁹ K. Rahner, *Hörer der Wortes*, Neu bearbeitet von J. B. Metz, München, 1963.

Zrozumiała jest rzeczą, że nie można w ramach jednego artykułu poruszyć, a tym bardziej wszechstronnie omówić różnych aspektów problemu filozofii religii. Stąd konieczność ograniczenia się do kilku podstawowych, które współcześnie najbardziej wysuwają się na czoło. Pytanie więc, czym jest filozofia religii, chcemy rozpatrzeć od następujących stron: Co oznacza termin „filozofia religii”? Czy może w samym terminie kryje się już zasadnicze nieporozumienie? Czy nie jest ona — jak niektórzy z autorów zdają się sądzić — zlepkiem, na który składają się elementy zaczerpnięte z psychologii, historii czy socjologii religii, albo też czy nie jest ona kompromisem teologiczno-filozoficznym? Jaka więc jest natura własna filozofii religii i jej stosunek do innych nauk empirycznych o religii, jak również do teologii, apologetyki, teologii naturalnej? Co stanowi jej przedmiot refleksji? — Wreszcie, jak jest ona możliwa, albo innymi słowy, zagadnienie metody we filozofii religii. Rozpatrzmy te aspekty w krótkości, próbując wskazać raczej na kierunek rozwiązania problemu filozofii religii, aniżeli starając się dać definitywne jego rozstrzygnięcie.

1. Możliwość filozofii religii

Zagadnienie redukcji religii

Pytanie, co oznacza termin „filozofia religii” rodzi się zaraz na początku, gdy się uwzględni narzucającą się we filozofii i religii odrębność postaw i to zarówno od strony przedmiotowej jak i podmiotowej. — Czy można więc obie te postawy w jakiś sposób pogodzić? czy można odnieść jedną do drugiej, filozofię do religii, tak by tej drugiej nie naruszyć, a równocześnie, by filozofia religii nie przedstawiała się jako kompromis metody filozoficznej i teologicznej, albo jako połączenie danych nauk empirycznych i spekulatywnych o religii. Otóż zarówno po stronie religii jak i filozofii zdają się słyszeć głosy sprzeciwu przeciwko możliwości tego rodzaju przedsięwzięcia.

Patrząc z pozycji religii, filozofia religii zdaje się stanowić dla niej zagrożenie całkowite, a przynajmniej robi wrażenie

mało „religijnej”, i to nie tyle dlatego, że brak jej elementu pietyzmu, ale przede wszystkim dlatego, że grozi ona ciągle zredukowaniem egzystencji religijnej do czystego „ratio”, czego wyraźny przykład mamy m. in. u neokantystów i w idealizmie niemieckim, u Hegla¹⁰. Co bowiem ma oznaczać termin „filozofia religii”? czy to, że ustala się a priori reguły dla egzystencji religijnej, tak by była ona zgodna z wymaganiami rozumu? ¹¹ Czy też przeciwnie egzystencję religijną zakłada się jako coś bezpośrednio danego i dąży się do jej zrozumialności filozoficznej, przyjmując za jej elementy istotne to, co się da zinterpretować filozoficznie, wszystko zaś pozostałe uważa się za elementy drugorzędne, nieistotne¹². — Jakkolwiek w obu powyższych podejściach do egzystencji religijnej istnieją zasadnicze różnice, to jednak w pierwszym i drugim razie zostaje ona sprowadzona do „ratio”.

Z drugiej strony, stojąc na stanowisku filozofii, filozofia religii zdaje się być dla niektórych przynajmniej autorów za mało filozoficzna, co sprowadza się do podejrzenia, że nie jest już ona „czystą” filozofią, i że termin ten ma znaczenie raczej praktyczne. To Kartezjusz miał głosić, że do zajmowania się prawdami objawionymi, a więc o tym, co stanowi przedmiotową stronę egzystencji religijnej, potrzebna jest specjalna asystencja nieba i że trzeba być czymś więcej niż człowiekiem. W takim jednak razie — jak łatwo zauważono — nie obracamy się już we filozofii¹³.

Rozstrzygnięcie podniesionych trudności z obu stron zdaje

¹⁰ Według Hegla „Philosophie ist absolutes Wissen in der Form des Begriffs, Religion absolutes Wissen in der Form der Vorstellung. Dieser Typus — pisze dalej H. Fries — bedeutet die vollkommene rationalistisch-idealistische Zersetzung der Religion”. H. Fries, op. cit. 62. — Por. również: H. Duméry, *Une Philosophie...*, 30.

¹¹ Por. Duméry, *Critique...*, 116, 132 n.

¹² G. van Riet, *Foi et Réflexion Philosophique*, W: *Foi et Réflexion Philosophique*, Mélanges Franz Grégoire, Gembloux—Louvain, 1961, 434—435.

¹³ Por. Duméry, *Critique...*, s. 12.

się leżeć na przedłużeniu koncepcji samej filozofii, a także religii. I tak niebezpieczeństwo redukcji egzystencji religijnej do czystego „ratio” — o które głównie chodzi w zarzutach ludziom religii — będzie zawsze miało miejsce w tej koncepcji filozofii, w której uważa się, że jej analiza wyczerpuje całkowicie to, co niesie ze sobą dziedzina życia, działania. W takim razie filozofia ma ostatnie słowo. — Jeśli jednak stoi się na stanowisku afirmującym odrębność obu porządków: życia i czynności spontanicznych z jednej strony, a refleksji filozoficznej, z drugiej strony i że „filozofia stara się wydobyć, ukazać, logikę immanentną, która się zawiera w życiu, i z zasady zachowuje nienaruszoną jego wartość”¹⁴ wtedy pozostaje nienaruszona sfera egzystencji religijnej. Religia bowiem przynależy do pierwszego porządku i nie da się sprowadzić, utożsamić z tym, czym jest i co niesie ze sobą refleksja filozoficzna. — Na tym stanowisku stoją filozofowie religii, którzy w mniejszym lub większym stopniu nawiązują do fenomenologii, a zwłaszcza do kierunku fenomenologii egzystencjalnej. Wypada tutaj wymienić: H. Duméry’ego¹⁵, A. Dondeyna¹⁶, A. Brunnera¹⁷, P. Ricoeur’a¹⁸.

¹⁴ Por. Duméry, *Une Philosophie...*, 32—33. — Podczas posiedzenia Francuskiego Towarzystwa Filozoficznego (Société française de Philosophie) dnia 25 kwietnia 1964 na zapytanie M. de Gandillac w jakiej mierze stanowisko Duméry’ego „redukuje” fakt religijny jako taki, Duméry odpowiedział: „Si l’on disait que la elle-même, en tant que technique, en tant que problématique, épuise dans son analyse ce que comporte l’action, je crois que le philosophe apporterait le dernier mot: il exprimerait la dernière vérité sur l’action et sur la vie. Mais si l’on commence par dire que la philosophie n’est qu’un essai pour dégager la logique immanente à la vie, qu’elle réserve par principe les valeurs de la vie, tout change; la démarche philosophique n’arrivera pas à empiéter sur les valeurs réelles. Il y a là tout un secteur laissé à la religion”. *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 59 (1965), 78.

¹⁵ Oprócz cytowanych już pozycji Duméry’ego, por. jeszcze: *Phénoménologie et Religion*, Paris, 1962.

¹⁶ A. Dondeyne, *Foi, théologie de la foi et phénoménologie*, W: *Foi théologique et phénoménologie*, Paris, 1951, 35.

¹⁷ August Brunner, *Die Religion, Eine philosophische Untersuchung auf die geschichtlicher Grundlage*, Freiburg, 1956, 101 n.

Biorąc pod uwagę trudności wysuwane przeciwko filozofii religii ze strony filozofii, wypada odpowiedzieć, że nie można odmówić filozofii kompetencji do zajmowania się egzystencją religijną. Tak jak inne dziedziny życia człowieka jest ona egzystencją bytu rozumnego i wolnego, i jako taka niesie ze sobą jakiś sens, nie jest jakimś „krzykiem”, i badanie tego sensu mają prawo podjąć różne dziedziny wiedzy, jak również refleksja filozoficzna¹⁹. Nie można odmówić ani filozofii religii prawa do zajmowania się tą dziedziną życia człowieka, ani też religii wykluczać od przebadania jej na płaszczyźnie wtórnej, filozoficznej refleksji.

2. Filozofia religii — filozofią we właściwym i ścisłym znaczeniu

Z tego, co zostało wyżej powiedziane na temat odniesienia filozofii do religii, można dostrzec, że filozofia religii niekoniecznie musi być nieporozumieniem, czy też pewnego rodzaju kompromisem, ale, że z natury pozostaje uprawnioną na tym odcinku refleksją czysto rozumową, albo jeszcze bardziej ogólnie, (aby nie powodować uprzedniej dyskusji na temat natury filozofii), filozofią we właściwym i ścisłym tego słowa znaczeniu, posługującą się środkami poznania sobie właściwymi i nie zawierającą w sobie żadnego apriori teologicznego, i odróżniającą się tym samym zarówno od nauk pozytywnych o religii, jak i od teologii. I tak charakteryzujący filozofię religii jako filozofię element myśli spekulatywnej wyodrębnia ją naprzód od wszystkich nauk pozytywnych o religii. Te ostatnie zasadniczo zajmują się empirycznymi formami religii i badają religię pod jakimś szczegółowym aspektem. Nie mogą one jednak dać interpretacji filozoficznej, nie mogą dać rozwiązania problemów filozoficznych, które się wyłaniają — podobnie zresztą jak to się ma w innych

¹⁸ P. Ricoeur, *Finitude et Culpabilité*, II, *La Symbolique du Mal*, Paris, 1960, 326 i na innych miejscach.

¹⁹ R. Virgoulay, *Foi et Critique*, *La philosophie de la Religion et la Théologie*, *Recherches de Science Religieuse*, t. LIV, nr. 4, 498 n.

naukach, które na pewnym etapie swego rozwoju wymagają przebadania problematyki filozoficznej, która się z nimi wiąże²⁰.

Do stosunku filozofia religii — teologia przejdziemy później jeszcze; tutaj na wstępie zaznaczmy, że jako nauka filozoficzna, różni się filozofia od teologii, która zawsze stoi na gruncie danej religii. Z tego też względu nie możemy podzielać m. in. w tej materii poglądów K. Rahnera, ani innych przedstawicieli filozofii wiary, którzy pojmują filozofię religii jako filozofię wiary i religijną antropologię, a których poglądy metafizyczne i filozoficznej antropologii budują się na założeniach teologicznych²².

Stwierdzenia, — o którym mowa była wyżej — a mianowicie, że charakteryzujący filozofię religii element myśli spekulatywnej wyodrębnia ją od pozytywnych nauk o religii, nie należy jednak rozumieć racjonalistycznie, tak, jakoby filozofia religii miała być oderwaną spekulacją o religii. Odrzucenie racjonalizmu wolffiańskiego i po-kantowskiego we filozofii, oznacza konieczność doświadczenia, uwzględnianie tego, co bezpośrednio dane, i to w sensie znacznie szerszym aniżeli to się zwykło dawniej rozumieć, ograniczając go do samego doświadczenia zmysłowego. W tym ujęciu praca filozoficzna polega na zwróceniu się do doświadczenia, do tego, co bezpośrednio dane, aby je wyjaśnić i wydobyć na światło te prawdy, które się w nim zawierają²³. W odniesieniu do filozofii religii oznacza to zwrócenie się do egzystencji religijnej jako do przedmiotu refleksji filozoficznej, albo wyrażając się językiem Hegla, religia staje się tutaj „materia” filozofii²⁴ i przez nią zostaje opisana, ujęta i oświetlona, oczywiście w tej mierze, w jakiej to jest jej dostępne. — Filozofia, która nie konstruuje swego przedmiotu, ale go przyjmuje.

²⁰ A. Lang, *Wesen und Wahrheit der Religion*, München, 1957, 2.

²¹ Zob. w p. 6.

²² Por.: Fries, op. cit. s. 305.

²³ Por.: A. Dondeyne, *L'expérience préphilosophique et les conditions anthropologiques de l'affirmation de Dieu*. W: *L'existence de Dieu*, Tournai—Paris, 1961, 150.

²⁴ Por. Fries, op. cit. 377.

3. Właściwa filozofia religii — owocem myśli nowożytnej

Tego rodzaju filozofia religii jako odrębna dziedzina refleksji filozoficznej, gdzie religia zostaje podniesiona do rangi problemu filozoficznego, jest — jak wykazuje to H. Fries — owocem myśli nowożytnej²⁵. Jej powstanie było możliwe dopiero wtedy, gdy zarówno od strony religii, jak i filozofii, został zakwestionowany ich wzajemny związek, który do czasu renesansu uważano za zrozumiały sam przez się.

Nie można mówić o istnieniu filozofii religii, jako odrębnej dziedziny refleksji filozoficznej ani w greckiej filozofii starożytnej, ani w filozofii chrześcijańskiego zachodu. Starożytność grecka w swych szczytowych formach sprowadzała zagadnienie religii — ściśle zaś Boga — do metafizycznego rozważania świata, upatrując w nim początek i cel, lub kres wszelkiego bytu. — Także chrześcijański zachód nie uprawiał filozofii religii w ścisłym tego słowa znaczeniu. Nawet u św. Augustyna, w którym niejako skupia się w najwyższej formie myśl chrześcijańskiego zachodu, jest ona przede wszystkim teologiczna. Nawiązująca do Arystotelesa scholastyka, przyniosła ze sobą rozdzielenie teologii i filozofii, wiary i wiedzy, łaski i natury. W ten sposób stała się zasadniczo możliwa filozofia w ścisłym tego słowa znaczeniu, i to zarówno pod względem rzeczowym jak i metodycznym, tym samym zaś wystąpił problem naturalnego poznania Boga, filozoficznego ujęcia religii naturalnej. Jednak i to — według Friesa²⁶ — nie była filozofia religii w dzisiejszym tego słowa znaczeniu. — Przedmiot religii naturalnej: Bóg, był dla scholastycznej filozofii zamykającą granicą i szczytowym punktem metafizyki. Boga ujmowano jako *actus purus*, *ipsum esse*, a tym samym, jako pierwszą zasadę i rację wszelkiego bytu i stawania się, To, co się określa dzisiaj jako podmiotową stronę religii, jako religijny akt, scholastyczna myśl ujmowała jako cnotę moralną i rozpatrywała na sposób etyczny lub moralno-teologiczny, nie zaś w swoim właściwym wyodręb-

²⁵ Fries, op. cit. 13 n.

²⁶ j. w. 14.

nieniu jako specyficzną daną świadomości. W mistyce zaś religia i religijność były również przyporządkowane teologii.

Możliwa stała się właściwa filozofia religii dopiero wtedy, gdy po zakwestionowaniu związku religii i filozofii — jak to zostało zaznaczone poprzednio, od strony religii stała się widoczna jej odrębność, samoistność i to zarówno ze względu na przedmiot jak i akt. Religia przestała uchodzić za całość w ramach której rozwiązywano wszystko. W przeciwną skrajność popadł Kant, który w granicach samego rozumu starał się rozwiązać problem religii w znamienym pod tym względem tytule dzieła: *Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft*. — Od strony filozofii zaistniała zaś możliwość właściwej filozofii religii, kiedy nastąpiła emancypacja filozofii od religii w tym znaczeniu, że nie pozostawała ona już więcej w służbie wiary.

4. Dwa sposoby podejścia do egzystencji religijnej

Jeżeli dzisiaj na ogół przyjmuje się, że refleksja filozoficzna nie bierze początku z „niczego”, ale zakłada to, co bezpośrednio dane, a nawet w szczególny sposób uwzględnia się dane egzystencji religijnej, to funkcja jaką przyznaje się jej w odniesieniu do pracy filozoficznej nie jest ta sama u współczesnych autorów²⁷. Możemy tutaj wyróżnić przynajmniej dwa główne ustosunkowania się: jedni autorowie, do których m. in. zalicza się E. Gilsona, P. Thévenaz'a (choć ten inaczej pojmuje wpływ wiary na rozwój filozofii niż Gilson), wychodzą z założeń wiary i przyjmują jej inspirację w pracy filozoficznej, jak również potwierdzanie przez nią tego, co niesie oczywistość rozumowa, lub demaskowanie przekonań pseudo-rozumowych; drudzy natomiast zakładają specyficzną egzystencję religijnej, lecz tylko na sposób materii, którą poddaje się badaniu. Badanie to dokonuje się przy pomocy kryteriów własnych, nie jest niczym zobowiązane w stosunku do wiary, jest to tzw. krytyka racjonalna wiary, albo wyrażając się językiem współczesnym „filozofia wiary”. Podejście to jednak — zdaniem G. Van Rieta²⁸ niesie

²⁷ R. van Riet, *Foi et Réflexion...*, 426 n.

ze sobą znowu niebezpieczeństwo zapoznania wolności i specyficzności religii, jak to miało miejsce u Kanta. Próby uniknięcia tego spotykamy np. u P. Henri Bouillarda i Henry Duméry'ego²⁹. — Ze swej strony zwróciliśmy już poprzednio uwagę na kierunek rozwiązania tej trudności, mówiąc o niesprowadzalności obu dziedzin do siebie. Obecnie wypada tylko dodać, że w pewnym stopniu oba stanowiska można zbliżyć do siebie. Drugie stanowisko bowiem, broniąc swej niezależności w porządku badawczym, respektuje jednak całkowicie intencjonalność wiary religijnej i w żadnym wypadku nie chce podstawić swoich ujęć w jej miejsce. W dodatku pozostawia ona miejsce dla sensu teologalnego³⁰, umożliwiając nie tylko na tej drodze

²⁸ j. w. 434.

²⁹ j. w. 436 — Zdaniem J. Danielou, filozofia religii H. Duméry'ego sprowadzając transcendencję do wyjaśnienia racjonalnego niweczy przedmiot swego badania. Refleksja zaś rozumowa, którą on przeprowadza „okazuje się iluzoryczna”. W rzeczywistości nie prowadzi ona do zrozumienia chrześcijaństwa, eliminuje bowiem z niego to, co istotne”. — Danielou uważa, że w problemie chrześcijaństwa, Chrystusa, może mieć udział refleksja rozumowa, ale tylko w tej formie, jaka ma ona miejsce w teologii: „intelekt ma tutaj pole do działania, by zrozumieć znaczenie, implikacje i jedność problemu. Jest to podstawa teologii”. — J. Danielou, *Dieu et nous*, Paris, 1956. Tłum. polskie, Kraków, 1965, 238, 245. — Innego zdania zdają się być Henk van Luijk, S. J. w swej książce *Philosophie du Fait Chrétien*, będącą analizą krytyczną poglądów Duméry'ego. (Wyd. Paris, 1964). Według van Luijk'a zarzut racjonalizmu pod adresem Duméry'ego opiera się na powierzchownym wrażeniu. (s. 287). — Sądzi on, że interpretacja egzystencjalna chrześcijaństwa jest możliwa; stanowi ona zadanie autentycznie filozoficzne (s. 289). — Cyt. już wyżej René Virgoulay równ. jest zdania, że „La critique du philosophe appelle un prolongement et le premier à prendre le relais devrait être le théologien. La critique de la religion sera accomplie et atteindra la pleine compréhension de son objet lorsque joueront ensemble et chacun à son plan ces deux critères: la structure anthropologique et l'intentionnalité de la foi. — Du côté de la philosophie Duméry a commencé la tâche. Il revient maintenant au théologien de replacer ces résultats dans l'intentionnalité religieuse totale. Alors la critique de la religion pourrait être valable et bénéfique pour le croyant et la foi même” Art. cyt. 527.

³⁰ Por. H. van Luijk, op. cit. 295.

współpracę ze sobą teologii, ale także możliwie pełne ujęcie przedmiotu wiary³¹.

5. Jak możliwy jest dostęp do egzystencji religijnej?

Z określeniem egzystencji religijnej jako przedmiotu refleksji filozoficznej łączą się dalsze problemy. Przede wszystkim, w jaki sposób egzystencja religijna może się stać przedmiotem refleksji filozoficznej. — Wielu z autorów, stojąc na stanowisku słusznym, że to, co stanowi dziedzinę życia, spontanicznego działania można przeniknąć bezpośrednio nią żyjąc, że więc, aby badać religię trzeba ją samemu posiadać, twierdzą, że tylko człowiek wierzący może w sposób kompetentny przeprowadzać refleksję filozoficzną w tej dziedzinie. — Takie stanowisko zajmuje u nas np. ks. Aleksander Usowicz. Pisze on: „...czy filozof areligijny może owocnie badać przeżycia religijne. ... To prawda, że da się badać niektóre zjawiska psychiczne, nie spostrzegając ich w sobie, np. psychikę ludzi genialnych. Badanie jednak takie zawsze będzie niedoskonałe i z konieczności powierzchowne. Proprium quid, to co stanowi istotę geniusza, pozostanie nadal tajemnicą. Podobnie, kto nie wyczuwa we własnej świadomości życia religijnego i przez introspekcję nie wglądnie w to życie, nie zrozumie dogłębnie religii”³².

Wbrew powyższym opiniom dzisiaj raczej stoi się na stanowisku, że akt wiary nie jest koniecznym założeniem dla filozofii religii, która wyznacza sobie ograniczone, ale za to dostępne dla wszystkich pole badania. Filozofia religii mając na względzie przebadanie egzystencji religijnej, uwzględnia tę całość strukturalną czy instytucjonalną, w której się ona wyraża. Bez swego zewnętrznego wyrazu religia nie może być ani przedmiotem badań naukowych, ani też praktyki czy przystąpienia do niej³³. W ten sposób każda religia jest dostępna badaniu filo-

³¹ R. Virgoulay, j. w. 526—527.

³² Ks. A. Usowicz, Współczesna filozofia religii, *Znak*, X (1958), 912.

³³ Duméry, *Critique et Religion*, s. 16 n.

zoficznemu, nie jako rzeczywistość bezpośrednio dostępna przez wiarę, ale w tym, co jest jej wyrazem ³⁴.

6. Jaka egzystencja religijna stanowi przedmiot refleksji filozoficznej

Następnym pytaniem, które wiąże się z przyjęciem egzystencji religijnej jako przedmiotu refleksji filozoficznej, jest pytanie o jej rodzaj, a mianowicie, czy chodzi o egzystencję tzw. religii naturalnej czy religii pozytywnej? Zwolennicy zaś pojmowania filozofii religii jako filozofii wiary (Glaubensphilosophie) podnoszą jeszcze inną alternatywę: religia przyrodzona czy nadprzyrodzona? A ponieważ nie istnieje religia przyrodzona (człowiek został powołany od samego początku do stanu nadprzyrodzonego), filozofia religii jako filozofia religii przyrodzonej też nie istnieje. Wreszcie jedni zajmują się określoną religią (np. Hegel, Duméry ³⁵, J. Pepin ³⁶), inni zaś mają na uwadze wyjście poza wszystkie historyczne formy i przez zastosowanie filozoficznych środków poznania, dojść do ponadczasowych, ogólnie ważnych cech istotnych religii (np. Scheler ³⁷, A. Lang ³⁸).

Rozpatrzmy po kolei wymienione wyżej alternatywy. Pytamy więc na początku, czy przedmiotem filozofii religii jest egzystencja religii naturalnej czy religii pozytywnej. —

Termin „religia naturalna” jest terminem wieloznacznym. Może ona oznaczać religię natury, a więc religię, w której pierwiastek boski upatruje się w bytach natury, i która przez to samo zdaje się zapoznawać jego transcendencję, lub religię, przez którą rozumie się całość prawd moralnych i religijnych

³⁴ Tak np. Ricoeur uwzględnia tekst Biblii i to w tym stopniu, w jakim ten posługuje się mitem, w bogatym i aktualnym tego słowa znaczeniu, tj. jako symbolem i jako szczytem oryginalnym „Świętego”. — Por. G. van Riet, *Foi et Reflexion...*, 446—47.

³⁵ Duméry, *Philosophie de la Religion, Essai sur la Signification du Christianisme*, t. I i II, Paris, 1957.

³⁶ Jean Pepin, *Les deux Approches du Christianisme*, Paris, 1961.

³⁷ A. Lang, op. cit.

³⁸ M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Berlin, 1933.

uzyskanych przez człowieka na drodze czysto rozumowej. — Religia pozytywna wprowadza natomiast kontekst historyczny, socjologiczny, psychologiczny. Jest to religia w określonej społeczności i pewnych epok³⁹. — Filozofię religii naturalnej ujętej jako całość prawd moralnych i religijnych spotykamy m. in. u Diderota, Tindala, Rousseau, Kanta. — Scheler, a za nim myśliciele nawiązujący do niego, stosunkowo mało zwracają uwagi na tzw. religię pozytywną.

Dzisiaj na ogół panuje przekonanie, że właściwa filozofia religii może mieć na względzie tylko religię pozytywną. Egzystencję człowieka cechuje intersubiektywność polegająca na tym, że realizuje się ona zawsze w jakimś klimacie kulturowym, posługując się jako swym narzędziem nieodzownym, językiem. Jest to równocześnie egzystencja naznaczona historycznością i wcieleniem, czyli istnieniem w świecie i odniesieniem do świata przez ciało⁴⁰. — W ten sposób filozofia współczesna rozprawia się generalnie z wszelkiego rodzaju racjonalizmami, które zapoznają właściwy człowiekowi sposób bytowania. — Tzw. religia naturalna, twór racjonalizmu, jest sztuczną konstrukcją rozumową, aprioryczną, której w rzeczywistości ludzkiej nic nie odpowiada. Stąd też i filozofia religii naturalnej, która uważa, że a priori może wyznaczyć wewnętrzne cechy religii, jest sui generis iluzją formalistyczną⁴¹.

Punkt wyjścia więc — pod tym względem — w uprawianiu filozofii religii nie stanowi wśród współczesnych autorów bardziej zasadniczego przedmiotu kontrowersji. Filozofia religii — podobnie jak teologia — wychodzi z tego specyficznego doświadczenia — pojętego znacznie szerzej aniżeli to było dawniej, a stanowiącego zdobycz nowszej filozofii — doświadczenia, które

³⁹ R. Vancourt, *Les mots-clefs de la philosophie de la religion, Mélanges de Science religieuse*, XXII (1965), 10—11.

⁴⁰ D. Dondeyne, *Foi Chrétienne et Pensée Contemporaine*, Louvain—Paris, 1961, 27, 72.

⁴¹ Duméry, *Critique et Religion*, s. 116 n. — Por. równ. van Luijk, op. cit. 40—41.

jest doświadczeniem egzystencji religijnej człowieka — egzystencji wiary. Nie oznacza to jednak, że przedmioty formalne teologii i filozofii religii utożsamiają się⁴². Schodzą się one tylko częściowo. Różnica polega na różnym traktowaniu tego doświadczenia. Dla teologa to, co przekazuje mu, w czym uczestniczy on przez wiarę jest objawienie Boże, które stara się on oddać w języku nauki⁴³. Nie ma teologii bez posłannictwa pochodzącego od Boga. — Filozof religii natomiast nie zna pochodzenia boskiego świata wiary, zachowuje on tylko ludzki aspekt objawienia, jest ona dla niego — jak pisze Ricoeur — mową ludzką, którą chce przebadać. Przy czym w swym postępowaniu cieszy się on całkowitą autonomią⁴⁴.

W ten sposób rozwiązuje się też obiekcje podnoszone przez zwolenników pojmowania filozofii religii jako filozofii wiary. Fries⁴⁵ słusznie zauważa, że „religia jest pierwotną rzeczywistością psychologiczną i antropologiczną i pierwotnym faktem historycznym”, i jako taka „jest poza, ponad i przed wszelkim nadprzyrodzonym objawieniem”. — Mówiąc, że filozofia religii ma za przedmiot specyficzne zjawisko życia ludzkiego, jego egzystencję religijną, nie przeciwstawiamy jej religii nadprzyrodzonego objawienia i nie podnosimy tym samym zagadnienia możliwości istnienia tzw. religio naturalis i jej ewentualnego

⁴² G. van Riet, *Y-a-t-il chez saint Thomas...*, 59.

⁴³ J. Pieper pisze: „Teologia istnieje tylko na podstawie faktu, że człowiek otrzymał pewne posłanie pochodzące od Boga ze sfery istniejącej poza światem. ... A zatem teologia może istnieć tylko wtedy, gdy istnieje objawienie. Jest to pierwsze i najważniejsze założenie teologii. ... Teologia jest więc wysiłkiem wierzącego, przeznaczonym dla wierzącego, by dać interpretację Objawienia, jest próbą dania odpowiedzi na pytanie, co oznaczają słowa Boże zawarte w dokumentach Objawienia. Teologia to „doctrina secundum revelationem divinam” (S. Th. I, 1, 1 ad 2). „Sacra doctrina considerat aliqua secundum quod sunt divinitus revelata” (S. Th. I, 1, 3). — Tomasz z Akwinu, Kraków, 1966, 114, 116—17. Filozofia zaś religii stwierdza G. van Riet: „ignore l'origine divine et ne retient que l'aspect humain de la révélation”. — *Y-a-t-il chez saint Thomas...*, 59.

⁴⁴ G. van Riet, j. w. 78.

⁴⁵ Fries, op. cit. 308.

stosunku do religio supranaturalis, tylko zachowujemy to, co stanowi aspekt ludzki religii, to, że jest ona jednym ze sposobów bytowania egzystencji ludzkiej, i właśnie jako taką chcemy poddać refleksji filozoficznej.

7. Problem metody

Jakie podejście do egzystencji religijnej człowieka jako przedmiotu refleksji filozoficznej wydaje się być najbardziej odpowiednie? Czy znamy i operujemy obecnie takim sposobem podejścia, któreby możliwie adekwatnie zdawało sprawę z faktu egzystencji religijnej? M. Nédoncelle — jak wiemy już z jego uwag cytowanych na wstępie artykułu — jest zdania, że żaden z czterech głównych sposobów badania religii nie zadawała w pełni. — Nie możemy tutaj wchodzić w analizowanie i przedstawianie tych różnych sposobów badania egzystencji religijnej. W pewnej mierze uczyniliśmy to poprzednio w artykule Kronika współczesnej filozofii religii. Obecnie zaprowadziłoby to nas za daleko. Dodajmy ponadto, że wiele z prób filozoficznej refleksji nad religią zakłada określone koncepcje filozoficzne, które nie są już wyrazem współczesnej myśli filozoficznej, i jako takie zostały już przekroczone, jeśli nie wprost zarzucone. Tak np. ma się z metodami badań: czysto indukcyjną, związaną z podejściem naturalistyczno-pozytywistycznym, czy metodą czysto aprioryczną typu kantowskiego czy neo-kantowskiego. Ze swej strony ograniczymy się w tym artykule — zakładając przedstawione już poprzednio kierunki badań nad religią — do dokonania pewnej opcji filozoficznego badania religii, które wydaje nam się najbardziej odpowiednie, nie roszcząc sobie, aby ono mogło być całkowicie bezdyskusyjne. Jeżeli jednak pobudzi ono tylko do dalszych poszukiwań w tej materii, to i tak spełni ono swoje zadanie w wypracowaniu właściwej metody filozofii religii. —

a) Zakładając to, co zostało wyżej powiedziane, że materia filozofii religii jest sama religia, pojęta jako szczególny sposób egzystencji ludzkiej, w której realizuje się i przejawia podstawowy charakter jego egzystencji, tj. egzystencji „ducha wcie-

lonego”, która nie jest egzystencją rzeczy, ani też czystą duchowością zamkniętą sama w sobie, w swoich własnych przedstawieniach immanentnych — jak to jest z duszą Kartezjusza czy monadą Leibniza, czy też wielkim „ja” idealizmu po-kantowskiego, ale która polega na wychodzeniu w pewien sposób poza siebie, otwarciem się na coś drugiego niż świadomość, to pierwszym etapem będzie przedstawienie, opis tego świata, do którego odnosi się, w którym bierze udział i uczestniczy człowiek wierzący, jak i ten akt poprzez który on w tym świecie uczestniczy⁴⁶.

Ten stosunek do czegoś innego niż świadomość pojmuje filozofia dzisiaj jako stosunek bytowy, a nie jako stosunek czysto myślny, o którym mówił idealizm klasyczny i według którego przedmiot był niczym innym jak konstrukcją podmiotu. — Oczywiście i ten stosunek bytowy może i faktycznie jest interpretowany także współcześnie różnie. Nie rozstrzygając tej sprawy bliżej, jedno zdaje się być pewne, że opis tego świata i stosunku do niego świadomości nie może naruszać ani pierwotnej intencji poznawczej⁴⁷ (w języku Husserla: *fungierende Intentionalität*), ani też specyficzności świadomości religijnej⁴⁸.

Być może, że ten cały świat wiary religijnej jest światem iluzji, któremu w rzeczywistości nic nie odpowiada. Powstaje w ten sposób zagadnienie prawdy religii, które stanowi osobny i następny problem. Filozof jednak nie może w żaden sposób na pierwszym etapie opisu narzucać swego stanowiska w tym względzie. Przeciwnie, winien w sposób jak najbardziej bezstronny podjąć się próby przedstawienia świata wierzeń religijnych. Takie stanowisko — podchodzenia do religii bez jakichkolwiek założeń — pozwala zajmować się światem religii zarówno wierzącym jak i niewierzącym, jak również i filozofom reprezentującym różne stanowiska metafizyczne, i otwiera tym samym możliwość dialogu naukowego w tej dziedzinie⁴⁹.

⁴⁶ Dondeyne, *Foi Chrétienne...*, 179.

⁴⁷ Dondeyne, j. w. 150—151.

⁴⁸ Por. znamienne pod tym względem uwagi M. Dupuy, *La Philosophie de la Religion chez Max Scheler*, Paris, 1959, 248—250.

⁴⁹ Na ten punkt chcemy zwrócić szczególną uwagę, zarówno tych któ-

Opisując akt wiary religijnej, filozof religii nie znajduje się jednak sam w obrębie egzystencji religijnej — jak już o tym wspomnieliśmy mówiąc o materii filozofii religii —. Ona sama jest dostępna tylko wierzącemu. Filozof religii jest poza efektywnym aktem wiary. Nie ma jednak obawy popadnięcia przez to — jak stwierdza van Riet — w porządek istot nierzeczywistych albo czystych definicji nominalnych. Są one religijne fenomenalnie, różne od porządku istot świata przedmiotów i wartości świeckich⁵⁰.

b) Drugim etapem przedstawianej przez nas metody filozofii religii, jest poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, co stanowi istotę⁵¹ egzystencji religijnej? Na czym ona polega. — Zasadniczym zagadnieniem tego etapu, jest zaś zagadnienie drogi, na której możemy dojść do określenia istoty religii. Van Riet wskazuje w tym względzie przede wszystkim na dwie próby: Duméry'ego i Ricoeur'a⁵², bliżej wprawdzie nie zajmującego się filozofią religii, ale wysuwającego pewne sugestie.

Duméry — jak już zaznaczyliśmy — zajmuje się przede wszystkim filozoficznym przebadaniem faktu chrześcijaństwa. Przeczy on, by filozofia religii miała prawo wypowiadać się na temat prawdziwości samych twierdzeń wiary, lecz chce on uchwycić jako filozof ich sens i co one oznaczają. W miejsce metafizycznej krytyki dogmatów św. Tomasza, która szukała ich wewnętrznej zrozumiałości, albo możliwego włączenia w sy-

rzy uważają, że tylko wierzący mogą badać zjawisko religii, jak i tych, którzy uważają, że tylko ci, którzy wyzbyli się wierzeń religijnych, mogą to czynić w sposób bezstronny. Naszym zdaniem rozejście dokonuje się dopiero na trzecim etapie, tam, gdzie w grę wchodzi zagadnienie prawdy religijnej.

⁵⁰ G. van Riet, *Y-a-t-il chez saint Thomas...*, 76.

⁵¹ Pojęcie istoty może mieć wiele znaczeń. Mówiąc tutaj o ujęciu istoty religii mamy na względzie zrozumienie sensu. Ujęcie tego rodzaju istoty warunkuje przejście do tego co, umysłowo poznawalne i konieczne. Por. m. in. Duméry, *Critique et Religion*, 137.

⁵² Van Riet ma na względzie przede wszystkim cyt. poprzednio (przyp. 18) drugi tom *Finitude et Culpabilité*.

stem bytu, uważa on, że należy uprawiać krytykę epistemologiczną⁵³, która będzie odkrywać ich sens poprzez odtworzenie genezy intencjonalnej. Filozofia religii rozważa przedmioty religii tak jak są one przedmiotami aktów religijnych. Chcąc oddać umysłowo poznawalne ukonstytuowane dogmaty (tak jak je pojmuje Kościół) nie bierze ich jako punktu wyjścia dla spekulacji metafizycznej, lecz jako punkt dojścia świadomości religijnej. Przez to oczekuje się większego respektowania specyficzności znaczeń religijnych, aniżeli to ma miejsce u św. Tomasza. W tym samym czasie poddaje się krytycznemu badaniu główne pojęcie, pojęcie objawienia⁵⁴.

Według Ricoeura, abstrahując od aktu wiary — nie jesteśmy w obliczu czystych definicji nominalnych. Mamy do czynienia z językiem symbolicznym, językiem pełnym. Przy czym tekst (Biblii) nie jest uważany za nosiciela prawdy objawionej, ale jako mowa człowieka. Z tego też tytułu może być ona podjęta przez filozofa. Oddając ją umysłowo poznawalną, nie znaczy wyjaśniać ją przez myśl świecką (kategorie świeckie), ale przeciwnie pozwolić, by ona sama wyjaśniała, by żywiła myśl filo-

⁵³ Y-a-t-il chez saint Thomas..., 78. — R. Vancourt natomiast w duchu tomistycznym wyjaśnienie faktu religii upatruje wyłącznie na drodze metafizycznej. W *Pensée moderne et Philosophie Chrétienne*, pisze on m. in.: Filozofia nie może odrywać się od ziemi, lecz musi opierać się na doświadczeniu i wysuwać problemy tkwiące korzeniami w rzeczywistości, w życiu, w działaniu ludzkim pod wszystkimi jego przejawami, na wszystkich jego etapach. Toteż, gdy filozof zajmuje się religią... to jego punktem wyjścia nie jest jakieś pseudo-pojęcie; przeciwnie odwołuje się on do faktów, zastanawia się nad nimi. Innymi słowy, filozof tomista usiłuje zająć pewną postawę wobec zjawisk religijnych i je wyjaśnić; przy tym nie chodzi tu o wyjaśnienie psychologiczne, socjologiczne, historyczne czy teologiczne, ale o wyjaśnienie wyłącznie rozumowe, właściwie mówiąc, metafizyczne". Cyt. za tłum. polskim: *Myśl współczesna a filozofia chrześcijańska*, Warszawa, 1966, 139. — Wydaje się, że pełne podejście do faktu religii wymaga zarówno przebadania go od jego założeń metafizycznych jak i teoriopoznawczych. — Por. jeszcze: A. Lang, *op. cit.* 2.

⁵⁴ Van Riet, *Y-a-t-il chez saint Thomas*, 77.

zoficzną przez objawiającą moc symboli⁵⁵. — W ten sposób badanie filozoficzne u Ricoeua z racji samego przedmiotu do którego się odnosi jest niczym innym jak refleksją nad symbolami⁵⁶.

W związku z pytaniem o istotę religii, wyłania się jeszcze dalszy problem, a mianowicie, czy ma to być poszukiwanie tylko za istotą religii konkretnej, czy możliwe też jest poszukiwanie za istotą religii w ogóle, tego typu np. jak to mamy u M. Schelera i tych wszystkich, którzy w mniejszym lub większym stopniu nawiązują do niego. — Van Riet przeciwstawiając Tomaszową filozofię religii, opierającą się na arystotelesowskiej koncepcji wiedzy, filozofii religii na założeniach fenomenologii, stwierdza, że badanie religii w ogóle nie jest bardziej naukowe i że nie wyprzedza z natury badania religii konkretnej, ale przeciwnie leży na jej przedłużeniu. Rozpoczynamy więc od opisu postaw religijnych konkretnych i ich korelatów przedmiotowych, i w konsekwencji wydajemy sąd wartościujący o religii. W tym ujęciu istnieje więc równa możliwość dla uprawiania zarówno filozofii religii konkretnej, jak i filozofii religii w ogóle⁵⁷. — Gdy chodzi zaś o problem przejścia od jednej do drugiej, tj. od filozofii religii konkretnej do filozofii religii w ogóle, to wydaje się, że najbardziej właściwy sposób podejścia reprezentują tutaj tacy autorowie jak: Van der Leeuw⁵⁸, Otto Karrer⁵⁹, Mircea Eliade⁶⁰, August Brunner⁶¹. Nie oznacza to jednak w odniesieniu do badania istoty religii w ogóle — jak pisze Fries⁶² — połączenia dwóch metod: metody fenomenologicznej i indukcyj-

⁵⁵ j. w. 79.

⁵⁶ Van Riet, *Foi et Réflexion...*, 444.

⁵⁷ Van Riet, *Y-a-t-il chez saint Thomas...*, 76.

⁵⁸ Van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*², Tübingen, 1956.

⁵⁹ O. Karrer, *Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum*⁴, 1949.

⁶⁰ Mircea Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, Paris, 1959; *Methnologische Anmerkungen zur Erforschung der Symbole in den Religionen*, W: *Grundfragen der Religionswissenschaft*, Salzburg, 1959,

⁶¹ Por. cyt. już jego dzieło: *Die Religion*.

⁶² Fries, op. cit. 379.

nej, ale wymaga fenomenologicznego sposobu podejścia, rozważania materiau historycznego, a polegającego na wykryciu analogicznych struktur powszechnych, praw, tak, że możemy ująć religijne dane jako całość, następnie zaś dać jej interpretację.

c) Wreszcie trzecim etapem filozofii religii odróżniającą ją przede wszystkim od fenomenologii religii⁶³, jest próba podjęcia sądu odnośnie religii, sądu dotyczącego prawdy i wartości religii. Fenomenologia ogranicza się do samego opisu. Filozof jednak — jak to podkreśla Duméry — nie może odmówić sobie prawa wydawania sądu (oczywiście w granicach swoich kompetencji). — Nie chce on być tylko obecnym przy genezie nowego sensu, przy ukazaniu się wartości, które pretendują do zmiany życia każdego człowieka przychodzącego na ten świat. Chce on wiedzieć, czy ten sens nie jest redukowalny, czy te wartości są autentyczne. Dalej zaś chce się on upewnić, czy są one prawdziwe⁶⁴.

Gdy chodzi o zagadnienie nieredukowalności religii do innych zjawisk, że religia stanowi dziedzinę życia samoistną i pierwotną, to ogólnie wypada tutaj tylko stwierdzić, że filozofia religii ma pod tym względem jedno z największych i niezaprzeczonych — prawie powszechnie — osiągnięć.

Bardziej dyskusyjne zagadnienie stanowi dotąd zagadnienie prawdy religii, która posiada zresztą wieloraki sens⁶⁵. — Przede wszystkim można wyróżnić najpierw prawdę wewnętrzną religii, prawdę wiary jako wiary, która realizuje się przez inicjatywę wolną, ale umotywowaną wierzącego, i prawdę „zewnątrzną” religii, polegającą na zgodności z wymaganiami rozumu, i która w zasadzie może być osiągnięta na drodze rozumu⁶⁶. — Oczywiście filozofia religii może mieć na względzie tę drugą prawdę religii.

Zagadnienie prawdy religii od tej strony sprowadza się na

⁶³ Duméry, *Phénoménologie et Religion*, 64—65. — Por. równ. *Philosophie et Religion*, 73.

⁶⁴ Duméry, *Phénoménologie et Religion*, 65.

⁶⁵ Por. A. Lang, *Wesen und Wahrheit...*, 150—152.

⁶⁶ Duméry, *Philosophie et Religion*, 78.

ogół dzisiaj do pytania czy podstawowe dla każdej religii i związane z nią bezwarunkowe sądy posiadają realną podstawę, to znaczy, czy przedmiot do którego odnosi się egzystencja religijna człowieka w rzeczywistości istnieje⁶⁷. Jeszcze bardziej konkretnie się wyrażając, czy istnieje transcendentny i święty Bóg. Według np. H. Scholza prawdziwość religii polega na prawdziwości religijnego sądu egzystencjalnego i sądów dotyczących jego istoty⁶⁸. Jest to elementarna forma prawdy religii, i jako taka dotyczy ona wszystkich religii. Wszystkie religie są fałszywe, niepewne, albo prawdziwe, zależnie od tego, czy na podstawowe pytanie można odpowiedzieć negatywnie, sceptycznie czy też twierdząco. Wiara bowiem w transcendentną rzeczywistość Boga, czy bogów jest istotnym założeniem dla każdej religii⁶⁹.

To pojęcie prawdy różnicuje się, gdy w grę wchodzi prawdziwość konkretnej religii, np. chrześcijaństwa, które niesie ze sobą własną koncepcję Boga i stosunku do niego człowieka, różną od innych. — W danym razie przed filozofem religii staje problem wykazania wszystkich założeń metafizycznych, które implikuje akt wiary danej religii i konfrontacji ich z ostateczną wizją świata, którą niesie filozoficzne jego poznanie⁷⁰. Jeśli opcja filozoficzna w tym względzie pokrywa się z metafizycznymi założeniami implikowanymi przez daną religię, filozof może wypowiedzieć się twierdząco w kwestii jej prawdziwości.

Jaka jest droga do poznania tej prawdy, i jaką rolę w tym względzie ma do spełnienia filozofia religii?

Nie ulega wątpliwości, że dotykamy tutaj bardzo ważnego i węzłowego punktu stosunku pomiędzy tzw. filozoficznym poznaniem Boga i poznaniem religijnym Boga, albo inaczej jeszcze: doświadczenie religijne czy dowody rozumowe istnienia Boga.

⁶⁷ A. Lang, op. cit., 152.

⁶⁸ Fries, op. cit., 383.

⁶⁹ A. Lang, op. cit., 62; Por. równ. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*⁴, München, 1954, 28.

⁷⁰ Por. Duméry, *Phénoménologie et Religion*, 75.

Ze względu na ogólne ramy artykułu wskażemy tylko na kierunek rozwiązania tego problemu.

Otóż wydaje się, że pojęcie pracy filozoficznej jako refleksji nad doświadczeniem możliwie szeroko pojętym, w naszym przypadku nad egzystencją religijną człowieka, pozwala nam rozstrzygnąć całe zagadnienie inaczej i chyba poprawniej niż to było u Schelera, który podejmując dualizm Pascala: Boga religii i Boga filozofów, starał się rozwiązać go w ramach tzw. systemu konformizmu pomiędzy religią a filozofią, co jednak spotkało się — jak wiadomo — z krytyką z jednej strony nie dostatecznej jedności między tymi dziedzinami i oscylowania w ostateczności w tym ujęciu ku dualizmowi, z drugiej zaś strony pewnego zaniedbania zagadnienia prawdy religijnej: weryfikacji jej z punktu widzenia filozofii ⁷¹. — Stanowisko, które staramy się zająć pozwala nam równocześnie na przewyciężenie wszelkiego rodzaju jednostronności typu Schleiermachera czy R. Otto, czy też całkowicie im przeciwnych, całkowitego racjonalizmu.

Jeśli założymy, że egzystencja religijna człowieka realizuje w sobie podstawowy charakter bytu człowieka, a więc, że jest sui generis świadomością, to wypowiada się ona we wszystkich jej dziedzinach, zarówno w płaszczyźnie myśli, ściślej płaszczyźnie poznania, jak i woli, uczucia. — W takim razie zadanie filozofii religii od strony prawdy religijnej polega nie na „dowodzeniu”, czy wykazaniu istnienia Boga, w tym znaczeniu, by twierdzenie dotyczące istnienia Boga opierało się na poznaniu filozoficznym, ale — mając do czynienia ze spontanicznym, religijnym procesem poznania Boga, na przebadaniu od wewnątrz jego poprawności, na wydobyciu i ukazaniu logiki poznania religijnego, na przeprowadzeniu krytyki epistemologicznej i wydobyciu założeń metafizycznych, zawartych w religii, jak np. istnienie Absolutu niewypowiedzianego, o którym wiara dalej „mówi”, że wkracza w historię.

To prawda, jak stwierdza Fries ⁷², krytykując Schelera, że

⁷¹ Fries, op. cit., 140.

⁷² Fries, op. cit., 153.

z aktów religijnych wnosi się przede wszystkim istnienie religii a nie Boga, ale można i należy pójść dalej i zapytać, jaka jest wartość procesu poznawczego, który on niesie ze sobą, i czy założenia metafizyczne dadzą się pogodzić, zharmonizować z refleksją filozoficzną, którą przeprowadza się w innych płaszczyznach egzystencji człowieka.

W tego rodzaju podejściu nie mamy dualizmu między Bogiem filozofii i Bogiem religii, ale też nie mamy całkowitej tożsamości. Bóg religii jest również Bogiem metafizyki, ale równocześnie czymś więcej, nie tylko Bogiem o przymiotach bytowych, ale także tym, którego człowiek wiary spotyka w historii, w swoim życiu, tym, który zbawia. — W ten sposób mamy do czynienia nie z dwoma niezależnymi i paralelnymi procesami poznania, które się później dodają, tworząc pełne choć nieadekwatne pojęcie Boga. System „konformizmu” polega nie na dodawaniu, ale na wyodrębnieniu w całościowej strukturze świadomości religijnej na drodze interpretacji filozoficznej tych momentów które składają się na metafizyczne ujęcie Boga, i uwzględnieniu tych momentów, które określają go w pierwszym rzędzie jako drugie „Ty”, Boga osobistego spotkania, relacji najbardziej osobowej, Boga Zbawienia.

Konkluzja

Tak w ogólnym zarysie przedstawia się kierunek rozwiązania przez nas problemu filozofii religii.

Nakreślona próba starała się wyjść naprzeciw podnoszonym z różnych stron trudnościom. Zrozumiała jest rzeczą, że nie mogła ona uwzględnić wszystkich trudności, a poruszone, nie była w stanie omówić wyczerpująco. Podkreślimy jednak jeszcze pod koniec: chodziło nam o kierunek rozwiązania, a nie o wypracowanie go w szczegółach.

Wartość tej próby leży nie tylko w tym, w jakiej mierze stara się ona wyznaczyć kierunek rozwiązania trudności. Chodzi przede wszystkim o to, w jakiej mierze potrafi ona jako narzę-

dzie badania zdać sprawę na płaszczyźnie refleksji filozoficznej z egzystencji religijnej człowieka.

Kierunek rozwiązania nie uważamy za definitywny. Jest to raczej propozycja, albo, jak kto woli, próba.

LE PROBLÈME DE LA PHILOSOPHIE DE LA RELIGION

(Résumé)

Dans le monde scientifique contemporain le mot „philosophie de la religion” n'est pas un terme n'ayant qu'une seule signification, ou qui s'entend par soi-même. C'est de là que naît la question suivante: pourrions nous indiquer d'une façon motivée quelle devrait être la philosophie de la religion qui répondrait à toutes les exigences de la science contemporaine. Voulant répondre à cette question l'auteur a relevé les aspects suivants de ce problème: est-ce que le terme de la philosophie de la religion ne renferme-t-il pas un malentendu principal? Quel est le rapport de la philosophie de la religion à la théologie? Quel est l'objet de sa réflexion? Quelle est la méthode qui paraît être la plus convenable?

Contrairement à ceux qui trouvent que la philosophie de la religion menace de réduire la religion à un „ratio” propre, il faut constater que la philosophie de la religion bien comprise respecte les limites qui proviennent autant de l'objet qu'on étudie que des compétences qui lui sont propres.

On peut dire d'une façon la plus général que la philosophie de la religion c'est une réflexion purement rationnelle qui ayant en vue de connaître se sert de ses propres moyens, et ce moment la distingue tout autant des sciences positives que de toutes doctrines théologique. La philosophie de la religion ne contient aucun a priori théologique.

La philosophie de la religion n'est pas tout de même une spéculation abstraite. C'est une réflexion sur l'existence religieuse. En précisant de plus près il convient de constater que l'objet de la philosophie de la religion c'est l'ainsi nommée la religion positive.

Quoique la philosophie de la religion et la théologie ont le même point de départ de cette expérience, qui constitue l'existence religieuse, pourtant leurs objets formels ne s'identifient pas. Pour un théologue tout ce que la foi transmet est une Révélation de Dieu qu'il tâche d'exprimer dans une langue scientifique. La philosophie de la religion traite ces données comme uné langue humaine qu'il veut approfondir. Dans son comportement il jouit d'une autonomie complète.

Ce travail en quoi consiste-t-il? En admett que la matière philosophique c'est la religion même, la première étape consisterait à donner sa description. La seconde étape s'occuperait à trouver l'essence de la

religion. Comment le faire? Duméry ou Ricoeur peuvent servir d'exemple parmi d'autres philosophes — comme le remarque G. von Riet. — La tendance principale de ce fragment de la philosophie contemporaine consiste à ne pas recourir à une explication métaphysique, mais à découvrir par la voie de la critique épistémologique le sens des affirmations religieuses en reproduisant leur genèse intentionnelle.

Enfin la suivante étape de la philosophie de la religion qui la distingue de la phénoménologie religieuse c'est l'essai de prononcer un jugement ayant rapport aux vérités et valeurs de la religion.

La question de la vérité de la religion peut avoir des sens divers. La phil. d. rel. a en vue avant tout en parlant de la vérité religieuse l'authenticité religieuse du jugement existentiel et des jugements ayant trait à l'essence de la divinité.

Quel est le chemin qui mène à la connaissance de cette vérité? et que doit accomplir sous ce rapport la philosophie de la religion? En admettant que la vie religieuse de l'homme est sui generis une conscience, et la philosophie de la religion est une réflexion critique sur nos actions spontanées, son problème à elle ne consiste pas à prouver l'existence de Dieu, mais à étudier de l'intérieur la correction de la connaissance spontanée de Dieu, de dégager et de démontrer sa logique, de procéder à une critique épistémologique et de démontrer les bases métaphysiques, quelle implique.

Ayant en vue ce genre de principes le système de conformité consiste en ce que dans l'ensemble de la structure de la conscience religieuse nous discernions les moments qui forment les attributs „métaphysique" de Dieu et ceux-là qui permettent de le concevoir comme Dieu du contact personnel et de la rencontre.