

Bartosz Wieczorek

"Filozofia religii", Friedo Ricken, Kęty 2007 : [recenzja]

Studia Philosophiae Christianae 44/1, 221-224

2008

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

kę laureata Nagrody Templetona. W niczym jednak nie umniejsza to wartości podjętych przez jej autora poszukiwań tego, co ostateczne.

Adam Świeżyński

Instytut Filozofii UKSW, Warszawa

Friedo Ricken, *Filozofia religii*, tłum. z niem. P. Domański, Kęty 2007, ss. 385.

Zazdrość i podziw budzi rozległość materiału źródłowego oraz zakres poruszanej problematyki w książce *Filozofia religii* niemieckiego jezuitę, emerytowanego profesora filozofii i etyki z Monachium, Friedo Rickena. Autor wydaje się być osobą szczególnie predysponowaną do napisania tej właśnie książki – łączy bowiem w swych badaniach doskonałą znajomość filozofii starożytnej i średniowiecznej oraz analitycznej. Pierwszą jego pracą była pisana pod kierunkiem Ernsta Tugendhata rozprawa *Pojęcie przyjemności w „Etyce Nikomachejskiej” Arystotelesa*, potem przyszła kolej na *Filozofię starożytną*, *Etykę ogólną* i książkę *Wspólnota–cnota–szczęście. Dobre życie według Arystotelesa i Platona* i wreszcie *Filozofię religii*. Ostatnie jego prace to *Klasyczne dowody na istnienie Boga z punktu widzenia logiki współczesnej i teorii nauki* oraz książka z tego roku *Wierzę, ponieważ jest to rozumne*.

Książka *Filozofia religii* Rickena próbuje ukazać nieredukowalną samodzielność zjawiska „religii” i objaśnić jego odniesienia do innych ludzkich doświadczeń. Czyni to Ricken, zaczynając nie od czasów najdawniejszych, ale od filozofii Wittgensteina. Nie chodzi tu jednak o czysty zabieg techniczny, ale o to, by czytelnika zaznajomionego raczej z filozofią współczesną niż starożytną zachęcić do refleksji, aby później poprowadzić go w głąb dziejów relacji między religią a filozofią. Duch Wittgensteina jest zresztą odczuwalny w całym dziele Rickena, który nie chce ukazać kolejnego uogólnienia wyników dotychczasowych badań filozofii religii, nie chce też stosować metody bliskiej naukom przyrodniczym, czyli sprowadzać jak największą liczbę zjawisk do jak najmniejszej liczby praw rządzących nimi, co krytykował Wittgenstein.

Wzorem autora *Dociekań filozoficznych* pragnie Ricken w poszczególnych rozdziałach swej pracy dać „szkic pejzażu”, czyli mapę

problemów filozofii religii, mapę, która nie może jednak w żadnym stopniu wyczerpać różnorodności i skomplikowania, przedstawiając całość zagadnień filozofii religii. Wielką zaletą książki jest też fakt, iż autor stara się na nowo wmyślać się (jak Kierkegaard, który wmyślał się w Abrahama) w filozofów, którzy zajmowali się zjawiskiem religii, przez co książka nie jest relacją ze stanu badań i próbą nowego ich uogólnienia z jakiejś pozycji, ale przekazem doświadczenia powagi, z jaką różni filozofowie myśleli o religii.

Tę powagę prezentował szczególnie Wittgenstein, który choć deklarował się jako osoba niereligijna, to sam przyznawał: „inaczej nie potrafię: każdy problem postrzegam z religijnego punktu widzenia”. Z jego rozmów z przyjacielem M. O’C Drurym bije postawa wielkiego szacunku do religii, szacunku, który Wittgenstein odnajdywał w Biblii, ale już nie u Platona. Za najbardziej znaczącą i najpoważniejszą książkę, jaka kiedykolwiek została napisana, uznawał Wittgenstein *Wyznania* św. Augustyna, przez co, jak pisze Ricken, „własne pojmowanie wiary religijnej niejako tłumaczył przez jedną z największych postaci tradycji chrześcijańskiej”. Wedle Wittgensteina, wiara nie wymaga żadnego dowodu, a wszelka próba uczynienia z niej systemu jest „nieprzyzwoita”. W *Uwagach różnych* dodaje w duchu augustyńskim, iż religia zakłada świadomość ludzkiego pragnienia bycia zbawionym. Wiara płynie z tęsknoty za zbawieniem, a ponieważ zbawione ma być serce, to wiara nie może być sprawą rozumu. Wiara, zdaniem Wittgensteina, to coś, czego „potrzebuje moje serce, moja dusza, nie mój abstrakcyjny umysł”.

Te uwagi na temat przekonania Wittgensteina o zbędności dowodów dla uwiarygodnienia wiary religijnej znajdują swoje uzupełnienie w rozważaniach Kanta na temat niepowodzenia wszystkich filozoficznych prób teodycei, czyli obrony Stwórcy przed oskarżeniem rozumu. W swej pracy z 1791 r. poświęconej temu problemowi pragnie Kant zająć się najcięższym zarzutem stawianym wobec wiary w dobrego Boga – istnieniem cierpienia i zła. Ricken podkreśla wpiertw, iż dla Kanta „walka w obronie Boga” stanowi wyraz zakłamania. Gdyż nie tylko chodzi tu o Boga, ile, jak pisze Kant, o sprawę „naszego rozumu, zarozumiałego, ale tutaj zapoznającego swoje granice”. Odpowiedź Kanta na problem pogodzenia dobroci Boga z istnieniem zła to w gruncie rzeczy odpowiedź z Księgi Hioba: „Tak w nierozumności mówiłem o rzeczach, które zbyt cudowne

dla mnie są i niepojęte” (Hi, 42, 3). Zasługą Kanta jest jednak, co zauważa Ricken, iż pokazał, że filozofia może tę mądrość negatywną udowodnić i przez to zakończyć cały spór.

W biblijnej *Księdze Hioba* Kant wyróżnia dwie teodyce: teodyceę doktrynalną, reprezentowaną przez przyjaciół Hioba, którzy wszelkie zło w świecie tłumaczą boską sprawiedliwością. „Bronią boskiej sprawiedliwości, by zaskarbić sobie łaskę Boga, choć wiedzą, że Hiob żadnej zbrodni nie popełnił” (s. 211) – podsumowuje Ricken. I teodyceę autentyczną, którą Hiob opiera na niepodważalnym świadectwie własnego sumienia. Hiob, w przeciwieństwie do swoich przyjaciół, jest szczery. Kant pisze: „Hiob mówi, jak myśli, jak mu serce dyktuje i chyba każdemu człowiekowi w jego położeniu dyktowałoby to samo”. Hiob posiada szczere serce i uczciwie przedstawia swoje wątpliwości, swą niewiedzę odnośnie do Bożych wyroków. Jako nagrodę Bóg ukazuje Hiobowi mądrość swego stworzenia w przyrodzie, co sugeruje, iż ład Boży obecny jest tym bardziej w porządku moralnym. Autentyczna teodycea wyraża się więc przez świadectwo sumienia i uznanie własnej niewiedzy.

Niewiedzy tej doznał też św. Augustyn, poszukując prawdy na drodze filozoficznej (neoplatońskiej) i doświadczając ostatecznie potrzeby otwarcia rozumu na prawdę objawioną. Jak podkreśla Ricken, w sporze, czy decydujące w nawróceniu Augustyna było – jak chcą niektórzy – zetknięcie się w wieku dziewiętnastu lat z dziełem *Hortensjusz* Cycerona, czy z fragmentem listu do Rzymian (13, 13), sensownie jest przyjąć, iż lektura platoników była czymś decydującym, ale dlatego, iż filozoficzne zalety platonizmu uwolniły, zdaniem Augustyna, naukę Kościoła z nieścisłości. Dlatego też ważnym motywem prac Augustyna jest filozoficzna rekonstrukcja chrześcijaństwa – jego wiara chce szukać zrozumienia.

Zetknięcie z dziełem Cycerona, które było apelem o filozoficzny styl życia, nie zachęciło Augustyna do konkretnej filozofii, ale rozbudziło w nim pragnienie innego życia, rozpało jego uczucia. Gdy zetknął się z Pismem Świętym, styl Biblii (w porównaniu z Ciceronem) oraz własna pycha rozumu stanęły mu na przeszkodzie w zrozumieniu jej słów. Dlatego, jak pisze Ricken, zwrócił się ku manicheizmowi, który „prezentował dorobek myśli judeo–chrześcijańskiej w formie intelektualnej i retorycznie atrakcyjnej” (s. 321). Dalej autor omawia okres manichejski Augustyna, jego spotkanie

z Faustusem, po którym „jego zapal do manicheizmu znikł” (s. 234), wpływ kazań św. Ambrożego oraz lekturę pism platoników.

Augustyn znał częściowo poglądy platońskie choćby z kazań św. Ambrożego, ale teraz zetknął się z platonizmem, który był oddzielony od kontekstu chrześcijańskiego. Augustyn czyta jednak pisma platoników na tle prologu Ewangelii św. Jana i pierwszego rozdziału Listu do Rzymian. Znajduje w nich, jak sądzi Ricken, „uwiarygodnienie, choć innymi słowami dokonane, i to wielostronne, nauki, że Słowo było Bogiem i wszystko stało się przez Słowo” (s. 326). Dzięki platońskim pismom lepiej pojmuje naukę św. Pawła o naturalnym poznaniu Boga oraz powoli uwalnia się z manichejskiego materializmu. Augustyn zaczyna rozumieć „bezcieleśność i bezprze-strzenność Boga: to, że On jeden, niepodległy żadnej zmianie i żadnemu przeobrażeniu, *jest* we właściwym znaczeniu tego słowa i że wszystko inne zawdzięcza mu swój byt” (s. 331–332). Dostrzega też różnicę między poznaniem metafizycznym a aktem religijnym. Poznanie platoników pełne jest, wedle Augustyna, samozadowolenia i pychy, podczas gdy wiara jest wielbieniem Boga i uznaniem własnej małości, także intelektualnej. Dopiero jednak lektura św. Pawła uwalnia Augustyna od trawiących go wątpliwości i daje możliwość zrozumienia rozdarcia kondycji ludzkiej. Znaczenie filozofii platońskiej polegało więc na tym, iż usunęła przeszkody poznawcze i dała Augustynowi możliwość zrozumienia Pisma Świętego.

W innych „szkicach pejzażu” Ricken zajmuje się filozofią religii W. Jamesa, Ch.S. Peirce’a, H. Newmana, F. Schleiermachera, Pascala, Tomasza z Akwinu, i Plotyna, a także krytyką religii przeprowadzoną przez Hume’a. W swych analizach przekonująco wykazuje swoistość zjawiska „religii” u wybranych myślicieli i to, że nie da się ono sprowadzić do moralności, ontologii czy hipotezy kosmologicznej oraz, co równie ważne, podkreśla błędność odizolowywania religii od innych sfer życia ludzkiego.

Bartosz Wieczorek
Uniwersytet Warszawski