

Pawliszyn, Mirosław

Sporów o religię - ciąg dalszy

Studia Redemptorystowskie nr 1, 115-131

2003

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.

SPORÓW O RELIGIĘ – CIĄG DALSZY

KWESTIE WSTĘPNE

Po wielokroć przeprowadzano w historii krytykę zjawiska religii. Znane są teorie przeróżnych myślicieli, których zamiarem było ostateczne i radykalne jej zdyskredytowanie. Działo się to, bądź przez bezpośrednią negację, kiedy to starano się wykazać jej bezprzedmiotowość, czy też przedstawić ją jako efekt aberracji natury ludzkiej, bądź też, przez poszukiwanie zastępczych form religijności, takich, które obiektem kultu uczynią produkty kultury, czy innych form aktywności człowieka. Pierwszy poważny sygnał negacji religii przyszedł wraz z oświeceniem, gdzie sprzeciw wobec religii objawionej przybrał formę programową. Wcześniejsze zmagania z religią pochodziły od konkretnych filozofów. Przykładowo, D. Hume twierdził na przykład, że religia nie jest zjawiskiem, które wywodzi się z transcendencji, lecz jest wyłącznie produktem ludzkiego ducha. Innymi słowy, to nie Bóg inspiruje człowieka do tego, by wierzył, ale sam człowiek, uświadamiając sobie kruchość istnienia, poszukuje oparcia w bóstwach. Religia, jego zdaniem, była pierwotnie politeistyczna, bowiem człowiek poszukiwał oparcia w przyrodzie, nadając jej cechy boskie. Monoteizm zaś pojawił się nie tyle na bazie racjonalnych rozważań, co raczej z potrzeby dowartościowania tych bóstw, od których los ludzki zdawał się być szczególnie uzależniony.

Oświecenie, jak wspomniano, podjęło bezpośrednią i otwartą polemikę z religią. Jak twierdzi w swych analizach krakowski filozof J. A. Kłoczowski, doświadczenie wojen i zniszczenia, kazało ludziom poszukiwać nowych form aktywności, takich, które chroniłyby od nietolerancji i fanatyzmu. Chodziło o to, by odnaleźć jakiś element, który będzie jednoczył ludzkość, strzegąc ją od podziałów. Czynnikiem tym miał być rozum, który, jak sądzono, jako jedyny zdolny jest pojąć naturę ludzką. Na terenie zagadnień teoriopoznawczych

stał się on ostatecznym elementem rozstrzygającym kwestię adekwatności poznania. Wyłącznie to, co przefiltrowane zostanie przez kategorie rozumu zasługuje na miano pewności. Tak zrodziła się koncepcja religii naturalnej, czyli takiej, która tworzona jest w oparciu o dane rozumowe. Rozum właśnie zaczął decydować o wierze, rozsądzać, co w niej zasługuje na uznanie, a co nie¹. Wolter, sztandarowa postać oświecenia, dostrzegał w religii źródło nietolerancji, niesprawiedliwości i braku wolności. Rozumna analiza świata każe nam konstatować, że Bóg istnieje, jednak Jego atrybuty są dla człowieka niepoznawalne. Na tym gruncie tworzyli później i G. Hegel, i L. Feuerbach, i wreszcie K. Marks. Filozofia stała się od tej pory rodzajem „filtru”, przez który należy „przepuścić” wierzenia religijne. To, co w wyniku takiej operacji pozostanie, zasługuje jeszcze na uznanie, podczas gdy „pozarozumowa” reszta, jest wyłącznie mrzonką i zbiorem fantazji. Według Hegla, Bóg poznaje samego siebie w człowieku. Człowiek zna Go w takim stopniu, w jakim Bóg rozpozna w nim samego siebie. Filozofia jest dlatego szczytem rozwoju religii i może ona samodzielnie udowodnić prawdy wiary. Feuerbach widzi w wierze religijnej rodzaj ucieczki człowieka od samego siebie. Tenże, poznając własną naturę, dokonuje hipostazy zyskanej samoświadomości. Człowiek czci Boga, a naprawdę czci własną naturę. To nie Bóg jest wszechwiedzący, lecz ludzkość. Religia jest więc rodzajem fałszu, dramatycznej życiowej pomyłki². Marks zaś, poszukując dla człowieka drogi do wyzwolenia spod mocy transcendencji, utożsamianej z wyzyskiem niewolnika przez pana, chciał pokazać, że poprzez pracę kreuje on siebie. Praca miała mieć moc zbawczą, wyzwalającą. To przez nią tworzy się właściwy obraz człowieka, który przestaje tkwić w religijnym samooszustwie.

Dalsze lata przyniosły kolejną sekwencję sporów wokół religii. Na tej drodze znaleźli się F. Nietzsche, neopozytywiści, J. P. Sartre, czy chociażby współcześni postmoderniści. Można jednak odnieść wrażenie, że otwarta krytyka religii ominęła swym zasięgiem tereny filozofii polskiej. Być może należałoby wspomnieć tutaj powojennych marksistów. Skoro jednak główny polemista tamtego czasu L. Kołakowski ze wstydem wspomina ówczesną twórczość, nie warto chyba wnikliwiej przypatrywać się tym tekstom. Czy zatem na terenie polskiej filozofii zapuszczono kurtynę wokół sporów o religię? Pytanie jest ważne, nie tylko z racji doniosłości tematu, ale również i dlatego, że znamionuje ono w pewnym stopniu kondycję polskiej filozofii, a zarazem stan ludzkiego ducha.

Głos w sprawie religii zabrał kilka lat temu B. Chwedeńczuk, pracownik Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, redagujący pismo „Bez dogmatu”. Pozostaje kwestią otwartą czy możliwą jest dyskusja na gruncie

¹ Por. J. A. Kłoczowski, *Między samotnością a wspólnotą, Wstęp do filozofii religii*, Biblos, Tarnów 1994, s. 23 – 24.

² Por. Tamże, s. 28 – 29.

filozofii z kimś, kto stwierdził niedawno, iż filozofia schodzi na margines współczesnej kultury, a jedynym miejscem jej przeznaczenia jest muzeum³. Dziwne to słowa, bowiem znaczą one, że autor nie uważa swej twórczości za filozoficzną, zresztą sam stwierdza: „Filozof nie ma nic do powiedzenia o świecie, nic ogólnego, a zarazem niefałszywego i nietrywialnego”⁴. Nie rozstrzygając problemu i pozostawiając jego rozwiązanie samemu zainteresowanemu, przy zasadniczej niezgodzie na wypowiedziane przezeń słowa, warto chyba zatrzymać się nad wydaną kilka lat temu książką pt. „Przekonania religijne” tegoż autora. Skoro religia nie jest zjawiskiem obojętnym dla kultury ludzkiej, trzeba przystanąć obok rozmaitych prób jej zanalizowania. Chodzi zatem o to, by spróbować na tle polemik wokół religii, rozstrzygnąć kwestię szeroko rozumianej zasadności wierzeń religijnych. Polemika z B. Chwedeńczukiem jest pewnym klasycznym przykładem dyskusji z kimś, kto w wierzeniach religijnych dostrzega wyłącznie rodzaj „pobłądzenia natury ludzkiej”.

W części pierwszej spróbujemy opisać zarzuty, jakie autor stawia pojęciu religii. W drugiej, podjęta zostanie polemika z tezami B. Chwedeńczuka, a co za tym idzie, również próba obrony wierzeń religijnych jako w pełni zasadnych.

PREZENTACJA

Autor stawia pojęciu religii konkretne wymogi, by po ich ewentualnym spełnieniu okazało się, czy religia zasługuje na miano bycia sensowną. Pojęcie to ma być, wedle kryteriów B. Chwedeńczuka, przede wszystkim indukcyjne, co do swego pochodzenia, empiryczne, jeśli chodzi o swoją treść, wreszcie istotne, jeśli chodzi o wybór tych treści, które podpadają pod to pojęcie⁵. Na następnych stronach, próbuje się szerzej analizować przedstawione warunki. Indukcja, czyli wnioskowanie o czymś ogólnym, na podstawie szczegółowych przypadków, jest, według B. Chwedeńczuka, wymogiem najprostszym. Stosujemy ją wówczas, gdy ustalamy cechy wspólne przedmiotów należących do zakresu danej nazwy. Wspólnota ta może być różna „od jakościowej tożsamości do mglistego podobieństwa”⁶. Poszukując indukcyjnie wywnioskowanego pojęcia religii, autor stwierdza, że składają się na nią określone zachowania ludzkie obserwowane przez tysiąclecia. Tak wprowadzone do tegoż pojęcia cechy, mają pochodzić z doświadczenia, a konkretnie ze zmysłowej obserwacji zachowań religijnych. Chodzi o postrzeganie zachowań, a także o rozumienie języka religijnego. Jeżeli zaś chodzi o wymóg istotności, to dochodzi się doń

³ Por. Koniec filozofii, nauka wystarczy, Z B. Chwedeńczukiem rozmawia T. Stawiszyński, w: *Życie* 227 (2000), s. 10.

⁴ Tamże.

⁵ Por. B. Chwedeńczuk, *Przekonania religijne*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 12.

⁶ Tamże.

poprzez dwa pierwsze. Zatem nieistotne dla tematu, są te pojęcia, które są nieindukcyjne i nieempiryczne⁷.

Przypominając różne określenia religii, które pojawiły się na przestrzeni wieków, B. Chwedeńczuk dochodzi do konkluzji, że na religie składają się wierzenie oraz kult. Badania autora oparte są na istotnej dlań wskazówce metodologicznej. Otóż czyni on słuszną uwagę, że rozróżnić należy sytuację, w której rzecz jest nam dana, znamy ją i możemy ją nazwać, a następnie staramy się ją opisać, od tej, kiedy to przyjmujemy jakieś konwencje terminologiczne, które są warunkiem poznania rzeczy i, jeśli rzecz spełnia te warunki, dopiero wtedy zaczynamy ją opisywać. Z pewnością inna jest perspektywa epistemologiczna w sytuacji, kiedy to opisuję dany mi przedmiot, np. stół, wiem, że coś takiego jak stół jest tu oto przede mną i mogę go bliżej scharakteryzować, od okoliczności, kiedy to muszę przyjąć terminologię logiczną dla opisu, dajmy na to, pojęcia relacji. Idąc dalej, autor „Przekonań religijnych” mówi, iż mając kontakt z rzeczą możemy tworzyć definicje *realne*, natomiast przyjmując konwencję słowną stworzymy definicje *projektujące*. Definicje *projektujące* wprowadzają do przyjętego słownika nowy termin, który to jest uzależniony od konwencji, w której się znalazł. Termin ten jest zatem, jak chce B. Chwedeńczuk, w ogólniejszej perspektywie, naznaczony śladem prowizoryczności. Jeśli nie uwzględnimy tego warunku, grozi nam „postawa religijna” wobec słów; stanie się tak, jeżeli definicje *projektujące* będziemy traktować jako definicje *realne*. Również jednak i w przypadku tych ostatnich można popaść w „pułapkę” postawy religijnej wobec słów. Stanie się tak w momencie, kiedy zacznie się uważać te definicje za opisy istoty rzeczy. Tymczasem, zdaniem autora „Przekonań religijnych”, nie istnieje jakakolwiek skrytość w rzeczach. Są tylko własności, które przysługują temu, co dane. W zależności zaś od potrzeb, własności te są bardziej lub mniej ważne dla poznającego. Rzecz jest po prostu taka, jak ją opisujemy⁸. W badaniach nad religią chodzi o to, by stosować taki język, który pomoże w zdobyciu informacji jej dotyczących, poznaniu własności będących charakterystycznymi dla przedmiotu. Mówiąc krótko, należy orzekać o religii bez stosowania „postawy religijnej” wobec używanych słów. B. Chwedeńczuk chce więc mówić o fenomenie religii na wskroś nie-religijnie, badać wyłącznie to, co nasuwa się z obserwacji zachowań ludzi wierzących.

Krytyka postaw religijnych rozpoczyna się od autorytatywnego stwierdzenia: religia to dzieło zbiorowego urojenia⁹. Wypada zatem zastanowić się przez chwilę nad tym, czym jest urojenie? Jest ono, mówiąc najogólniej, myślą, która nie jest „zakotwiczona” w rzeczywistości, nieuzasadnionym przekonaniem, co do jakiegoś stanu rzeczy. Rodzi się ono, trwa i zamiera jako

⁷ Por. Tamże, s. 12 – 15.

⁸ Por. Tamże, s. 26 – 29.

⁹ Por. Tamże, s. 28.

mrzonka, jako coś, czego się nie da uzasadnić. Trudno znaleźć dla niego, jakiegokolwiek wytłumaczenie, nie sposób go też adekwatnie opisać. Nic dziwnego, że urojenie jest chorobą wnikliwie opisaną przez psychiatrię. Wniosek, jaki się nasuwa, jest następujący: postawa religijna jest nieracjonalna, nie ma zamocowania w rzeczywistości, nie otwiera wyznawcy na wymiar nieskończoności, a skazuje go na tkwieniu w złudzeniach.

Autor kontynuuje rozważania i ogłasza mało odkrywcze stwierdzenie, iż termin „religia” jest wieloznaczny. Jak już wspomniano wcześniej, przeprowadzona przezeń analiza różnych określeń religii, każe mu przyjąć, iż składają się na nią wierzenia oraz kult. Jak wyjaśnić te słowa, jakie zmienne można pod nie podstawić? Kult to pewien rytuał, postawa, zachowanie, które mają wyrazić odniesienie do bóstwa. Wiara, czy lepiej mówiąc wierzenie, będzie „nazwą obiektów, o których ludzie mówią, że w nie wierzą”¹⁰. Wierzyć, to zdaniem B. Chwedeńczuka: „wierzyć w...”, gdzie w miejsce kropek postawiony zostaje „obiekt” zwany Bogiem. Zdaniem autora zasadniczy problem polega na tym, że kiedy mówię, iż wierzę w Boga, tak naprawdę nie wiem, co mówię, a to dlatego, że nie mogę wiedzieć, czym jest Bóg. Kiedy powiem, że wierzę w uczciwość mojego sąsiada, mówię sensownie, bowiem znam go i posiadam określoną sekwencję doświadczeń, w których sąsiad przedstawił mi się jako uczciwy, szlachetny czy uczynny. Przywołując inny przykład, mówię: „wierzę w wygraną w grze liczbowej” i moja wiara jawi się tu również jako sensowna. Wiem bowiem, czym jest gra liczbowa, wiem, jakie są jej zasady i posiadam doświadczenie, iż ktoś zachowując się tak jak ja, zdobył już taką nagrodę. Tymczasem nie potrafię w żaden sposób tak właśnie doświadczyć bóstwa. Nie wiem, kim on jest, jak się zachowuje i czy w ogóle jest. Nie znajduję go pośród świata narzucającego się moim zmysłom i nie potrafię go wywnioskować indukcyjnie z otaczającego mnie świata. To właśnie dlatego, wierzący skazany jest, jak twierdzi B. Chwedeńczuk, na to, by tkwić w złudzeniach.

Nie tylko postawa człowieka religijnego jest mrzonką. Również i jego wypowiedzi są pozbawione waloru sensowności. Wierzący sam nie rozumie tego, co mówi. W oczywisty sposób non-sensowność wierzenia przekłada się na non-sensowność słowa. Wypowiedzi wierzącego zdają nie-sensownie relację z nie-sensownej postawy. W tym miejscu autor podaje taki oto przykład: wypowiedź wierzącego dotycząca Boga, niesie ze sobą taką samą treść, jaką zawiera stwierdzenie, że „pod moją podłogą mieszka dongo”. Nie potrafię zrozumieć sensu słowa „dongo” i nie posiadam danych empirycznych, które mogłyby owo słowo rozjaśnić poznawczo. Całość zdania jest wyzuta z sensu. Podobnie jak słowo „dongo” funkcjonuje termin „Bóg”. Jakiegokolwiek termin ma znaczenie pod warunkiem, że mogę wiedzieć, co najmniej w jednej sytuacji, iż jest on uchwytny zmysłowo lub istnieją zdania obserwacyjne o tym

¹⁰ Tamże, s. 29.

terminie. Termin „Bóg” nie jest ani prawdziwy, ani fałszywy, gdyż nie ma takich sytuacji, w których zmysłowo można uchwycić Boga, nie ma też zdań obserwacyjnych jego dotyczących¹¹.

W dalszej części autor próbuje ustosunkować się do tych poglądów na temat wiary religijnej, które chcą wykazać jej prawomocność. Pierwszy argument to „argument z doświadczenia religijnego”. Składają się nań dwa podstawowe warunki. Po pierwsze, wierzący posiada świadomość przedmiotu, który jest nadempiryczny, nieprzedstawialny i niepowątpiewalny, po drugie, na podstawie tej świadomości wyciąga wniosek o istnieniu Boga. Wynika stąd, że droga wiedzy od doznania przedmiotu do stwierdzenia jego istnienia. Słowo „Bóg” nabiera sensu na podstawie doznań, które stają się udziałem wierzącego. Pierwszy warunek naznaczony jest ułomnością. Nie bardzo bowiem wiadomo, zdaniem B. Chwedeńczuka, jakie doświadczenia spośród ogromu doświadczeń religijnych mają nam przedstawiać Boga. Jeśli jest on nieprzedstawialny, to nie możemy na niego w żaden sposób wskazać. O istnieniu Boga może wnioskować wierzący z najrozmaitszych doświadczeń, co więcej, czyjeś doświadczenie wcale nie musi być istotne dla kogoś innego. Stosując terminy religijne w analizie doświadczenia religijnego, narażam się na błąd koła, gdzie to samo chce się wyjaśniać przez to samo. Termin, który jest stosowany dla wyjaśnienia doświadczeń musi być sam zakorzeniony w tym doświadczeniu. Nie pomoże tu też wyjaśnienie, że język doświadczenia religijnego jest analogiczny do doświadczeń zmysłowych. Analogia bowiem zachodzi między czymś, co jest znane, a czymś, co również jest znane i jakoś doń podobne. Skoro jednak nie znamy słowa Bóg, nie możemy stosować analogii między tym, co-jest-znane, a tym, co-nie-jest-znane. Wniosek jest następujący: sam termin „doświadczenie religijne” jest niesensowny, gdyż nawet, jeśli wiem, czym jest doświadczenie, to nie wiem, czym jest religijność¹².

Kolejny argument podpierający zasadność doświadczenia religijnego, będzie przekonywał, że doświadczenie to jest poprzedzone religijnym przekonaniem. Niestety autor nie analizuje wnikliwiej terminu „przekonanie”. Przyjmijmy zatem, że przekonanie to tyle, co trwały stosunek do jakiegoś stanu rzeczy oparty na przyświadczeniu o jego prawdziwości. A zatem, przekonaniem religijnym będzie np. akceptacja prawdy, że Bóg jest stwórcą świata. Wynika z tego, że omawiana koncepcja próbuje stwierdzić, iż droga do uzasadnienia doświadczenia religijnego wiedzie od akceptacji przekonania do stwierdzenia o istnieniu przedmiotu boskiego. Okazuje się, że próba ta, zdaniem Chwedeńczuka, jest również nieprzekonująca. Mogę mieć przekonania dotyczące tylko tego, co podpada pod zmysły bądź tego, co jest zdaniem obserwacyjnym. Przekonanie religijne jest przekonaniem o czymś,

¹¹ Por. Tamże, s. 51-54.

¹² Por. Tamże, s. 82 – 89.

co wymyka się zastosowaniu kryterium prawdziwości lub fałszu. Podobnie ma się rzecz w przypadku, gdy doświadczenie religijne próbuje się budować na wcześniejszej percepcji zmysłowej. Chodzi tu o przekonanie, wedle którego to, co fizyczne kieruje świadomość na doświadczenie Boga. Przedmiot materialny pełni tu rolę pośrednika, odsyła sobą do Boga. Doświadczenie religijne jest nabudowane na doświadczeniu nie-religijnym. Tutaj również ukryta jest swoista mistyfikacja. Zdaniem autora, żeby doświadczenie będące następnikiem tego procesu było faktycznie religijne, trzeba to w pierw założyć. Muszę wiedzieć, że po percepcji zmysłowej pojawi się ta właśnie, którą określe jako religijną. Jeśli tego nie uczynię, wówczas proces następowania doświadczeń będzie nieskończony. Jedno wyniknie z drugiego, ale pozostanie wciąż tylko doświadczeniem zmysłowym. Dla przykładu, doświadczenie piękna roztaczającej się dokoła perspektywy może we mnie zrodzić całą gamę doznań, od zachwyty, poprzez uporczywe rejestrowanie w świadomości jej fragmentów, aż do rozmarzenia. Jednak żadne z tych odczuć nie jest doświadczeniem religijnym. Muszę je założyć uprzednio i nim niejako zamknąć łańcuch następstw¹³.

B. Chwedeńczuk konkluduje wreszcie swoje poglądy. W naszych opisach doświadczenia religijnego jesteśmy skazani na stosowanie terminów, które są zapożyczone z języka opisującego fakty empiryczne. Nie ma terminów swoistych dla języka religijnego, w związku z czym nie jesteśmy w stanie niczego sensownego o religii powiedzieć. Wszystkie pojęcia, które człowiek posiada w umyśle, są oparte na doświadczeniu zmysłowym. Orzekanie o Bogu jest niemożliwe, gdyż próbujemy wówczas mówić o tym, o czym się właśnie mówić nie da. Autor „Przekonań religijnych” twierdzi nie tylko, że termin „Bóg” nie jest nazwą, ale że nie jest również deskrypcją. W opisach Boga skazani jesteśmy na analogie, które jednak odnoszą się do rzeczy postrzegalnych. Są one zawsze nie na miejscu, bowiem drugi ich człon jest nie-jasny. Chodzi o to, by wyzwolić się z więzów religijnych. Wiara jest urojeniem i mistyfikacją, formą mowy nie-składnej, pozbawionej znaczenia. Skąd zaś wzięła się religia, pyta B. Chwedeńczuk? Wyrosła ona w przestrzeni ludzkiej kultury. Człowiek sam stworzył sobie obrazy, w których chciał widzieć swojego Boga. Religia tedy nie różni się niczym od sztuki, nauki, języka. Mówiąc krótko: religia jest zjawiskiem irracjonalnym, kiedy odsyła człowieka w zaświaty. Jest taka, ponieważ żadnych zaświatów nie ma, a przynajmniej nie potrafimy tego w żaden sposób stwierdzić.

¹³ Por. Tamże, s. 89 – 93.

POLEMIKA

Poglądy B. Chwedeńczuka poddane zostały szczegółowej analizie. Stało się tak dlatego, że głos ten, w odniesieniu do zagadnienia religii, zabrzmiał niezwykle dobitnie i jest to – na szczęście – jedna z niewielu prac, które w takim tonie próbują dzisiaj „rozprawić się” z wierzeniem religijnym. B. Chwedeńczuk chce zdemistyfikować religię. „Oczyszcza” ją, by pokazać, że nie ma w niej żadnego jądra. Żmudna praca, mająca obalić mity, zmierza do tego, by wydobyć na jaw pustkę, jaka się za nimi kryje. Trzeba jednak rozważyć, na ile dokonana krytyka jest zasadna i czy rzeczywiście wierzenia religijne są iluzją.

Punktem wyjścia jego rozważań jest stwierdzenie, iż stawia religii trzy wymogi, by mogła się ona obronić przed zarzutem iluzyjności. Przypomnijmy, że religia ma odpowiadać kryterium empiryczności, indukcyjności i, w konsekwencji, istotności. Nabudowana na tych wymogach analiza wydaje się być nawet słuszną. Problem w tym, by przekonująco uzasadnić, że takie wymogi są absolutnie słuszne i jedyne. Dalej, należy zastanowić się czy sam autor jest wierny postawionym przez siebie kryteriom.

Warunek empiryczności jest podparty dodatkowym. Otóż chodzi w nim o to, by empiryczność mogła zostać sprowadzona do zmysłowości. Rodowód tego wymogu sięga D. Hume'a, i dalej, do całej tradycji pozytywistycznej. Nasze sądy dotyczące rzeczywistości odnoszą się wyłącznie do zjawisk, czyli do tego, co percypują nasze zmysły. Poszukiwanie istot rzeczy jest czynnością próżną, bowiem zmysły nic nam o nich powiedzieć nie mogą. Nie ma niczego, co jest skryte, a nawet, jeśli takie coś jest, to nie mogąc nic o tym powiedzieć, nie należy o tym myśleć. Właśnie spostrzeżenia zmysłowe mają być tym kryterium, które pozwala w jasny sposób oddzielić od siebie wiedzę pewną od urojonej, sensowną od nie-sensownej. B. Chwedeńczuk podąża tym tropem i trzeba przyznać, że jeżeli trop ten byłby słuszny, wówczas jego krytyka religii jest trafnie przeprowadzona. A jednak tkwi on na gruncie nieoczywistego przekonania. Rzecz nie sprowadza się wyłącznie do stwierdzenia, iż stanowisko, jakie przyjmuje jest całkowicie arbitralne. Choć, jak się wydaje, przed tym zarzutem nie jest on w stanie się obronić. Wymóg empiryczności jest u niego przyjęty bez podania uzasadnień. Nie bardzo wiadomo, dlaczego na przykład do badań nad religią nie stosuje on fenomenologii czy analizy języka. Tok jego rozumowania przebiega następująco. Najpierw zostaje przyjęte założenie, iż należy postawić religii wymóg empiryczności (E), zaś później wszystkie pojawiające się kontrowersje są pokonywane przy założeniu, że E zawsze zachodzi. Czy zdanie w brzmieniu: „wiedza jest sensowna wtedy i tylko wtedy, gdy zachodzi wobec niej wymóg empiryczności”, pełniące tutaj rolę aksjomatu, jest oczywiste i słuszne? Jaki jest charakter tej przesłanki, czy jest ona zamocowana w pewnej i niepodważalnej wiedzy? Czy ma charakter zdroworozsądkowy? Czy zastosowana redukcja kryterium

prawdziwości wiedzy jest adekwatna? Jej przyjęcie jest zatem, co zaskakujące, decyzją o charakterze „meta-fizycznym”¹⁴. Jest ona rzutowana na całość, na coś, co ma charakter ogólny. Jednostkowość jest tu interpretowana jako coś właśnie ogólnego. Wartość prawdy oraz fałszu zostaje zrelatywizowana do pewnych zdolności biologicznych człowieka, mianowicie do zdolności postrzegania świata. Zostaje on umieszczony w ściśle określonym horyzoncie poznawczym. Problem w tym, że taki teoriopoznawczy punkt widzenia nie jest w stanie sam siebie usprawiedliwić. Co więcej, ten punkt widzenia jest naznaczony jakimś mglistym, *quasi* „meta-fizycznym”, nastawieniem. Jeżeli zmysł, dajmy na to, wzroku powie, iż tylko „ja mam jedynie pewne kryterium poznawcze”, przyjmuje on postawę na wskroś nie-zmysłową. Zmysł ten zaczyna „intelektualizować” sam siebie, a co za tym idzie, wykracza poza własne kompetencje.

Trudno też w tym momencie nie postawić pytania o to, skąd takie właśnie „meta-fizyczne” skłonności są w człowieku obecne? Dlaczego wkradają się one w momencie, kiedy głosi się ich iluzoryczność? Czy są one efektem nadużycia słów, ślepoty, wciąż niewyeksplikowanych błędów naszego myślenia? Jak mówi L. Kołakowski, tendencje do tego, by mimo wszystko „tworzyć metafizykę”, są wciąż obecne, zdumiewające i niemożliwe do odparcia. Jeżeli przyjąć, że prawdziwe skłonności ludzkie dadzą się ograniczyć do potrzeb praktycznych, to istotnie przekonania „metafizyczne” są w żaden sposób nieprzydatne. Pozostaje jednak zawsze owo: „a jednak”, którego nie da się wyjaśnić empirycznie. Czy stawiane od wieków „a jednak” jest wynikiem aberracji ludzkiej natury? Na to pytanie nie ma jasnej odpowiedzi. Jeśli jest tak, jak pisze wspomniany L. Kołakowski, że „metafizyka wyrzucona drzwiami, wraca oknem”¹⁵, to przy całej nie-empiryczności tegoż stwierdzenia drzemie w nim jakiś załazek prawdziwości.

B. Chwedeńczuk stara się i ten zarzut odeprzeć. Mówi bowiem, że skłonność do religijnego widzenia świata jest produktem przyrody. Człowiek sam wytworzył obrazy religijne, a złożyły się na to różne okoliczności i czynniki. Problem w tym, że skłonności te są takie same, co do swego pochodzenia, jak „zabawa, język, wojna, rodzina, państwo, nauka, sztuka”¹⁶. Innymi słowy, religia jest jeszcze jednym przejawem aktywności samego człowieka. Wydaje się jednak, że autor nie dostrzega jednej fundamentalnej kwestii. Otóż „zabawa, język, wojna, rodzina, państwo, nauka, sztuka” są jakościowo zasadniczo inne od fenomenu religijnego. Różnica między nimi jest istotowa i nieusuwalna. Wszystkie te sprawności, które zestawia się tu z religią, „rozgrywiają się” na płaszczyźnie przestrzeni międzyludzkiej. „Bawię się” wtedy, kiedy chcę

¹⁴ Użyty tu termin „meta-fizyka” wskazuje na „ponad-fizyczny” (czyt.: nie-empiryczny) charakter przekonań B. Chwedeńczuka i nie od razu jest kojarzony z metafizyką w jej tradycyjnym rozumieniu (przyp. aut.).

¹⁵ L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna*, PWN, Warszawa 1966, s. 179.

¹⁶ B. Chwedeńczuk, *Przekonania religijne*, dz. cyt., s. 193.

wyrazić radość z powodu tego, co mnie w świecie spotkało, „używam języka”, by komunikować innym treści, które są w moim wnętrzu, „toczę wojnę”, gdy wzmaga się nienawiść i agresja do innych ludzi, „zakładam rodzinę” zauroczony drugim człowiekiem, „tworzę struktury państwowe”, by organizować życie społeczne, „uczę się”, by zdobyć mądrość świata i zgłębić jego tajniki, wreszcie „tworzę dzieło sztuki” zachwycony pięknem tego, co mnie otacza. Tymczasem religia nie rozgrywa się wyłącznie na tym poziomie, przynajmniej nie, co do swych zasadniczych treści. Religia jest formą „opuszczenia” świata, wyjścia poza to, co naturalne. Wierzę nie dlatego, że coś chcę zakomunikować czy zdać z czegoś relację. Nieodłączny jest tu element swoistego „skoku jakościowego”, radykalnej inności od wszystkich innych sprawności. Dlaczego nie syci się człowiek sztuką czy własnym językiem, czemu w nich nie szuka odpowiedzi na najbardziej fundamentalne pytania stawiane przez własną naturę? Skąd ów „skok ewolucyjny”, radykalna inność aktu religijnego? Postawienie religii na równi z przytoczonymi określeniami nie jest uzasadnione. Jest to rodzaj nieuprawnionego i błędnego myślenia o istocie religijności, świadczący o nie zrozumieniu kwestii, której poświęca się całą książkę.

Drugi wymóg postawiony „przekonaniom religijnym” to wymóg indukcyjności. Indukcja to rozumowanie, w którym przesłanki są zdaniem o jednostkowych przedmiotach czy zdarzeniach, zaś wniosek jest zdaniem ogólnym. O. J. M. Bocheński w pracy „Współczesne metody myślenia” przypomina, że, ze względu na metodę, indukcje dzielą się na *enumeracyjne* i *eliminacyjne*. Pierwsza, pokrywa się z przytoczonym powyżej określeniem, zmierza się w niej do kumulacji zdań jednostkowych, by wyprowadzić z nich prawo ogólne. Druga, polega na eliminowaniu zdań (hipotez), które nie są dla systemu użyteczne. Indukcja *enumeracyjna* stosowana jest rzadko, i nawet zwykło się ją określać jako „nienaukową”¹⁷. B. Chwedeńczuk, dążąc do utworzenia pojęcia religii, zdaje się posługiwać tą właśnie formą rozumowania. Otóż mówi on, iż pojęcie to tworzy na podstawie empirycznego ujęcia wspólnoty cech zachowań religijnych. „Ludzi od tysiącleci wynajdują zachowania, uczestniczą w nich i obserwują je – zachowania, które układają się w pewien rodzaj naturalny. Ten rodzaj to religia, a różne opisy cech wspólnych egzemplarzom tego rodzaju to pojęcie religii o indukcyjnym rodowodzie”¹⁸. Nie sposób nie zająć się w tym miejscu tzw. „problemem indukcji”, który swoim rodowodem sięga Arystotelesa. Związany jest on z pytaniem, czy prawdziwe przesłanki o jednostkowym charakterze muszą w sposób konieczny prowadzić do prawdziwego wniosku? Z punktu widzenia logiki oczywistą wydaje się odpowiedź negatywna. Można przyjąć, że „wyznawca wiary religijnej (x) oddaje cześć Bogu w postawie klęczącej (k)” i obserwować takie zjawisko określoną ilość razy (N). Formuła będzie wyglądała następująco:

¹⁷ J. M. Bocheński, *Współczesne metody myślenia*, dz. cyt., s. 119.

¹⁸ B. Chwedeńczuk, *Przekonania religijne*, dz. cyt., s. 12.

- jeżeli N razy x oddaje cześć Bogu w postawie k , to dla każdego x , x oddaje cześć Bogu w postawie k .

Tymczasem okazuje się, że wniosek taki nie jest w żaden sposób oczywisty, mimo, iż rozumowanie jest indukcyjnie poprawne. Nie ma bowiem gwarancji, że gdzieś oddaje się cześć Bogu np. w postawie stojącej i wówczas użyty kwantyfikator z ogólnego zmieni się na szczegółowy, a formuła zostanie zapisana jako:

- jeżeli N razy x oddaje cześć Bogu w postawie k , to istnieje takie x , że x oddaje cześć Bogu w postawie k .

Można próbować podierać indukcję obserwacją empiryczną. Wtedy to można ją przedstawić tak:

- ponieważ obserwuję, znam z relacji i źródeł, że x oddawał i oddaje cześć Bogu w postawie k , to tak właśnie jest, że ludzie zawsze oddają cześć Bogu w takiej postawie.

Sformułowany wniosek wywiedziony został ze zdań obserwacyjnych. A jednak wniosek ten nie jest w stanie siebie uzasadnić, bowiem jest tylko indukcją i może funkcjonować tylko jako stwierdzenie:

- w określonej liczbie przypadków x oddaje cześć Bogu w postawie k .

Wniosek wydaje się być oczywisty. Rozciągnięcie obserwacji na wszystkie możliwe w ogóle przypadki jest absolutnie nieuprawnione. Nikt nie jest w stanie w jakikolwiek sposób uzasadnić taką indukcję. Poza tym, niemożliwą jest rzeczą uzasadnić, jaka ilość zaobserwowanych wypadków, w których x oddaje cześć Bogu w postawie k , potrzebna jest do tego, by sformułować wreszcie zdanie ogólne. Nie wiadomo też, jakie środki do obserwacji zastosować. Czy wystarczy tu sama „naoczność”, skoro ktoś może, przykładowo, klęczeć będąc przyciśniętym bólem przez jakąś chorobę, czy schylając się, by „wydobyć spod szafy jakiś przedmiot”? I dalej, czy postawa k jest zawsze chęcią oddania czci Bogu, skoro możliwym jest przyjąć taką postawę, dajmy na to, dla odpoczynku? Oczywiście nie znaczy to, że nie ma przypadków, iż x klęcząc oddaje cześć Bogu i krytyka zasady indukcji nie oznacza, że zdanie to jest nieprawdziwe. To, że zdarza się, iż x dla oddania czci Bogu przyjmuje postawę stojącą, nie prowadzi do wniosku, że x (k) jest fałszem. Doświadczenie, obserwacja zwłaszcza tak złożonej sfery życia, jaką jest wiara religijna, może się odnosić tylko do pewnych faktów, w których stwierdziło się, iż w określonych warunkach i przy zachodzeniu innych symptomów ludzie oddają cześć Bogu klęcząc. Mówiąc krótko: możliwe jest, iż zachodzi sytuacja, w której „ x oddając cześć Bogu przyjmuje postawę indukcyjnego”.

Koncepcja indukcyjnego wnioskowania o istocie religii zdaje się być zawodna. B. Chwedeńczuk nigdzie nie wyjaśnia, jakie zachowania ludzkie ma na myśli i na jakiej podstawie kwalifikuje je jako istotne dla tematu. Można się domyślać, że do swoich badań zastosował on tylko to, co zdolny jest zaobserwować i co zacerpnął z wybranych przez siebie źródeł. Na tej pod-

stawie zaś urobił sobie pojęcie religijności. Mimo, że sama indukcja mogła zostać przezeń poprawnie użyta, nie znaczy to, że jego wnioski są trafne. Są one tylko prawdopodobne. Konkluzja, do której dochodzi mówiąc, iż religia to urojenie ma charakter cząstkowy i może dotyczyć tylko tego, co on sam uważa za religię, a co religią tak naprawdę nie jest.

Wreszcie ostatni wymóg, który autor nazwał „wymogiem istotności” i, jak sam przyznaje, jest on najmniej zrozumiały i mało przekonujący. Ma on być wypadkową dwóch poprzednich. Z empiryczności i indukcyjności, B. Chwedeńczuk próbuje dojść do istotnych pojęć dotyczących religii. Warto zapytać, jakie to są pojęcia istotne. Pojęcie to myślowe przedstawienie czegoś. Jest ono efektem poznania rzeczy, bo nie można mieć pojęcia czegoś, co nie jest w żaden sposób dane do oglądu. Mając pojęcie ma się w świadomości nie tylko obraz rzeczy, ale również jakąś zawartość treściową tejże rzeczy. Oczywistym jest też i to, że pojęcia nie rodzą się tylko w kontakcie zmysłowym z rzeczą, bowiem mogą też dotyczyć tzw. bytów myślnych. Pojęcie istotne będzie dotykało właśnie tego obszaru bytu, który jest dlań istotnym. Istotnym pojęciem krzesła będzie jego „krzesłowatość”, która nie jest zależna od tego, z jakiego materiału „to oto” krzesło jest zrobione. Pojęciem nieistotnym będzie pojęcie „brązowego krzesła”, bowiem z góry wiadomo, że może być krzesło np. czerwone. Na innym miejscu mówi B. Chwedeńczuk, że coś, co zwykle się określa jako istota rzeczy nie istnieje. Istota nie jest na w żaden sposób dana. Jedyne, co może obserwować to własności rzeczy i nic więcej. Jedne z nich są mniej, a inne bardziej dla nas ważne. W zależności od tego, co jest nam w danej chwili potrzebne, własności mogą zmieniać kryterium swej ważności. Jeżeli będę dbał o estetykę wnętrza, to pojęcie czerwonego krzesła będzie dla mnie istotne, bowiem nie wstawię go do pokoju pomalowanego na żółto. Innym razem pojęcie to będzie nieistotne, gdyż krzesło będzie np. schowane w piwnicy.

Naturalnie natychmiast rodzi się pytanie, jak ma się ta koncepcja do dziedziny religii. Istotne pojęcia religii będą myślnym ujęciem własności tego, co ludzie uważają za religię. Jakie są więc te własności i co decyduje o ich doborze? Jak przyznaje autor, sprawa jest problematyczna, gdyż to, co dla jednego w religii jest ważne, dla kogoś innego może być sprawą marginalną. Skoro tak, skoro nie ma uniwersalnej metody weryfikacji istotności pojęć religijnych, zastosowane zostaje pojęcie „relatywizacji”. Innymi słowy, problem jest uzależniony „od stanu kultury”¹⁹. Nie bardzo wiadomo, czy autor sugeruje, że kultura cywilizacji wykazuje tendencję zwykłą na przestrzeni dziejów, a jego wywody mają być tego świadectwem, czy też może ogranicza się do stwierdzenia, iż „kultury są różne”. Nie da się ukryć, że pierwsza możliwość wcale nie jest oczywista, a chociażby sama obserwacja empiryczna, o którą

¹⁹ Tamże, s. 15.

przecież B. Chwedeńczuk apeluje, każe mocno zweryfikować taki pogląd. Druga zaś, nie jest żadnym odkryciem, lecz konstatacją tego, co oczywiste.

Wątek „relatywizacji” jest ukonkretniony przez takie oto zdanie: „O istotności pojęć decydują choćby względy ekonomiczne”²⁰. Chodzi o to, by stwierdzić, że pojęcie jest istotne wtedy, gdy jest jakoś „wydajne”, gdy się daje przełożyć na wymierne rezultaty. Im więcej dzięki niemu mogę zyskać, im ekonomiczniej je spożytkować, im więcej informacji przez nie zyskuję, tym też wydaje się ono zyskiwać na istotności. Uderzający tu „teoriopoznawczy pragmatyzm” ma również swe zastosowanie do badań nad religią. Symptomatyczne jest to, że zaraz przywołuje autor postać „agitatora religijnego”, który właśnie coś chce zyskać i do czegoś nakłonić. Nieco dziwne wydaje się być to, że nie ma tu miejsca dla „wyznawcy”. Co ten miałby zyskać z pojęć religijnych? Czy ekonomiczniejsze będzie dlań odmówienie modlitwy, czy danie jałmużny? Jednak, jeśli zaczniesz myśleć według tych kryteriów, przestanie być wierzącym, a stanie się tylko „faryzeuszem”.

Wątek relatywizmu poruszony przez Chwedeńczuka zdaje się wywracać całą jego koncepcję. Píše on bowiem „z wnętrza” kultury, będąc zanurzonym w takim, a nie innym, jej stanie. Dlaczego więc wygłasza on prawdy ogólnokulturowe głosząc, że religia jest urojeniem i produktem przyrody? Czyni zatem uwagę, że może próba dokonanej demistyfikacji sama tej demistyfikacji podlega. Jak zauważa, będzie tak w dwóch przypadkach: jeżeli wypowiedziany pogląd jest fałszywy albo też, jeżeli jest prawdziwy, lecz poglądy są trywialne bądź nie dotyczą wprost religii jako takiej. Jednak żadna z tych ewentualności nie zachodzi. Przedstawiona przezeń myśl jest słuszna, nietrywialna i dotyka samej religii. Czemu? B. Chwedeńczuk autorytatywnie ogłasza, że na podstawie przyjętych przesłanek i obranej metody, wnioski są z pewnością prawdziwe²¹.

NA MARGINESIE

Jak wspomniano wyżej, krytyka religii przeprowadzana była przez filozofów niejednokrotnie. Zazwyczaj przybierała ona formę manifestu, chcąc być źródłem wyzwolenia mas od wpływu czynników religijnych na ich życie. Trudno nie zauważyć, że omawiane tu poglądy B. Chwedeńczuka przybierają taką właśnie formę, roszcząc sobie pretensje do nieomyślności. Można zatem zakończyć analizy, gratulując demistyfikatorom religii „dobrego samopoczucia”, jednak ucierpi na tym sama filozofia, która chce być „miłośniczką mądrości”. Jak zatem rzetelnie filozofować o Bogu i religii, by być *miłośnikiem*, a nie *dyktatorem* mądrości?

²⁰ Tamże.

²¹ Por. Tamże, s. 188.

Pytanie to jest chyba jednym z najważniejszych pytań dotyczących samej filozofii. Widać wyraźnie, że ma ono charakter meta-filozoficzny. Chodzi w nim o znalezienie recepty na autentyczne myślenie o świecie. Wydaje się, iż odpowiedzią będzie przyjęcie takiej postawy poznawczej, w której to zarówno wiem, o *czym* myślę, oraz też wiem, *jak* o tym czymś myśleć. Chodzi o świadomość przedmiotu i metod, jakimi posługuje się „umiłowanie mądrości”. Jeżeli nie wiem, o czym myślę, to skazuję siebie na niewiedzę. Jeżeli zaś nie wiem jak myśleć, to powinienem przyjąć postawę pokornego milczenia. Wydaje się, że L. Wittgenstein traktuje problem fragmentarycznie, bowiem milczenie nie powinno być tylko efektem niemożności wypowiedzenia słów.

Jak ma się rzecz w przypadku, kiedy zaczyna się filozofować o Bogu i religii? Czy na tym terenie rozważań *wiem*, o czym mówię i wiem, *jak* o tym mówić?

Postawmy taką oto tezę: rzeczywistości Boga i religii można doświadczyć w trzech zasadniczych wymiarach: potocznym, filozoficznym i ściśle religijnym. Doświadczenie potoczne dokonuje się w ramach tego, co charakteryzuje człowieka ze względu na jego naturę. Potoczność sprowadzać się będzie do określonych, wynikających z natury, postaw tak zewnętrznych, jak i wewnętrznych. Poprzez swoistą praktykę, a więc przede wszystkim kult, człowiek oddaje szacunek czemuś, co jest dla niego ważne, życiowo doniosłe. Mało tego, to coś jawi się jako tak dalece istotne, że domaga się postawy czci i szacunku. Już sama postawa ciała ma wyrazić to, o czym mowa. Kult domaga się określonego miejsca, formy i czasu. Zachowania wewnętrzne to przekonanie o tym, iż nie może być tak, by Boga nie było, to przyświadczenia proste, bezrefleksyjne na rzecz istnienia Boga. Pytanie zasadnicze brzmi, czy rzeczywiście ma się tu do czynienia z doświadczeniem Istoty Boskiej, czy też może z jakąś formą samooszukiwania siebie? Staraliśmy się wykazać, że krytyka religii, określająca ją jako „tkwienie w iluzji” jest niemożliwa do utrzymania. Razi ona zarówno arbitralnością, jak niekonsekwencją; arbitralnością, dlatego, że przywołuje nieoczywiste aksjomaty, niekonsekwencją, bo sama produkuje myślenie o religijnym charakterze. Ktoś, kto realizuje swe naturalne pragnienia religijne ma przekonanie, że kontaktuje się z Bogiem, a nie z samym sobą. Nie sposób powołać się w tym momencie na rozumowanie o charakterze indukcyjnym w rodzaju: jeżeli niektórzy ludzie uważają, że kontaktują się z Bogiem, to wszyscy kontaktują się z Bogiem. Widać wyraźnie, że tak sformułowana indukcja jest z gruntu fałszywa. Jest ona nieuprawniona, a przesłanka i wniosek pozostają na różnych płaszczyznach języka. Przesłanka mówi o przyświadczeniu, wewnętrznym przekonaniu, wniosek jest konstatacją o charakterze wręcz empirycznym. Nie ma możliwości, jak się wydaje, by przekonanie przełożyć na intersubiektywnie sprawdzalny fakt. Wniosek, jaki stąd wypływa jest następujący: na poziomie potocznego doświadczenia Boga nie można stosować kryteriów naukowości, przynajmniej, jeśli chodzi o sferę doznań wewnętrznych. Nie znaczy to jednak w żaden sposób, że są one fałszywe przez swą nienaukowość. Człowiek naturalnie religijny *wie*, do

kogo się zwraca, wie też, jak ma to zrobić. Wie, że pewne postawy wobec Boga, w którego wierzy są lub nie są na miejscu. Również podstawowa formuła etyczna „czyń dobro, a zła unikaj” ma tu swoje zastosowanie. Wydaje się też, że przekonania te są niezależne od poziomu kulturowego.

Jak ma się rzecz na gruncie filozoficznej refleksji na temat Boga i religii? Z pewnością doświadczenie filozoficzne Boga sięga korzeniami pierwszych pytań o „arche”. Rzut oka na historię filozofii pokazuje dobitnie, że rys obecności Absolutu jest w niej nieusuwalny, choć przybiera on różne formy. Filozof, kiedy mówi o Absolutcie *wie*, o czym mówi. Mówi o czymś, co nie jest związane z jakimkolwiek bytem jednostkowym, nieograniczone przez czas i miejsce, fundujące istnienie poszczególnych bytów. Filozof wie o tym nawet wtedy, kiedy jego filozofowanie jest negacją Absolutu. Czy z filozoficznego punktu widzenia fakt ten może coś sugerować? Otóż innego rodzaju przekonania, np. o tym, że człowiek jest istotą dialogiczną, że istota rzeczy jest niepoznawalna, że poznanie jest uzależnione od poznawanego przedmiotu, że człowiek poszukuje w życiu sensu, już wcale nie są tak oczywiste i nieraz też stanowiły przedmiot filozoficznych sporów. I nawet, próbując określić człowieka, poszukując jego filozoficznych opisów, nie ma wśród „miłośników mądrości” całkowitej zgodności; jest on istotą duchowo-cielesną, czy tylko cielesną, spełnia się tworząc idee, czy poszukując przyjemności, jest jednostką pierwotnie, czy może wtórnie, poprzez doświadczenie wspólnoty? Tymczasem zgodność, co do rozumienia Absolutu jest uderzająca, niezależnie od tego czy się afirmuje Jego istnienie: od Talesa, przez Arystotelesa, do Tomasa i Leibniza; od Woltera, przez Nietzschego, do Sartre'a. A może jest to znak tego, iż natura ludzka niesie w sobie rys Boga, jakiego Jego rozumienie w najbardziej pierwotnym i podstawowym sensie? Być może jest też i tak, że otaczająca rzeczywistość jest „śladem” Boga, efektem Jego działania. Przy całej nienaukowości i niedowiedliwości tegoż twierdzenia, daje ono wiele do myślenia. Z pewnością nie należy ignorować krytyki takiego rozumowania przeprowadzonej przez I. Kanta, jednak nie sposób oprzeć się wrażeniu, że z tą krytyką problem nie zniknął. Skąd owo uparte dążenie do czegoś, co ma charakter jednoczący, co funduje sens?

Czy w związku z tym filozofowie wiedzą też, *jak* mówić o Bogu? Na gruncie filozofii, gdy mowa jest o metodzie, ma się na myśli określone czynności poznawcze takie, które są w stanie zagwarantować prawdziwość poznania. Dobór określonej metody uzależniony jest od tego, jaką koncepcję filozofii się preferuje oraz dziedziny, którą się bada. Te dwie wypadkowe powinny iść ze sobą w parze, znaczy to, że nie każda metoda nadaje się do filozofowania w konkretnym przypadku. I nawet, jeśli chce się, co rzeczywiście się czyni, stworzyć filozofię miłości, stosując zabiegi empiryczne, nie znaczy to jeszcze, że tworzy się w ten sposób rzetelną wiedzę. Jak zaś ma się ten problem w sytuacji, kiedy mowa jest o Bogu? Jeśli brać pod uwagę koncepcję filozoficzną, to trudno zabraniać komukolwiek czynienia refleksji w tym względzie. Okazuje

się jednak, że nie sposób pominąć kwestii specyfiki przedmiotu. Analiza filozoficzna każe patrzeć na przedmiot jako na ten, który warunkuje poznanie. Jak ma się rzecz w przypadku, kiedy do tej refleksji o Bogu i religii używa się narzędzi empirycznych, jak czyni to B. Chwedeńczuk?

Raz jeszcze wracając do Platona i Arystotelesa, przywołać trzeba wątek zaciekawienia. To ono wprawia w ruch całe myślenie filozoficzne. Dzięki niemu rozum nabiera pragnienia wiedzy. Człowiek chce wiedzieć, jaki jest świat, jakie jego miejsce w tymże świecie i kim jest Bóg, ku któremu w naturalny sposób się zwraca. Wynika stąd jeden wniosek, a mianowicie ten, że pragnienie może być zaspokojone tylko poprzez trwałą wiedzę, która nie wynika z przesądów, zabobonów i przedwczesnych uogólnień. By jednak dotrzeć do takiego stanu wiedzy trzeba weryfikować dane uzyskane w procesach poznawczych. Weryfikacja to nie tylko badanie empiryczne, poddawanie obróbce laboratoryjnej; to również myślenie zgodne z kanonami zdrowego rozsądku, a także trzymanie się podstawowych zasad myślenia.

Rzeczywistość badana przez filozofa, a w szczególności zagadnienie Boga i religii, jawi się jako nieskończenie bogatsza i złożony od „siatki” pojęć, wynikań, zmysłowego oglądu. Jest w nim miejsce na uczucie, na poruszenia serca, na gniew i rozpacz, także na religię. Jak zatem mówić o Bogu i o religii? Nie chodzi o to, by unikać precyzji. Religia nie może sprzeciwiać się kanonom zdrowego rozsądku, a wnioski, do których dochodzi nie mogą być bezpodstawne. Jest jednak coś, wymóg uczciwości filozoficznej, by zagwarantować jej specyfikę i fundamentalną inność od szeregu ludzkich zachowań. Bez tego czegoś cała koncepcja wyjaśnień zagadnienia Boga i religii narażona jest na pokusę ekstrapolacji. Tym czymś jest specyficzna subtelność filozofowania. Każe ona stawiać pytania, ale po to, by wydobyć z nich coś, co się zwie prawdą. To nakazuje przyjąć postawę wycucia i uszanowania. Mało tego, subtelność filozoficzna domaga się od tego, kto ją uprawia, by sam był zakorzeniony w prawdzie. Prawda ta jest wypadkową dwóch rzeczy: odwagi w stawianiu pytań, a jednocześnie pokory poznawczej wobec tego, komu lub czemu stawiane jest pytanie. Odnosi się to szczególnie do kwestii Boga. Jest tu miejsce zarówno dla ściśle racjonalnego myślenia, jak i dla milczenia wobec tajemnicy, dla analiz empirycznych, jak i dla teorii aktu religijnego.

Pozostaje wspomnieć o trzecim sposobie doświadczenia Boga, którym jest doświadczenie na wskroś religijne. Pośród wielu określeń religii jedno zdaje się być najbardziej trafnym, nawet, jeśli jest ono *mgliste i niejasne* dla empirysty. Jest ona spotkaniem, więzią, oddaniem. Z jednej strony jest ten, który więź inicjuje, z drugiej ten, kto ją przyjmuje; ten, kto „wychodzi na jaw” i ten, kto potrafi dostrzec „nadchodzącego”. To dlatego właśnie religia nie jest wspomnianiem wydarzeń z przeszłości, lecz czymś co dzieje się każdorazowo w aktach religijnych. Filozofia, racjonalny namysł nad problemem religii, i tę religijną perspektywę musi uznać. Jej racjonalność nie ogranicza się wyłącznie do intersubiektywnie sprawdzalnych faktów, do tego, co mogą zaobserwować

w tym względzie zmysły. Jest ona filozofowaniem w obszarze tajemnicy, a ta jest miejscem zetknięcia tego, co dla rozumu dostępne i co przed nim zakryte. Tajemnica nie jest wyzuta z elementu racjonalności, bowiem trzeba by wobec niej pogрузić się w milczeniu. Rozum podprowadza, inicjuje i zachęca. To, co zakryte nie niweluje pracy rozumu; ono, pokazując swą „wyższość”, uświadamia, że prawda mimo wszystko jest wciąż „przed nami”.

Zasadniczy spór z prezentowanym tu myśleniem filozoficznym reprezentowanym przez B. Chwedeńczuka, rozgrywa się na płaszczyźnie meta-filozoficznej. Preferowany przezeń sposób myślenia ma charakter czysto przedmiotowy; jest świat, jako pewna struktura, i jest człowiek, jako ten, który chce ją poznawczo „prześwietlić”. Czy jednak perspektywa przedmiotowa rezerwuje dla siebie przywilej sensowności? Jeśli zgodzić się na to, że nasze współczesne myślenie o człowieku, świecie i Bogu przeszło przez doświadczenie nie tylko Arystotelesa, św. Tomasza i L. Wittgensteina, ale również G. W. Hegla, M. Heideggera i E. Levinasa, to można przyjąć, że z punktu widzenia meta-filozofii, poznanie rozgrywa się również poza sferą przedmiotową, opisywaną przez doświadczenie zmysłów. Jak opisać takie poznanie? Być może punktem wyjścia jest właśnie nie tyle zmysłowe doświadczenie przedmiotu, a, nawiązując do badań M. Schelera, „napotkanie tego, co boskie”? Jeśli rzeczywiście tak jest, że owo „uparte” stawianie pytań o Boga znamionuje obecność jakiegoś śladu, pozostawionego przezeń w naturze ludzkiej, to znaczy, że jest on w niej jakoś obecny. Problem w tym, by ową „obecność” opisać, tworząc być może zupełnie nową perspektywę filozoficzną. Jej zasadniczym rysem będzie doświadczenie tej właśnie obecności; właśnie najpierw jej doświadczenie, a nie charakteryzowanie.. Obecność ta z jednej strony daje się uchwycić, lecz w uchwyceniu wciąż się wymyka. Filozofia religii będzie tu zorientowana na człowieka, jako na tego, który tęskni za Bogiem, którego nie może nie być i ma nadzieję, że „spełnienie” jest możliwe; będzie też zorientowana na Boga, gdyż to On jako pierwszy „wychodzi na jaw” z mroków własnego bytu.

Może właśnie dlatego nie należy przechodzić obojętnie wobec prób demistyfikacji religii. Chodzi o to, by nie tracić z pola widzenia prawdy, iż są rzeczy, „o których nie śniło się filozofom”, nawet B. Chwedeńczukowi.

o. dr M. Pawliszyn – wykładowca filozofii na Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim oraz w seminarium Redemptorystów