

Philip L. Quinn

## RÓŻNORODNOŚĆ RELIGIJNA: ZNANE PROBLEMY, NOWE SZANSE\*

Różnorodność religijna nie jest oczywiście niczym nowym. W kulturze zachodniej obserwatorzy greccy już od dawna formułowali komentarze dotyczące egipskich wierzeń i praktyk religijnych, a hebrajska Biblia zawiera informacje na temat konkurencyjnych religii, z jakimi stykali się Izraelici. Pierwsi chrześcijanie, których prześladowano za odmowę uznania boskości cesarzy rzymskich, zdawali sobie z pewnością sprawę z religijnej różnorodności. Pozostawiła ona również swój ślad na średnio-wiecznej kulturze chrześcijańskiej; na przykład Akwinata wielokrotnie cytował z uznaniem Majmonidesa. Po rozłamie chrześcijaństwa wskutek reformacji różnorodność religijna uwidoczniła się jeszcze bardziej w kulturze modernizmu, stając się zarzewiem burzliwych konfliktów w Europie. Wydaje się ona również nieodłącznym elementem pluralistycznych demokracji liberalnych, tak typowych dla Europy Zachodniej i Ameryki Północnej.

Na początku trzeciego tysiąclecia różnorodność religijna zdaje się odgrywać coraz większą rolę w myśleniu filozoficznym. Jednym z powodów owej zmiany jest to, że osoby wykształcone coraz lepiej znają inne religie. Nowoczesne sposoby podróżowania i komunikacji ułatwiają kontakty między zwolennikami różnych wyznań, a dzięki współczesnym badaniom naukowym teksty z różnych tradycji religijnych stały się dostępne w wielu językach. Antropolodzy kultury dostarczyli fascynujących i drobiazgowych opisów przekonań i praktyk religijnych. Poza tym ci z nas, którzy żyją w religijnie pluralistycznych demokracjach, mogą osobiście poznać wyznawców innych religii. Obserwując ich życie

---

\* *Religious Diversity: Familiar Problems, Novel Opportunities*, w: W.J. Wainwright (red.), *Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Oxford: OUP 2004, s. 392–417. Przekład za zgodą Autora.

religijne, odkrywamy nieraz, że są to ludzie godni podziwu. Pojawiają się również niebezpieczeństwa związane z różnorodnością religijną. Serwisy informacyjne nieustannie dostarczają wyrazistych przykładów następstw konfliktów religijnych w takich miejscach jak Belfast, Bejrut i Bośnia.

Filozofia może potraktować różnorodność religijną na rozmaite sposoby. W tym rozdziale omawiam cztery z nich. Nieco arbitralnie, dzielę rozważane tematy na dwie kategorie: znane problemy i nowe możliwości. Do znanych problemów zaliczam epistemologiczne wyzwanie, jakie dla racjonalności przekonań i praktyk religijnych stanowi różnorodność religijna oraz polityczny problem nietolerancji religijnej. Jako nowe możliwości klasyfikuję dwa pytania, często podejmowane przez nową dyscyplinę akademicką, którą można nazwać porównawczą filozofią religii. Pierwsze pytanie dotyczy tego, czy religię da się zdefiniować, a drugie tego, jak przeprowadzać konstruktywne porównania różnych religii. Podejmując każdą z tych czterech kwestii, koncentruję się głównie na najnowszych dyskusjach akademickich, choć przypominam również krótko ich źródła w filozofii XVII i XVIII wieku.

Wspomniane wyzwanie epistemologiczne jest dostatecznie trudne nawet wówczas, gdy poprzestaniemy na tzw. religiach świata. Stopień trudności tylko rośnie, gdy dodamy do listy wiele religii afrykańskich, religii rdzennych Amerykanów oraz religii z innych stron świata. Religie różnią się treściowo, a ich doktryny często pozostają ze sobą w konflikcie. Na przykład tradycyjni chrześcijanie przyjmują, że najdoskonalszy byt jest trójcą osób, podczas gdy muzułmanie temu przeczą. Religie różnią się również pod względem praktycznym, a przyjmowane przez nie cele i środki ich realizacji prowadzą niekiedy do konfliktów. Na przykład tradycyjni chrześcijanie twierdzą, że ostatecznym celem wysiłków religijnych jest zbawienie, polegające na wiekuiestej jedności indywidualnej jaźni z Bogiem w życiu przyszłym, zaś tradycyjni buddyści, że ostatecznym celem jest wyzwolenie, polegające na osiągnięciu stanu nirwany, która w pewnym sensie polega na zaprzestaniu bycia indywidualną jaźnią i uwolnieniu się w ten sposób od ciągu reinkarnacji. Każda religia świata może także podać pochodzące z rozmaitych źródeł materiały dowodowe na rzecz jej doktrynalnych i praktycznych aspektów. Źródła te obejmują filozoficzne argumenty na rzecz doktryn i mistyczne doświadczenia osób praktykujących. Każdą z religii świata wspiera również w pewnym zakresie sposób, w jaki wiele osób, które podążają jej ścieżką, zbiera obiecane przez nią owoce duchowe. Wydaje się jednak, że jeśli chodzi o wspierający je materiał dowodowy, to żadna z nich nie jest wyraźnie

lepsza od pozostałych. A to oznacza, że każda z nich podważa materiał dowodowy wspierający pozostałe, ponieważ pozostaje ich konkurentką. Problemem jest to, że mogą się one wzajemnie podważać do tego stopnia, iż epistemiczny status wszystkich osiąga punkt, w którym nikt, kto jest świadom tej sytuacji, nie może wyznawać żadnej z nich w sposób racjonalny.

Minione i współczesne wydarzenia dostarczają przykładów problemu politycznego. W imię religii przelano morze krwi. Historię Europy splamiły wyprawy krzyżowe i inkwizycje. Reformacja wywołała niszczące wojny religijne. W bliższych nam czasach do religijnie inspirowanej przemocy dochodzi w takich miejscach jak Irlandia Północna, Bałkany, północna Afryka, Bliski Wschód i Azja. Oczywiście w wielu przypadkach religia nie jest jedyną przyczyną tych burzliwych konfliktów. Pozbawieni skrupułów politycy wykorzystują niesnaski religijne do własnych celów. Do głosu dochodzą także różnice klasowe i podziały etniczne. Niemniej religia rzeczywiście przyczynia się obecnie, podobnie jak w przeszłości, do burzliwych konfliktów. Co więcej, nie należy się raczej spodziewać, że konflikty religijne ustaną w najbliższym czasie wskutek zaniku religii. Jeśli odmienne religie nie nauczą się wzajemnej tolerancji, to ów konflikt niewątpliwie przetrwa, a w niekorzystnych okolicznościach może przeistoczyć się w starcie na skalę globalną. Potrzebne są więc pilnie dobre filozoficzne argumenty na rzecz tolerancji religijnej. Choć nie można się łudzić, że doprowadzą one same w sobie do powszechnej tolerancji, mogą wzmocnić istniejące już zwyczaje tolerancji oraz uzasadnić jej nauczanie wśród młodych, przedstawiając ją w korzystnym świetle osobom myślącym i przyczyniając się do utrwalenia cnoty tolerancji w społecznościach, którym nie jest ona całkiem obca.

Porównanie religii, czy pewnych ich aspektów, zakłada, jak się wydaje, że zjawiska można klasyfikować jako religijne zanim zostaną one porównane. Jak inaczej moglibyśmy mieć pewność, że porównujemy dwie religie, a nie religię i naukę? Z kolei zdolność do klasyfikowania zakłada, jak się wydaje, że mamy pojęcie religii, które można w zasadzie przeanalizować lub zdefiniować. Zdefiniowanie religii za pomocą analizy pojęciowej przypominałoby podejmowane przez epistemologów próby zdefiniowania wiedzy. Wychodząc od propozycji, że wiedza to uzasadnione prawdziwe przekonanie, zauważają oni, że przypadki Gettier'a, w których uzasadnione prawdziwe przekonanie nie wystarczy do wiedzy, stanowią kontrprzykład dla tej propozycji, a następnie próbują tak ją poprawić, by uzyskać warunki, które są pojęciowo konieczne i wystarczające do wiedzy. Wysuwane propozycje należy testować w świetle danych

intuicyjnych, do których należą przypadki bez wahania klasyfikowane przez nas jako wiedza lub jej brak. Tak rozumiane, zadanie zdefiniowania religii wymagałoby zastosowania owych znanych metod analizy do pojęcia wiedzy. Skuteczne wykonanie tego zadania dostarczyłoby zbioru warunków, które są pojęciowo konieczne i wystarczające, aby coś było religią. Chodzi o to, że brakuje zgody nie tylko w kwestii tego, czym jest religia (zakładając, że można ją zdefiniować), ale również co do tego, czy religię można tak zdefiniować.

Nawet bez ogólnej definicji religii możemy jednak z pewnością wskazać jasne i bezdyskusyjne przykłady religii. Być może da się więc przeprowadzić użyteczne porównanie, mimo że brak powszechnie przyjmowanej definicji religii. Wyważone porównania ujawniłyby bez wątpienia zestawy podobieństw i różnic, a przy dokładniejszym wejrzeniu również różnice w podobieństwach i podobieństwa w różnicach. Takie układy same w sobie byłyby dla niektórych interesujące. Porównania mogłyby również służyć bardziej konstruktywnym celom osób zajmujących się studiowaniem religii. Istnieje możliwość, że odkryliby nieoczekiwane zbieżności. Zwolennicy dwóch religii mogliby się dowiedzieć, że na różnych drogach historycznych i kulturowych doszli do podobnego rozumienia ludzkiego losu. Eliminując źródła wzajemnego braku zaufania, porównanie może zniwelować napięcia. Inną możliwością jest rzucenie wyzwania którejs z porównywanych religii. Praktykujące ją osoby mogłyby dostrzec nieadekwatność podawanych przez nią wyjaśnień niektórych form ludzkiego zachowania w wyniku namysłu nad lepszymi wyjaśnieniami proponowanymi przez drugą religię. Porównanie może się przyczynić do oryginalnych modyfikacji teoretycznych w ramach tradycji religijnej. Trzecią możliwością jest wzbogacenie tradycji religijnej. Zwolennicy jednej religii mogliby znaleźć w innej religii praktykę modlitwy czy medytacji, którą można by zaadaptować z korzyścią dla ich własnego rozwoju duchowego. Porównanie może dostarczyć religii narzędzi praktycznych, których nie wypracowałyby na własny rachunek. To, która z tych konstruktywnych możliwości się ziści, będzie oczywiście zależeć od szczegółów konkretnych porównań. Nie można z góry przewidzieć, czy okażą się one owocne. Jednakże przykłady przeprowadzonych ostatnio dość szczegółowych porównań wskazują, że jesteśmy w stanie zrealizować niektóre z tych konstruktywnych celów.

Religijna różnorodność jest więc źródłem czterech wymienionych zagadnień filozoficznych. Omówmy każde z nich dokładniej.

## 1. ZNANY PROBLEM: KONFLIKT EPISTEMOLOGICZNY

Szczególny przykład wyzwania epistemologicznego, jakie stanowi różnorodność religijna, podaje David Hume w swej słynnej dyskusji o cudach, zawartej w rozdziale dziesiątym części II *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*. Wyznawcy religii przytaczają cuda na poparcie swych twierdzeń doktrynalnych, a jako materiał dowodowy na rzecz zajścia tych cudów podają świadectwa innych osób. Hume argumentuje, że przytaczane na poparcie różnych religii cuda trzeba uznać za wzajemnie niespójne, albowiem wspierane przez nie religie są ze sobą sprzeczne. Świadectwa innych osób o cudach wspierające różne religie są więc ze sobą niezgodne.

Tak samo więc jak każdy cud, do którego rości sobie prawo jedna z tych religii (a wszystkie one obfitują w cuda), zmierza bezpośrednio do uzasadnienia tego systemu, do którego należy, tak też w równej mierze, choć w sposób bardziej pośredni, służy obaleniu każdego innego systemu. Obalając system współzawodniczący, obala zarazem wiarygodność cudów, na których system ten został oparty, tak że cuda różnych religii trzeba uważać za fakty ze sobą sprzeczne, a dowody na ich rzecz, bez względu na to, czy są słabe, czy silne, za dowody, które się sobie nawzajem przeciwstawiają<sup>1</sup>.

Jednakże pomijając szczególne okoliczności, kłójące się ze sobą sprawozdania świadków podważają się wzajemnie; ich siły dowodowe wzajemnie się unicestwiają. Biorąc więc w rachubę różnorodność religijną i pomijając szczególne okoliczności, dowodowa siła świadectw o cudach jednej religii obraca wniwecz świadectwa na rzecz cudów wszystkich pozostałych religii.

Oczywiście pod adresem argumentu Hume'a można wysunąć zasadne zarzuty. Można kwestionować jego twierdzenie, że cuda różnych religii trzeba uważać za nieuzgadnialne. Taka sprzeczność znikłaby, gdyby, na przykład, istniało wielu bogów, z których każdy dokonywałby cudów przeznaczonych dla jego wyznawców. Podejrzewam nawet, że Bóg prawdziwej religii może czynić cuda dla wyznawców religii zawierających domieszkę błędu, gdyby wyznawcy ci nie byli z jakiegoś względu gotowi na przyjęcie prawdziwej religii i gdyby dokonanie cudów było niezbędne, aby odwieść ich od przyjęcia wyjątkowo okrutnego kultu ofiary z ludzi. Ale nawet jeśli argument Hume'a nie rozstrzyga sprawy, to z pewnością trafia w jej sedno. Łatwo się o tym przekonamy, rozważając sposób, w jaki

<sup>1</sup> D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, oprac. A. Hochfeldowa, Warszawa: PWN 1977, s. 147.

podobny problem powstaje w epistemologii doświadczenia religijnego zaproponowanej przez Williama P. Alstona.

Alston porusza się w ramach podejścia w epistemologii, które odwołuje się do pojęcia praktyki doksastycznej. Praktyka doksastyczna to sposób tworzenia przekonań i oceniania ich w świetle uprzednio przyjętego systemu przekonań, który dostarcza potencjalnych racji obalających i unieważniających. Alston argumentuje za praktyczną racjonalnością udziału w społecznie ustalonych praktykach doksastycznych, które nie są w oczywisty sposób nierzetelne bądź z innych względów racjonalnie nieakceptowalne. W sferze religijnej traktuje on percepcję mistyczną jako rodzaj doświadczenia religijnego, w którym podmiotowi przedstawia się czy zjawia coś, co identyfikuje on jako to, co ostateczne. Stosując pojęcie praktyk doksastycznych do percepcji mistycznej, Alston proponuje przyjąć, że w różnych religiach występują różne społecznie ustalone praktyki mistyczne, ponieważ istnieje znaczna rozbieżność w ich przekonaniach podstawowych, które dostarczają racji unieważniających. Jedną z tych praktyk jest chrześcijańska praktyka mistyczna (ChPM). Alston przekonująco argumentuje, że nie jest ona w oczywisty sposób nierzetelna. Jednak zarówno rezultaty ChPM, jak i jej system racji unieważniających wydają się w wielu punktach niezgodne z ich odpowiednikami w praktykach mistycznych innych religii. Zakładając, że tego pozornego konfliktu nie da się usunąć, różnorodność religijna stanowi filozoficzne wyzwanie dla racjonalności udziału w ChPM i każdej innej równie dobrze ustalonej praktyce tego rodzaju w innych religiach.

W swojej książce *Perceiving God* Alston przyznaje, że to wyzwanie stanowi najpoważniejszy problem dla jego poglądu, zgodnie z którym uczestnictwo w ChPM jest racjonalne<sup>2</sup>. Formułuje on ten problem w następujący sposób. Pod groźbą niespójności, co najwyżej jedna z konkurencyjnych praktyk mistycznych może być dostatecznie rzetelnym sposobem tworzenia przekonań o tym, co ostateczne, w którym można uczestniczyć w sposób racjonalny. Dlaczego mielibyśmy jednak przyjąć, że jest nią właśnie ChPM (jeśli w ogóle któraś jest)? Wprawdzie ChPM może dostarczyć wewnętrznych racji poświadczających, że jest rzetelniejsza od swoich konkurentek, ale każda praktyka może dostarczyć podobnych racji. Stąd „jeśli mam racjonalnie uznać ChPM za rzetelną, to będę musiał znaleźć wystarczające *niezależne* racje dla uznania, że ChPM jest rzetelna albo bardziej rzetelna czy z większym prawdopodobieństwem rzetelna niż jej rywalki”<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> W.P. Alston, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca: Cornell University Press 1991.

<sup>3</sup> Tamże, s. 269.

Takich niezależnych racji może dostarczyć kumulatywny argument za prawdziwością chrześcijaństwa. Alston nie próbuje jednak dowieść, że istnieje kumulatywny argument za prawdziwością chrześcijaństwa, który jest bezsprzecznie lepszy od argumentów na rzecz innych religii. Zamiast tego zakłada on najgorszą z możliwych sytuacji, w której nie ma niezależnych racji, by przedkładać ChPM nad jej konkurentki.

Co można powiedzieć o prawdziwości ChPM w tej najgorszej możliwej sytuacji? Alston zachęca nas do spojrzenia na tę sprawę następująco. Przyjmijmy, że jedyną uznaną podstawą pozytywnej epistemicznej oceny ChPM jest to, iż stanowi ona społecznie ustanowioną praktykę doksytyczną, której niezetelności nie dowiedziono. Przy tym założeniu, jak przyznaje Alston, różnorodność religijna w zastraszającym stopniu zniwelowałaby epistemiczny status ChPM. Biorąc w rachubę jednakowe społeczne zakorzenienie wielu wzajemnie niespójnych praktyk mistycznych, których niezetelności nie udało się dotąd dowieść, przyznaje on, że „jest co najmniej sporne, iż najrozsądniejszym poglądem, nawet dla kogoś zaangażowanego dotąd w jedną z tych praktyk, byłby ten, że społeczne zakorzenienie w każdym przypadku odzwierciedla kulturowo wytworzony sposób wzmacniania społecznie pożądanых postaw, przez wszczepianie poczucia obecności najdoskonalszej rzeczywistości oraz pewnego sposobu myślenia o niej”<sup>4</sup>. A ten pogląd z kolei, jak przyznaje, implikowałby, że wszystkie te praktyki mistyczne całkowicie straciłyby uzasadniającą moc.

Według Alstona, sprawy nie mają się aż tak źle dla ChPM ze względu na samowsparcie, jakiego dostarcza jej sposób, w jaki przedstawiane przez nią boskie obietnice spełniają się w duchowym życiu praktykujących ChPM osób, w ich zbliżaniu się do świętości, radości, miłości i w innych dobrach duchowych. Również konkurentki ChPM mają wsparcie w postaci duchowych dóbr obecnych w życiu praktykujących je osób. Jednakże samowsparcie nie neutralizuje całkowicie negatywnych epistemicznych konsekwencji różnorodności religijnej. Alston utrzymuje, że „trudno zaprzeczyć, iż fakt różnorodności religijnej powoduje, że racjonalność uczestnictwa w ChPM (dla kogoś, kto ma świadomość owej różnorodności) jest mniejsza, niż byłaby wówczas, gdyby ten problem nie istniał”<sup>5</sup>. A zatem różnorodność religijna zmniejsza – choć nie niweczy całkowicie – uzasadnieniową moc ChPM i jej, znajdujących się w podobnym położeniu, konkurentek. Czy jednak redukuje ją w takim stopniu, że dla kogoś, kto ma jej świadomość, uczestnictwo w ChPM przestaje być racjonalne?

<sup>4</sup> Tamże, s. 276.

<sup>5</sup> Tamże, s. 275.

Alston uważa, że nie. Jego główny argument opiera się na analogii między aktualną różnorodnością mistycznych praktyk percepcyjnych a hipotetyczną różnorodnością zmysłowych praktyk percepcyjnych. Zachęca on nas do wyobrażenia sobie istnienia wielu zmysłowych percepcyjnych praktyk doksastycznych, równie zróżnicowanych jak znane nam aktualne formy praktyki mistycznej. Oto jak opisuje szczegóły tej sytuacji: „wyobraźmy sobie, że w pewnych kulturach istniałaby dobrze zakorzeniona »kartezjańska« praktyka widzenia danych wzrokowych jako nieokreślenie rozciągniętego pośrednika, który jest mniej lub bardziej gęsty w różnych punktach, a nie tak jak w naszej, »arystotelesowskiej« praktyce, złożony z mniej lub bardziej odrębnych przedmiotów rozproszonych w przestrzeni”<sup>6</sup>. Mamy sobie również przedstawić inne kultury, w których zakorzeniona jest praktyka „whiteheadowska”, traktująca pole wzrokowe jako złożone z chwilowych zdarzeń wyłaniających się z siebie w ramach ciągłego procesu. Przypuśćmy ponadto, że wszystkie te praktyki mniej więcej sobie odpowiadają pod względem wydawanych przez nie owoców: każda z nich ułatwia praktykującej ją osobie orientację w otoczeniu i wydała związaną z nią zaawansowaną fizykę. Wreszcie, wyobraźmy sobie, że w tej sytuacji, tak jak w realnym świecie, jesteśmy silnie przywiązani do naszej arystotelesowskiej praktyki, ale nie potrafimy znaleźć niezależnych podstaw, aby skutecznie argumentować, że prowadzi ona do trafniejszych przekonań niż jej kartezjańskie i whiteheadowskie alternatywy. Alston sądzi, że „przy braku zewnętrznej racji dla przyjęcia, iż jedna z konkurencyjnych praktyk jest dokładniejsza niż moja własna, *jedynym racjonalnym sposobem* postępowania jest dla mnie pozostanie przy praktyce, którą mam opanowaną i która ułatwia mi działanie w świecie”<sup>7</sup>. Wyobrażona tu hipotetyczna sytuacja jest pod istotnymi względami analogiczna do aktualnej sytuacji osób praktykujących ChPM. Toteż na podstawie podobnego rozumowania można uznać, że jedynym racjonalnym wyjściem jest dla tych osób pozostanie przy ich praktyce, a ogólniej – akceptowanie dalej podstawowego systemu przekonań chrześcijańskich i działanie zgodnie z nim. Podobnie, jedynym racjonalnym wyjściem dla osób praktykujących którąś z konkurentek ChPM jest pozostanie przy ich praktykach mistycznych i związanych z nimi systemach podstawowych przekonań.

Gdy weźmiemy pod uwagę kogoś, kto nie jest zaangażowany w ChPM ani żadną z tego rodzaju praktyk, stanowisko Alstona prowadzi do wątpliwości dotyczącej świadectw innych osób, która przypomina wątpliwo-

---

<sup>6</sup> Tamże, s. 273.

<sup>7</sup> Tamże, s. 274, wyróżnienie P.Q.



ści Hume'a. Zakładając, że rezultaty ChPM mają *prima facie* uzasadnienie dla praktykujących ją osób, powstaje pytanie, czy za pośrednictwem świadectw innych osób takie uzasadnienie można przekazać tym, którzy nie uczestniczą w tej praktyce. Alston przyjmuje następujący wystarczający warunek uzasadnienia za pośrednictwem świadectw innych osób: jestem zasadnie przekonany, że *p*, jeśli (1) ktoś inny, *X*, jest zasadnie przekonany, że *p*; (2) *X* mówi mi, że *p*; (3) zasadnie przypuszczam, że *X* jest zasadnie przekonany, że *p*. Argumentuje on, że nie ma dobrej racji, by przeczyć, że ów wystarczający warunek uzasadnienia za pośrednictwem zeznań innych osób może być spełniony w wypadku kogoś, kogo jedyną podstawą dla uznania rezultatów ChPM są świadectwa praktykujących ją osób. Niestety, William J. Wainwright wysunął poważny zarzut pod adresem tego rozumowania<sup>8</sup>. Zwraca on uwagę, że moje racje, by myśleć, iż przekonania, które uznają osoby praktykujące ChMP, są uzasadnione, będą bardzo zbliżone do racji, jakie mam, by myśleć, że zasadne są przekonania, które uznają osoby stosujące pewne konkurencyjne praktyki mistyczne, na przykład buddyjską (BPM). Jednakże, z założenia, rezultaty ChPM i BPM oraz powiązane z nimi przekonania podstawowe są w dużej mierze niespójne. Wainwright wyciąga z tego następujący wniosek: „Niezależnie więc od tego, jakie mam racje, by przyjąć rezultaty BPM, racje te przemawiają zarazem *przeciwko* uznaniu rezultatów ChPM (i odwrotnie). A to wydaje się stanowić dobrą rację, by całkowicie powstrzymać się od uznania jednych i drugich. Istnienie niespójnych praktyk mistycznych zdaje się dostarczać osobie niezaangażowanej religijnie bodaj rozstrzygającej racji za zawieszeniem sądu”<sup>9</sup>. W wypadkach tego rodzaju, sprzeczne świadectwa innych osób rzeczywiście wydają się wzajemnie znosić.

Sądzę ponadto, że Alstonowski argument przez analogię uprawnia jedynie do słabszego wniosku niż ten, który wyciąga z niego autor. Powróćmy na chwilę do hipotetycznego przykładu konkurencyjnych zmysłowych praktyk percepcyjnych: arystotelesowskiej, kartezjańskiej i whiteheadowskiej. Nie przeczę, że w tej wyobrażonej sytuacji mógłbym racjonalnie pozostać przy praktyce arystotelesowskiej. Wydaje mi się jednak, że otwarta pozostaje jeszcze inna racjonalna opcja – mógłbym racjonalnie zrewidować od wewnątrz moją arystotelesowską praktykę i podjąć próbę społecznego zakorzenienia tak zmodyfikowanej wersji. Mamy wszak pre-

<sup>8</sup> W.J. Wainwright, *Religious Experience and Religious Pluralism*, w: P.L. Quinn, K. Meeker (red.), *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*, New York: OUP 2000, s. 218–225.

<sup>9</sup> Tamże, s. 220.

cedens dla dokonania zmian w zmysłowej praktyce percepcyjnej – jest nim sposób, w jaki ludzie zareagowali na odkrycie przez nowożytną naukę, że takie zjawiska, jak barwy, zapachy, smaki i dźwięki nie są niezależnymi od umysłu cechami fizycznej rzeczywistości. O ile tylko wypowiadają się z należytą ostrożnością, osoby, które wyciągnęły z tej zmiany odpowiednie wnioski, uważają rezultaty zmysłowej praktyki percepcyjnej za przekonania o tym, jak przedstawia się środowisko fizyczne, a nie o tym, jakie ono jest samo w sobie, niezależnie o nich. Mam więc opcję zrewidowania mojej praktyki arystotelesowskiej w kierunku kantowskim.

Przypuśćmy, że przychodzi mi na myśl, iż wiarygodnym wyjaśnieniem sukcesu różnorodnych praktyk zmysłowych w tej wyobrażonej sytuacji jest hipoteza, że każda ze społecznie utrwalonych praktyk jest rzetelna, gdy chodzi o sposób, w jaki świat fizyczny przedstawia się jej zwolennikom, ale żadna nie jest rzetelna, gdy chodzi o to, jaki ów świat jest sam w sobie. Kierując się tą myślą oraz pragnieniem zwiększenia rzetelności mojej praktyki zmysłowej, modyfikuję ją w taki sposób, że odwzorowuje ona dane zmysłowe na doksastyczne rezultaty dotyczące sposobu, w jaki jawi mi się rzeczywistość fizyczna, ale nie tego, jaka ona jest niezależnie ode mnie. Staram się ponadto w miarę możliwości zakorzenić społecznie tak zrewidowaną praktykę. Gdybym przekształcił w ten sposób moją arystotelesowską praktykę w praktykę kantowską, nie przyniosłoby to, jak myślę, gorszych rezultatów. Nie utraciłbym umiejętności sprawnego radzenia sobie ze środowiskiem fizycznym. Nie straciłbym również zdolności rozumienia zaawansowanej fizyki, choć konieczna mogłaby się okazać pewna reinterpretacja jej sensu metafizycznego. Przypuszczam, że nie miałbym niezależnych podstaw, by argumentować, iż tak zmodyfikowana praktyka dostarcza trafniejszych przekonań niż jej arystotelesowska poprzedniczka czy jej kartezjańska lub whiteheadowska konkurentka. Nawet jednak w tym względzie moja sytuacja nie byłaby gorsza niż przed tą zmianą. Wnoszę z tego, że pozostanie przy praktyce arystotelesowskiej nie byłoby jedynym racjonalnym wyjściem w opisaney sytuacji. Mógłbym również racjonalnie przekształcić tę praktykę w praktykę kantowską. Każdy z tych sposobów postępowania byłby racjonalnie dozwolony; żaden nie byłby racjonalnie wymagany.

Oczywiście nasza hipotetyczna sytuacja jest, pod istotnymi względami, analogiczna do aktualnej sytuacji, w której współistnieją obok siebie konkurencyjne praktyki mistyczne. A zatem przez podobne rozumowanie, choć osoby praktykujące ChPM mogą racjonalnie przy niej pozostać, nie jest to ich *jedyne racjonalne wyjście* – w obliczu konkurencyjnych praktyk mistycznych jest miejsce na jeszcze inne racjonalne rozwiązania. Jedno z nich polega na zrewidowaniu ChPM w duchu kantowskim. Jestem więc

przekonany, że analogia Alstona faktycznie wspiera następujący wniosek: „Każdy z tych sposobów postępowania jest racjonalnie dozwolony w świetle religijnej różnorodności. Żaden z nich nie jest nieracjonalny, ale żaden nie jest też racjonalnie wymagany”<sup>10</sup>. Ponadto, przy braku odpowiednich różnic, to samo można powiedzieć o BPM i innych społecznie utrwalonych praktykach mistycznych, które nie są w oczywisty sposób nierzetelne i w znacznym zakresie uzasadniają same siebie.

Sytuacja byłaby rzecz jasna inna, gdybyśmy nie znajdowali się w Alstonowskiej najgorszej możliwej sytuacji. Gdybym miał niezależne podstawy argumentu, że moja arystotelesowska praktyka dostarcza trafniejszych przekonań niż jej kartezyjańska lub whiteheadowska konkurentka, a także proponowana kantowska poprawka, to wówczas rzeczywiście jedynym racjonalnym wyjściem byłoby pozostanie przy niej. Podobnie, gdyby kumulatywny argument za prawdziwością chrześcijaństwa uznać za niezależną podstawę twierdzenia, że ChPM dostarcza rzetelniejszych przekonań niż jej konkurentki w rodzaju BPM czy rewizyjna praktyka kantowska, to wówczas jedynym racjonalnym wyjściem byłoby pozostanie przy ChPM. Wątpię jednak, czy tak jest w przeciwnym razie. Przychyłam się więc do werdyktu Wainwrighta: „Alstonowska obrona ChPM robi wrażenie i jest, jako całość, przekonująca. Aby jednak była w pełni udana, musi ona, jak sądzę, wejść w skład przekonującego kumulatywnego argumentu na rzecz światopoglądu chrześcijańskiego”<sup>11</sup>. Alston nie podaje jednak takiego argumentu i, o ile wiem, nikt inny również go nie podał. Choć więc uważam jego odpowiedź na epistemologiczne wyzwanie różnorodności religijnej za najlepszą nową próbę sprostania temu wyzwaniu, oceniam, że nie jest ona w pełni udana nawet na własnych warunkach. Wysiłki Alstona – nawet jeżeli osłabiają siłę tego problemu – nie niwelują go całkowicie.

## 2. KOLEJNY ZNANY PROBLEM: NIETOLERANCJA RELIGIJNA

Klasyczny argument za tolerowaniem różnorodnych przekonań religijnych przedstawił w swoim *Liście o tolerancji* John Locke. Oto podsumowanie tego rozumowania:

<sup>10</sup> P.L. Quinn, *Toward Thinner Theologies: Hick and Alston on Religious Diversity*, w: P.L. Quinn i K. Meeker (red.), *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*, s. 242.

<sup>11</sup> Tamże, s. 224.

[T]roska o dusze nie może wchodzić w zakres kompetencji urzędu publicznego, ponieważ cała jego władza polega na wywieraniu przemocy, podczas kiedy prawdziwa i zbawienna religia – na wewnętrznej wierze ducha, bez której żadna rzecz nie ma u Boga wartości. Taka już jest bowiem natura ludzkiego umysłu, że żadną przemocą z zewnątrz zniewolić się nie da. Niech ktoś zabierze dobra zewnętrzne, niech każń więzienia, niech kara tortury katuje ciało, nadaremnie się trudzisz, jeżeli za pomocą tego rodzaju męczarni chcesz zmienić zapatrywania duszy na rzeczy<sup>12</sup>.

Przypuśćmy, że zadaniem państwa, uosobionego tu w urzędzie publicznym, jest doprowadzenie wszystkich jego obywateli do prawdziwej i zbawczej religii. W tym celu musi ono zagwarantować, że wszyscy obywatele opowiadają się za właściwą doktryną religijną. Biorąc pod uwagę różnorodność przekonań doktrynalnych wśród obywateli, co państwo powinno uczynić? Jedyne środki, jakie ma ono do dyspozycji, to zastosowanie lub groźba zastosowania zewnętrznej siły przeciwko tym, którzy opowiadają się w sumieniu za niepoprawnymi poglądami. Ale nawet jeśli państwo jest gotowe prześladować tych obywateli, tego rodzaju polityka przymusu nie może zapewnić osiągnięcia zamierzonego celu, ponieważ zewnętrzna siła nie może wymusić zmiany przekonania. Skoro więc prześladowanie w celu doprowadzenia do prawdziwej i zbawczej religii jest skazane na niepowodzenie, należy je uznać za instrumentalnie nieracjonalne.

Locke twierdzi, że zewnętrzna siła nie może wymusić zmiany przekonania, ponieważ uważa on, iż przekonanie nie znajduje się pod kontrolą woli. Podkreśla:

Co więc się tyczy dogmatów spekulatywnych i jak je nazywać się zwykło, artykułów wiary, które nie wymagają niczego innego, jak tylko tego jednego, żeby w nie wierzyć, to takich dogmatów ustawa publiczna w żaden sposób i do żadnego kościoła nie może wprowadzać. Bo i jakież by to w rzeczywistości miało sens, nadawać czemuś sankcję prawa, czego ktoś, choćby i chciał najszczerzej, wykonać nie może? Żebyśmy uwierzyli, że to lub tamto jest prawdą, rzecz ta nie zależy absolutnie od naszej woli<sup>13</sup>.

Prawo może mi nakazać codzienną recytację słów określonego wyznania wiary; wypowiedane słowa są pod kontrolą mojej woli i wobec tego dokonanie tej codziennej recytacji jest w mojej mocy. Zdaniem Locke'a, prawo

<sup>12</sup> J. Locke, *List o tolerancji. Tekst łaciński i przekład polski*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa: PWN 1963, s. 9.

<sup>13</sup> Tamże, s. 45.

nie może jednak w żaden sposób wymusić wiary w tak recytowane wyznanie. Państwo może wymusić zewnętrzne gesty, ale nie autentyczną wiarę.

Dwa mocne zarzuty pod adresem argumentu Locke'a wysunął Jeremy Waldron<sup>14</sup>. Pierwszy z nich trafia w założenie, że przekonanie nie znajduje się pod kontrolą woli. Waldron zgadza się, że przekonanie znajduje się w normalnych warunkach pod bezpośrednią kontrolą woli. Jeśli, patrząc wprost na zielone drzewo, jestem teraz przekonany, że znajduje się ono przede mną, to żaden akt woli, jaki mogę spełnić, nie doprowadzi mnie do przekonania, że znajduje się przede mną czerwony wóz strażacki. Waldron zwraca jednak uwagę, że przekonanie jest niejednokrotnie przedmiotem pośredniej kontroli, ponieważ w pewnych granicach możemy kontrolować źródła przekonań, które są przedmiotem uwagi. Przypuśćmy, że jest wysoce prawdopodobne, iż uznamy doktryny prawdziwej i zbawczej religii, jeśli tylko przeczytamy jej święte księgi i będziemy regularnie uczestniczyć w jej rytuałach. Państwo mogłoby sprawić, że w końcu większa liczba obywateli zaakceptuje prawdziwą i zbawczą religię, zmuszając wszystkich do czytania owych ksiąg i do udziału w rytuałach. Religijna nietolerancja może w tych warunkach stanowić skuteczny sposób osiągnięcia religijnych celów. Jak ujmuje to Waldron, „skoro więc przymus można stosować dla osiągnięcia celów religijnych w taki właśnie pośredni sposób, nie można go potępić jako w każdych warunkach nieracjonalnego”<sup>15</sup>. Jego wniosek stosuje się zarówno do chronienia obywateli przez popadnięciem w herezję, jak i do nawracania ich na ortodoksję. Jeśli kusząca herezja prawdopodobnie odwiedzie obywateli, którzy czytają jej księgi i sprawują jej rytę, od prawdziwej i zbawczej religii, to zakazanie tych ksiąg i rytów również będzie racjonalnym środkiem osiągnięcia przez państwo jego religijnego celu. Stąd ten Locke'owski argument za nieracjonalnością religijnej nietolerancji upada.

Drugi zarzut Waldrona ma charakter moralny. Nawet jeśli Locke'owski argument jest udany, to zaleca tolerancję z niewłaściwego powodu. Głosi on bowiem, że praktykowanie nietolerancji jest nieracjonalne dla prześladowców, a nie że krzywdzi ofiary. Waldron wysuwa zarzut, że „w argumentie Locke'a brakuje przede wszystkim poczucia, iż w nietolerancji jest coś *moralnie* niewłaściwego, oraz poczucia jakiejś głębszej troski o *ofiary* prześladowania czy moralnej zniewagi, jaka wiąże się z próbą manipulowania ich wiarą”<sup>16</sup>. Sprzeciw wobec religijnej nietolerancji powinien się

<sup>14</sup> J. Waldron, *Locke: Toleration and the Rationality of Persecution*, w: S. Mendus (red.), *Justifying Toleration: Conceptual and Historical Perspectives*, Cambridge: CUP 1988, s. 61–86.

<sup>15</sup> Tamże, s. 81.

<sup>16</sup> Tamże, s. 85.

koncentrować nie na niepowodzeniu tych, którzy ją praktykują, lecz na szkodach doznawanych przez tych, których ona dotyka.

Argument, który wprost wyraża moralną troskę Waldrona, można znaleźć w pracy opublikowanej krótko przed *Listem* Locke’a. Chodzi o wydany w 1686 r. tekst Pierre’a Bayle’a *Philosophical Commentary on These Words of Jesus Christ “Compel Them to Come In”*<sup>17</sup>. Słowa Jezusa przytoczone w tytule tekstu Bayle’a pochodzą z przypowieści o wielkiej uczcie zawartej w Ewangelii św. Łukasza. Zgodnie z tą przypowieścią, gdy zaproszeni goście wymawiali się od przyjścia na ucztę i nawet okoliczni biedacy nie zapełnili wszystkich miejsc, rozżłoszczony gospodarz rzekł do swego sługi: „Wyjdź na drogi i między opłotki i zmuszaj do wejścia, aby mój dom był zapełniony” (Łk 14, 23). Przynajmniej od czasów Augustyna chrześcijanie używali tego wersu jako dowodu tekstowego dla biblijnego uzasadnienia przymusowych nawróceń. Dzieło Bayle’a zawiera cały szereg argumentów przeciwko dosłownej interpretacji słów „zmuszaj do wejścia”, których można by użyć jako wsparcia dla tego rodzaju religijnego prześladowania.

Jeden z argumentów Bayle’a antycypuje rozważony przez nas argument Locke’owski. Bayle uważa, że wiemy, iż cześć, jaką winni jesteśmy najwyższej istocie, polega głównie na wewnętrznych aktach umysłu, zależnych od woli i niedających się wymusić.

Jest zrozumiałe, że jedynym prawomocnym sposobem religijnej inspiracji jest wytwarzanie w duszy określonych sądów i określonych poruszeń woli w relacji do Boga. Ponieważ groźby, więzienia, kary, wygnania, bicia, tortury i ogólnie to wszystko, co zwie się przymusem, nie są w stanie wytworzyć w duszy tych sądów woli, które stanowią istotę religii, to łatwo zrozumieć, iż jest to błędny sposób ustanowienia religii, a tym samym, że Jezus Chrystus go nie nakazał<sup>18</sup>.

Jednakże argument ten napotyka trudność, która przypomina pierwszy zarzut wobec argumentu Locke’owskiego. Być może ludzie, którym grozi prześladowanie religijne lub którzy go doznają, nie mogą się nawrócić po prostu aktem decyzji, jako że sądy i poruszenia woli stanowiące istotę religii nie są pod bezpośrednią kontrolą ich woli. Ale nawet wówczas to wymuszenie zewnętrznej praktyki może w dalszej perspektywie być skutecznym sposobem wywołania tych wewnętrznych aktów umysłu. Przymus

<sup>17</sup> P. Bayle, *Pierre Bayle’s Philosophical Commentary: A Modern Translation and Critical Interpretation*, przeł. A.G. Tannenbaum, New York: Peter Lang 1987.

<sup>18</sup> Tamże, s. 36.

może mimo wszystko być w stanie wytworzyć pośrednio w duszy sądy i poruszenia woli istotne dla religii. Podobnie jak Locke, Bayle jest w tym punkcie narażony na refutację empiryczną. A wiedza, jaką posiadamy na temat prania mózgu, przemawia przeciwko ich pogładowi, że przymus nie jest w stanie wytworzyć aktu umysłu.

Jednakże Bayle jest w stanie obejść kwestię tego, czy przymus jest skutecznym sposobem ustanowienia religii. Może się on odwołać bezpośrednio do względów moralnych. W początkowej partii swego dzieła obwieszcza, że „polega na tej jednej zasadzie światła naturalnego, zgodnie z którą *każda dosłowna interpretacja, która nakazuje popełnić czyn nieprawy, jest fałszywa*”<sup>19</sup>. Jak wskazuje aluzja do światła natury, pozostaje on na gruncie epistemologii kartezjańskiej, w której epistemiczny status danych światła natury jest wystarczająco wysoki, by zagwarantować ich prawdziwość. Choć przyznaje on, że dosłowna interpretacja słów „zmuszaj do wejścia” przemawia za praktyką wymuszania nawrócenia, to zarazem twierdzi, iż moralnie niesłusznie jest używać przymusu do wytwarzania wewnętrznych aktów, istotnie związanych z religią. Bayle ma więc do dyspozycji następujący argument, który byłby odpowiedzią na drugi zarzut Waldrona. Zgodnie z dosłowną interpretacją wersetu 14, 23 z Ewangelii Łukasza, Jezus nakazał użycie przymusu do wytwarzania wewnętrznych aktów istotnych dla religii. Nakaz ten niesie ze sobą obowiązek użycia przymusu, ponieważ nakazy Jezusa to nakazy boskie. Jednak obowiązek użycia przymusu w taki sposób to obowiązek popełnienia czynu nieprawego, ponieważ użycie przymusu w takim celu jest moralnie niesłuszne. W myśl zasady Bayle’a, dosłowna interpretacja tego wersu jest więc fałszywa, a Jezus nie nakazał użycia przymusu do wytwarzania wewnętrznych aktów religijnych.

Jaki jednak jest epistemiczny status zasady moralnej, która mówi, że używanie przymusu do wytwarzania wewnętrznych aktów istotnych dla religii jest niesłuszne? Czy jest ona przesłanką światła natury? Prawdopodobnie nie. Myślę, że nawet sam Bayle nie mógłby spójnie bronić jej prawdziwości bez zastrzeżeń, ponieważ dopuszcza szczególne wyjątki od boskich praw moralnych. W istocie uważa on, że Bóg może zwolnić ludzi od zawartego w Dekalogu zakazu zabijania, i niekiedy faktycznie to czyni. Istnieją, jak twierdzi, okoliczności, które „zmieniają naturę zabójstwa ze złego działania na dobre, na przykład sekretny nakaz Boga”<sup>20</sup>. Ma on oczywiście na myśli biblijne opowieści, w których Bóg nakazuje zabójstwo,

<sup>19</sup> Tamże, s. 28.

<sup>20</sup> Tamże, s. 171.

z których najstydniejszą jest *akedah*, związanie Izaaka, opisane w 22 rozdziale Księgi Rodzaju. Bayle pozostawił więc otwartą furtkę dla obrońców prześladowania religijnego. Nie jest on w stanie spójnie zaprzeczyć, że mogą oni mieć rację, twierdząc, iż zostali przez Boga zwolnieni z przestrzegania zasady, że używanie przymusu do nawracania jest moralnie niesłuszne, lub też twierdząc, że otrzymali sekretny boski nakaz, by stosować w tym celu przymus. Ktoś mógłby uznać, że możliwość takiego indywidualnego zwolnienia czy sekretnych nakazów wystarczy, aby wykluczyć potraktowanie jako jednej z przesłanek światła natury zasady mówiącej, że używanie przymusu do nawracania zawsze jest czymś niewłaściwym.

Według mnie – a wychodzę tu poza literę tekstu – w tej kwestii najlepszą strategią byłoby dla Bayle’a sformułowanie argumentu wolnego od wątpliwych odwołań do kartezyjskiego światła natury. Należy ocenić, a następnie porównać epistemiczną wiarygodność dwóch niezgodnych ze sobą twierdzeń. Jednym z nich jest moralna zasada, w myśl której nietolerancyjne zachowanie pewnego rodzaju jest niesłuszne; drugim jest niezgodne z nią wierzenie religijne. Zasada epistemiczna wykorzystana do rozwiązania tego konfliktu głosi, że gdy dwa niezgodne ze sobą twierdzenia mają różny status epistemiczny, należy odrzucić to, którego status jest niższy. W przypadku szczególnie interesującym Bayle’a chodzi o zasadę moralną, że używanie przymusu do wytwarzania wewnętrznych aktów istotnych dla religii jest niesłuszne. Jest ona intuicyjnie wiarygodna, nawet jeśli, ze względu na możliwość kilku ustanowionych przez Boga wyjątków, nie jawi się jako oczywista dla światła naturalnego. Stąd epistemiczny status zasady moralnej jest stosunkowo wysoki. Kłócące się z nią twierdzenie religijne głosi, że stosowanie przymusu do wytwarzania tych wewnętrznych aktów jest obowiązkowe, ponieważ nakazał je Jezus. Aby ocenić status tego twierdzenia religijnego, można przywołać uwagi Bayle’a poczynione w *Philosophical Commentary*. Na przykład skończywszy argumentować, że przytoczone słowa z Łukaszowej Ewangelii należy interpretować w kontekście, Bayle twierdzi, że odczytanie tego wersetu w sposób, który wspiera przymusowe nawracanie „jest niezgodne z wydziękiem i ogólnym duchem Ewangelii”<sup>21</sup>. Rozważania tego rodzaju pokazują, że epistemiczny status twierdzenia religijnego jest niższy niż owej zasady moralnej. Dlatego powinno je odrzucić. W tym konkretnym przypadku strategia Bayle’a kończy się powodzeniem.

Oczywiście to udane zastosowanie mojej strategii bayle’owskiej usuwa tylko jedną z podstaw użycia przymusu przez osoby religijnie nietoleran-

<sup>21</sup> Tamże, s. 39.



cyjne. Potrzeba by znacznie więcej takich udanych zastosowań, aby wyeliminować wszelkie podstawy wszystkich form nietolerancji religijnej. I nie sposób z góry zagwarantować, że wystarczającej liczbie takich zastosowań uda się uzasadnić politykę szerokiej tolerancji religijnej preferowaną przez współczesnych liberałów. Być może strategia ta sprawdzi się dobrze w przypadku inkwizytorów, którzy chcieliby zabijać, torturować i więzić heretyków. Weźmy jednak wygnanie, które Bayle podaje jako przykład przymusu, czy ogólniej, wykluczenie ze wspólnoty. Czy zasada, że wykluczanie ludzi ze wspólnoty politycznej ze względu na ich wiarę religijną jest moralnie niesłuszne, ma szczególnie wysoki status epistemiczny? Wątpię. Czy jest wysoce prawdopodobne, że urzędy Kalwińskiej Genewy postąpiłyby niesłusznie, gdyby wyгнаły katolików z miasta, o ile wygnani otrzymaliby rekompensatę za utraconą własność? Czy jest wysoce prawdopodobne, że starszyzna współczesnej farmerskiej wspólnoty amiszów postąpiłaby niesłusznie, wykluczając z ich wspólnoty osoby innych wyznań? Skłonny jestem sądzić, że nie. Żyjąc w religijnie jednorodnej wspólnotcie, można realizować pewne szczególnie cenne wartości. Nie wydaje mi się wysoce prawdopodobne, że bronienie czy zachowywanie owych wartości za pomocą takich środków jak wykluczenie jest zawsze czymś niesłusznym.

Poważna trudność wyłania się, gdy zastosuje się moją bayle'owską strategię do zasad moralnej niesłuszności, którym nie przysługuje specjalnie wysoki status epistemiczny. Tradycyjnie rozumiany Bóg jest wszechmocny, a w każdym razie posiada wielką moc. Wydaje się więc, że może on nam dać namacalny znak, który nada dość wysoki status epistemiczny twierdzeniu, iż Bóg nakazuje pewne nietolerancyjne zachowanie, powiedzmy wykluczenie heretyków z naszej wspólnoty. Trzeba się więc liczyć z możliwością, że doświadczenie nada twierdzeniu, iż nietolerancyjny akt jest obowiązkowy, ponieważ nakazuje go Bóg, status epistemiczny wyższy od tego, który ma kłócaca się z nim zasada moralna, bez specjalnie wysokiego statusu epistemicznego. W takim wypadku, zgodnie z moją bayle'owską strategią argumentacyjną, należy odrzucić ową zasadę moralną. Strategia ta dostarcza wówczas, jak się wydaje, dobrego argumentu na rzecz nietolerancji religijnej.

Sądzę, że w tym właśnie miejscu negatywne konsekwencje epistemiczne różnorodności religijnej mogą się przysłużyć sprawie tolerancji religijnej. Istnienie różnorodności religijnej obniży (dla tych, którzy są jej świadomi) epistemiczny status twierdzenia, że Bóg nakazał, a więc uczynił obowiązkowym, nietolerancyjne postępowanie, do niższego poziomu niż ten, jaki miałoby ono, gdyby nie istniały negatywne epistemiczne konsekwencje różnorodności religijnej. Gdy więc moją bayle'owską strategię

stosuje się do zasad moralnych, które są mniej niż pewne czy oczywiste dla światła natury, to ma ona największe szanse powodzenia przy rozważaniu negatywnych konsekwencji epistemicznych różnorodności religijnej. Tak więc różnorodność religijna zarazem stwarza potrzebę tolerancji i dostarcza dla niej epistemicznych podstaw. Prawdopodobnie nie da się precyzyjnie określić, jak wiele zwycięstw przyniesie takie podejście. Nie ma też gwarancji, że nawet z jej pomocą strategia ta odniesie sukces we wszystkich wypadkach, w których liberalni obrońcy tolerancji religijnej chcieliby posiadać mocne argumenty przeciwko nietolerancyjnym działaniom czy praktykom społecznym<sup>22</sup>.

Naturalnie współczesne liberalne teorie polityczne na ogół obejmują mocną doktrynę tolerancji religijnej. I tak na przykład liberalna polityczna koncepcja sprawiedliwości autorstwa Johna Rawlsa może dostarczyć wewnętrznych racji dla polityki szeroko zakrojonej tolerancji religijnej<sup>23</sup>. Jednak konkurencyjne koncepcje polityczne mogą bez wątpienia podać wewnętrzne racje dla rozmaitego rodzaju nietolerancji religijnej. Wyniki naszych rozważań nad klasycznymi argumentami za tolerancją religijną z pewnością wydadzą się niezadowolające tym, którzy poszukują niezależnych racji dla rozpowszechnionych dziś w liberalnych demokracjach zwyczajów tolerancji. Argument Locke'a spotka się z poważnymi zarzutami i może się okazać, że moja bayle'owska strategia nie jest w stanie uzasadnić wszystkich praktyk tolerancji, na których zależy współczesnym liberałom. Dlatego sądzę, że argumenty odziedziczone przez nas po wczesnych nowożytnych zwolennikach tolerancji religijnej sytuują niektóre z jej praktyk na dość chwiejnych podstawach filozoficznych.

### 3. NOWA SZANSA: DEFINICJE RELIGII

W wydanym w roku 1793 dziele *Religia w obrębie samego rozumu* Immanuel Kant podaje słynną definicję religii, zgodnie z którą „[r]eligia (traktowana subiektywnie) jest poznaniem wszystkich naszych obowiązków jako przykazań Bożych”<sup>24</sup>. To proste sformułowanie obrazuje pewien

<sup>22</sup> P.L. Quinn, *Religious Diversity and Religious Toleration*, „International Journal of Philosophy of Religion” 50(2001), nr 1–3, s. 57–80.

<sup>23</sup> J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, przeł. A. Romaniuk, Warszawa: PWN 1993, s. 102–107.

<sup>24</sup> I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Kraków: Znak 1993, s. 189.

rodzaj problemu, który powstaje, gdy filozof próbuje zdefiniować religię. Przyjmuje się powszechnie, że buddyzm therawada to religia. Jednakże wśród jego doktryn brak przekonania o istnieniu osobowego bóstwa zdolnego do wydawania nakazów. Wydaje się więc, że uznanie przez wyznawców obowiązków za boskie nakazy nie jest koniecznym warunkiem bycia religią. A zatem sformułowanie Kanta nie określa chyba właściwego zakresu pojęcia religii; wydaje się, że nie podaje pojęciowo koniecznych i wystarczających warunków bycia religią. Zgadając się, że jest ono nieudane, możemy usprawiedliwić Kanta tym, że wiedział znacznie mniej niż my o zakresie różnorodności religijnej poza granicami Zachodu. Możemy również pomyśleć sobie, że rozleglejsza wiedza o religijnej różnorodności, jaką zyskaliśmy od czasu Kanta, daje nam nową szansę wypracowania adekwatnej definicji religii. W rezultacie tego przyrostu wiedzy posiadamy znacznie więcej przykładów, które mogą umożliwić testowanie proponowanej definicji religii. Wyszukiwanie propozycji definicji i testowanie ich w świetle takich danych można uznać za jedno z głównych zadań porównawczej filozofii religii. W eseju, który zarysowuje program tego rodzaju filozoficznego projektu, Paul J. Griffiths zalicza strategię definicji i klasyfikacji do „jednego z trzech rodzajów przedsięwzięć intelektualnych zasługujących na miano porównawczej filozofii religii”<sup>25</sup>.

Wzrost naszej wiedzy o różnorodności religijnej jest w dużej mierze zasługą terenowych antropologów. Zadanie zdefiniowania religii ma dla antropologii duże znaczenie; taka definicja dostarczy danych, które muszą zostać uwzględnione przez proponowane uogólnienia empiryczne. Można by przypuszczać, że antropologów o nastawieniu teoretycznym pasjonuje definiowanie religii. Konkurencyjne definicje zaproponowali Clifford Geertz i Melford E. Spiro. Porównanie tych definicji pozwoli nam zbadać niektóre problemy, przed którymi stoi projekt zdefiniowania religii.

Według Geertza, „religia to: (1) system symboli (2) budujących w ludziach mocne, wszechogarniające i trwałe nastroje i motywacje (3) poprzez formułowanie koncepcji ogólnego ładu istnienia i (4) tworzenie wokół tych koncepcji takiej aury faktyczności, że (5) owe nastroje i motywacje wydają się niezwykle rzeczywiste”<sup>26</sup>. Aby ułatwić zrozumienie tej definicji, Geertz opatruje każdy z jej pięciu punktów komentarzem. Symbol, w myśl jego poglądu, to wszystko, co służy jako nosiciel kon-

<sup>25</sup> P.J. Griffiths, *Comparative Philosophy of Religion*, w: P.L. Quinn, C. Taliaferro (red.), *A Companion to Philosophy of Religion*, Oxford: Blackwell 1997, s. 616.

<sup>26</sup> C. Geertz, *Religia jako system kulturowy*, przeł. M.M. Piechaczek, w: C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2005, s. 112.

cepcji. Nastroje i motywacje to dyspozycje do dokonywania pewnych rodzajów działań i doświadczania pewnych rodzajów uczuć w określonych sytuacjach. Koncepcje ogólnego porządku istnienia dostarczają schematu kosmicznego ładu, aby ułatwić radzenie sobie z groźbą chaosu na granicach ludzkich zdolności analitycznych, ludzkiego trwania oraz ludzkiego wglądu moralnego. Głównym narzędziem, za pomocą którego wytwarzane jest przeświadczenie o prawdziwości tych koncepcji, jest rytuał. Zmieniają one zdroworozsądkowy obraz świata w taki sposób, że te nastroje i motywacje wydają się wyjątkowo praktyczne i jedynie rozsądne, jeśli weźmiemy pod uwagę to, jaki naprawdę jest świat.

Oczywisty zarzut wobec tej definicji jest taki, że jest ona zbyt szeroka. Proponowane przez nią warunki spełnia system symboli charakteryzujących takie niereligijne ideologie świeckie jak nazizm. Toteż nie podaje ona wystarczającego warunku bycia religią. Ktoś mógłby odpowiedzieć na ten zarzut, upierając się, że nazizm jest religią. I tak na przykład John Rawls twierdzi, że „demoniczna koncepcja świata Hitlera była, w pewnym przewrotnym sensie, religijna”<sup>27</sup>. Cytując pracę Saula Friedländera, Rawls przypisuje Hitlerowi odkupieńczy antysemityzm, „zrodzony ze strachu przez rasową degeneracją i z religijnej wiary w odkupienie”<sup>28</sup>. Jednak wiele osób powie, że symbole nazistowskie należą do świeckiej ideologii politycznej, a nie do religii, mimo że pod różnymi względami nazizm przypomina religię. Podobne spory dotyczą tego, czy sowiecki marksizm jest religią, czy też tylko ją przypomina pod niektórymi względami.

Propozycja Spiro przedstawia się następująco: „Zdefiniuję religię jako instytucję złożoną z kulturowo uregulowanej interakcji z kulturowo postulowanymi istotami nadludzkimi”<sup>29</sup>. W myśl tego poglądu, interakcje obejmują zarówno „czynności, które, jak się wierzy, urzeczywistniają wolę czy pragnienie nadludzkich istot lub mocy, bądź są z nimi spójne” oraz „czynności, które, jak się wierzy, skłaniają nadludzkie istoty do spełnienia potrzeb podmiotów działania”<sup>30</sup>. Ponieważ tak rozumiana interakcja wymaga jedynie wiary w nadludzkie istoty, a nie ich realnego istnienia, religijni aktorzy mogą – choć brzmi to dziwnie – wchodzić w interakcję z nadludzkimi istotami, które nie istnieją. Zakładając, że Wagnerowscy bogowie są dla nazizmu ozdobnikiem, a nie przedmiotem poważnej wia-

<sup>27</sup> J. Rawls, *Prawa ludów*, przeł. M. Kozłowski, Warszawa: Fundacja Aletheia 2001, s. 34.

<sup>28</sup> S. Friedländer, *Nazi Germany and the Jews*, t. 1, New York: Harper-Collins 1997, s. 87.

<sup>29</sup> M.E. Spiro, *Religion: Problems of Definition and Explanation*, w: M. Banton (red.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, New York: Praeger 1966, s. 96.

<sup>30</sup> Tamże, s. 97.

ry, definicja Spiro nie zaliczy nazizmu do religii. Nie zaliczy do nich również ateizmu ani całkowicie naturalistycznych odmian marksizmu.

Nasuającą się obiekcją wobec definicji Spiro jest to, że jest zbyt wąska. Podobnie jak definicja Kanta, nakłada ona warunki definicyjne niespełnione przez takie religie, jak buddyzm therawada, w których nie ma nadludzkich istot. Nie dostarcza więc ona koniecznego warunku bycia religią. Spiro zdaje sobie sprawę z tego zarzutu i szczegółowo nań odpowiada. Zgodnie z jedną z proponowanych przez niego linii obrony, musimy rozróżnić między nauczaniem ateistycznych szkół filozoficznych a przekonaniem wspólnoty religijnej. Mimo że czysto filozoficzna therawada, należąca do kanonu palijskiego, jest ateistyczna, w tradycyjnych społecznościach łączy się ją zawsze z systemem przekonań, który wymaga uznania istnienia nadludzkich istot, takich jak naty w Birmie i Phi Fa w Laosie i Tajlandii. Toteż „nie można zaprzeczyć, że buddyści therawada przyjmują inny, na wskroś teistyczny, system przekonań”<sup>31</sup>. Jednakże nie wszyscy buddyści therawada akceptują taki teistyczny system przekonań. Ta linia obrony ma więc tę dziwną konsekwencję, że buddyzm therawada dla niektórych ludzi jest częścią ich religii, ale w swej najczystszej postaci religią nie jest.

Spiro zdaje się przykładać większą wagę do innej linii argumentacji. Jak podkreśla, definicja religii musi spełniać kryterium intuicyjności. Przynajmniej według niego „każda definicja religii, która nie obejmuje, jako kluczowej zmiennej, wiary w istoty nadludzkie – nie będę wprowadzał metafizycznego zamieszania, mówiąc o istotach nadprzyrodzonych – które mają moc pomagania i krzywdzenia, kłóci się z intuicją”<sup>32</sup>. Według Spiro, wiara w istoty nadludzkie będzie więc warunkiem religii zgodnie z każdą definicją, która jest intuicyjnie adekwatna. Odwołanie się do kryterium intuicyjności wskazuje, że uważa on, iż zadanie zdefiniowania religii nie kończy się na samym sformułowaniu definicji, która okaże się przydatna w badaniach antropologicznych. Oprócz spełnienia tego warunku pragmatycznego, wymagającego międzykulturowej stosowności definicji, adekwatna definicja musi również analizować lub oddawać pojęcie religii, z którym antropolog przystępuje do badania zjawisk religijnych.

Porównanie definicji zaproponowanych przez Geertza i Spiro ujawnia dwa istotne rodzaje rozbieżności między nimi. Obie definicje nie są nawet równozakresowe. Buddyzm therawada w czystej postaci i nazizm – zakła-

<sup>31</sup> Tamże, s. 94.

<sup>32</sup> Tamże, s. 91.

dając, że żaden z nich nie postuluje istnienia istot nadludzkich – spełniają definicyjne warunki zaproponowane przez Geertza, ale nie te zaproponowane przez Spiro. Ową rozbieżność dałoby się wyjaśnić przy założeniu, że ich definicje służą analizie pojęć religii, z którymi ci dwaj antropolodzy przystępują do swoich badań. Być może mają oni bowiem nieco odmienne pojęcia religii. Oczywiście oczekivalibyśmy, że ich pojęcia będą w znacznej mierze zbieżne, różniąc się tylko w zastosowaniu do wąskiej grupy przypadków. Niewykluczone jednak, że każda definicja spełnia kryterium intuicyjności z punktu widzenia intuicji tworzącej ją osoby. Te dwie definicje różnią się także w kwestii rodzaju bytu, jakim jest religia. Dla Geertza religia polega na symbolach; dla Spiro religia to instytucja. Wydaje się, że klarowna ontologia społeczna potraktowałaby symbole i instytucje jako należące do całkiem różnych rodzajów metafizycznych. Różnica rodzajowa między amerykańską flagą (symbolem) a amerykańską ligą (instytucją) jest przynajmniej tak duża, jak różnica między kredą a kremem. Omawianą różnicę można by wyjaśnić przy założeniu, że obaj uczeni preferują nieco odmienne podejścia do swojej dyscypliny. Jeśli ktoś został wyszkolony w antropologii kulturowej, która dostarcza przydatnych metod studiowania symboli, to zdefiniowanie religii jako symbolu pozwoli ją uznać za właściwy przedmiot badań antropologii kulturowej. Podobnie, jeśli ktoś został wyszkolony w antropologii społecznej, która dostarcza przydatnych metod studiowania instytucji, to zdefiniowanie religii jako instytucji przedstawi je jako właściwy przedmiot badań antropologii społecznej. Owa różnica może więc wynikać ze względów pragmatycznych. Jednakże dwie wymienione różnice nie są błahie, nawet jeśli okaże się, że mają dość proste wyjaśnienie.

Nie należy sądzić, że problem, jaki dla niektórych prób definiowania religii stanowi buddyzm therawada, jest wyjątkowy. Chad Hansen argumentował, że choć konfucjanizm i daoizm zaliczamy zazwyczaj do głównych religii świata, to porównanie ich z naszymi pojęciowymi stereotypami religii każe powątpiewać, czy są one religiami<sup>33</sup>. Albowiem „w klasycznej chińskiej filozofii nie ma śladów mitów o stworzeniu, prób wyjaśnienia »dlaczego tu jesteśmy«, dychotomii umysł/ciało (czy duch/ciało), ani supranaturalizmu”<sup>34</sup>. Należy się więc spodziewać, że definicje religii, które pod innymi względami są atrakcyjne, będą się różnić w kwestii tego, czy klasyczny konfucjanizm i daoizm to religie.

<sup>33</sup> Ch. Hansen, *Chinese Confucianism and Daoism*, w: P.L. Quinn, C. Taliaferro (red.), *A Companion to Philosophy of Religion*, s. 25–33.

<sup>34</sup> Tamże, s. 25.

Takie rozbieżności doprowadziły do sceptycyzmu w kwestii analizy pojęcia religii poprzez podanie warunków koniecznych i wystarczających. Alternatywny pogląd, wywodzący się od Wittgensteina, który używa przykładu gier do zilustrowania swojej tezy, głosi, że pojęcie religii jest pojęciem podobieństwa rodzinnego. John Hick, zwolennik tego poglądu, argumentuje, że „warto potraktować różne tradycje, ruchy i ideologie, których religijny charakter jest albo ogólnie uznany, albo odpowiedzialnie dyskutowany, nie za posiadające wspólną istotę, lecz za tworzące złożony ciąg podobieństw i różnic, analogicznych do tych, jakie znajdujemy w rodzinie”<sup>35</sup>. Na przykład „krwawe oddawanie czci Molochowi na starożytnym Bliskim Wschodzie nie ma bezpośrednio nic wspólnego z buddyzmem therawada; ale z drugiej strony, choć pod większością względów kult Molocha wyraźnie różni się od chrześcijaństwa, jest z nim częściowo zbieżny, ponieważ obejmuje czczenie osobowego bóstwa; z kolei chrześcijaństwo pokrywa się częściowo z buddyzmem therawada pod całkowicie innym względem, mianowicie tym, że podaje całościową interpretację życia”<sup>36</sup>. Jeśli pojęcie religii jest pojęciem podobieństwa rodzinnego, to takie podobieństwa pozwalają nam zaliczyć kult Molocha, chrześcijaństwo i buddyzm therawada do religii bez zakładania, że wszystkie trzy spełniają jakiś jeden zbiór koniecznych i wystarczających warunków bycia religią. Według Hicka, rozumiejąc pojęcie religii w ten sposób, rozwiążemy problem zdefiniowania religii.

Psychologowie poznawczy opracowali dokładniejsze wersje poglądu o podobieństwie rodzinnym. W myśl jednej z nich, niektóre pojęcia są osnute wokół przykładu, który służy jako prototyp<sup>37</sup>. W wyniku złożonych układów podobieństw i różnic z prototypem, inne przypadki znajdują się w różnych odległościach od prototypu w przestrzeni podobieństwa. Przypadki wystarczająco zbliżone do prototypu wyraźnie podpadają pod to pojęcie; przypadki wystarczająco od niego oddalone nie podpadają pod to pojęcie. Pomiędzy może istnieć strefa, do której należą przypadki graniczne czy dyskusyjne. Stosując tę ogólną ideę do mojego pojęcia religii, możemy sobie wyobrazić, że prototypem jest religia, w której zostałem wychowany, czyli chrześcijaństwo. Judaizm i islam są wystarczająco zbliżone do mojego prototypu, aby zaliczać je do wyrażnych przypadków religii, natomiast piłka nożna jest od niego wystar-

<sup>35</sup> J. Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, New Haven: Yale University Press 1989, s. 4.

<sup>36</sup> Tamże, s. 5.

<sup>37</sup> Zob. E. Rosch, C. Merits, *Family Resemblance: Studies in the Internal Structure of Categories*, „Cognitive Psychology” 7(1974), nr 4, s. 573–605.

czająco odległa, aby było jasne, że nie podpada pod pojęcie religii, choć rozumieć powie, że niektórzy czynią z piłki nożnej religię. Konfucjanizm, daoizm i buddyzm therawada są dostatecznie blisko prototypu, aby zaliczać się do religii, natomiast nazizm i sowiecki marksizm są wystarczająco od niego oddalone, aby należeć z mojego punktu widzenia do szarej strefy.

Wydaje mi się, że to uściślenie poglądu o podobieństwie rodzinnym rzeczywiście pomaga wyjaśnić klasyfikacyjne praktyki, w których biorę udział, używając pojęcia religii. Nie dziwi mnie więc, że pogląd o podobieństwie rodzinnym jest obecnie dominującym czy zastanym poglądem na temat pojęcia religii. Nie jest on jednak akceptowany jednogłośnie. Jim Stone zaproponował niedawno i bronił przed kontrprzykładami nową teorię religii, zawierającą również oryginalną definicję religii<sup>38</sup>. Według Stone'a, „religia to system praktyk pozwalających nam wejść w wartościową relację z nadziemską rzeczywistością tak ogromną, że może odegrać kluczową rolę w zaspokojeniu istotnych potrzeb ludzkich”<sup>39</sup>. Promuje on swoje osiągnięcie, twierdząc śmiało, że „religia ma istotę, którą ta nowa teoria ujawnia”<sup>40</sup>. Być może definicja Stone'a uniknie wyraźnych kontrprzykładów. Ale wątpię, czy to wystarczy, by przekonać filozofów, że ujawnia ona istotę religii. Strukturalne teorie w naukach przyrodniczych podają definicje rodzajów naturalnych, które można wiarygodnie zinterpretować jako ujawniające ich istotę. Do znanych przykładów należą twierdzenia, że woda to H<sub>2</sub>O oraz że złoto to pierwiastek o liczbie atomowej 79. Nie istnieje jednak dobra racja, by przypuszczać, że religia jest rodzajem naturalnym, ponieważ religie to wytwory społeczne, a nie coś, co odkrywamy w przyrodzie. Stąd nawet jeśli błędności definicji Stone'a nie da się wykazać za pomocą kontrprzykładów, to nie wynika z tego, że jest ona tym, co nazywa się niekiedy definicją realną, czyli definicją, która wyraża istotę danej rzeczy.

Dlatego wątpię, czy udało się rozwiązać problem zdefiniowania religii bądź go uniknąć. Wśród badaczy religii brak zgody co do tego, czy pojęcie religii można zanalizować lub zdefiniować za pomocą pojęciowo koniecznych i wystarczających warunków. Nie wyczerpałem tu tematu definicji religii i, ogólniej, rozumienia pojęcia religii. Powinien on pozostać w obszarze zainteresowań porównawczej filozofii religii.

---

<sup>38</sup> J. Stone, *A Theory of Religion Revisited*, „Religious Studies” 37(2001), nr 2, s. 177–189.

<sup>39</sup> Tamże, s. 188.

<sup>40</sup> Tamże, s. 177.



#### 4. KOLEJNA NOWA SZANSA: KONSTRUKTYWNE PORÓWNIANIA

Christian Wolff kreśli życzliwy obraz klasycznej etyki chińskiej w swoim dziele *Discourse on the Practical Philosophy of the Chinese*, powstałym w 1721 roku<sup>41</sup>. Według Marka Larrimore'a, „postrzeganie Chin jako znajdujących się poza dziejami (Zachodu), sprawiło, że uznano je przede wszystkim za źródło antywoluntarystycznej etyki i moralnej antropologii, które w czasach Wolffa starły się z woluntaryzmem etyki chrześcijańskiej opartej na grzechu pierworodnym”<sup>42</sup>. Wolff nie odwoływał się jednak do chińskiej etyki po to, aby uzasadnić pogląd, że etyka nie zależy od religii; jego własna teoria etyczna jest religijna, ale antywoluntarystyczna. W jej świetle etyka nie zależy od woli Boga, lecz od czegoś innego związanego z Bogiem, na przykład od dobroci boskiej natury, podczas gdy w myśl woluntaryzmu, etyka zależy w szczególności od woli Boga oraz wyrażających ją boskich nakazów. Jednakże *Discourse* wywołał spór z pietystycznymi teologami na uniwersytecie w Halle. Doprowadził on w 1723 r. do wygnania Wolffa z Halle nakazem królewskim, trwającego aż do jego powrotu w 1740 r., za panowania nowo koronowanego Fryderyka II.

Według Griffithsa, który wymienia pracę konstruktywną jako jedno z zadań porównawczej filozofii religii, „główne cele osób konstruktywnie uprawiających porównawczą filozofię religii polegają na wniesieniu normatywnego wkładu do pewnych zagadnień, które należą do jednej lub kilku określonych religii”<sup>43</sup>. Sądząc po tym opisie, podejście Wolffa do etyki chińskiej jest konstruktywne, ponieważ podejmuje kwestię pojawiającą się w ramach chrześcijaństwa, mianowicie to, czy można opracować i obronić antywoluntarystyczną etykę religijną. Oczywiście my mamy sposobność dokonywać porównań, które były poza zasięgiem Wolffa. Są one nowe przynajmniej z dwóch względów. Po pierwsze, podejmujemy to zadanie, dysponując źródłami naukowymi, na przykład wydaniem i interpretacjami tekstów, których Wolff nie posiadał. Po drugie, ci z nas, którzy mają szczęście przebywać na zachodnich uczelniach, nie muszą się raczej, w odróżnieniu od Wolffa, obawiać gniewu religijnych zelotów.

<sup>41</sup> C. Wolff, *Discourse on the Practical Philosophy of the Chinese*, w: J. Ching, W.G. Oxtoby (red. i przekł.), *Moral Enlightenment: Leibniz and Wolff on China*, Nettetal: Steyler Verlag 1992.

<sup>42</sup> M. Larrimore, *Orientalism and Antivoluntarism in the History of Ethics: On Christian Wolff's Oratio de sinarium philosophia practica*, „Journal of Religious Ethics” 28(2000), nr 2, s. 213.

<sup>43</sup> P.J. Griffiths, *Comparative Philosophy of Religion*, s. 619.

Jednakże konstruktywne porównania stanowią stosunkowo niezbadany obszar w obrębie filozofii religii. Ich potencjał trzeba więc oceniać na podstawie przykładów. Omówię dwa z nich, które uważam za wzorcowe. Oba dotyczą etyki chińskiej i wobec tego można je uważać za kontynuację tradycji sięgającej przynajmniej Wolffa i Leibniza.

Bryan W. Van Norden porównuje podane przez Mencjusza i Augustyna wyjaśnienie popełnianego przez ludzi moralnego zła czy nieprawości<sup>44</sup>. Jego celem jest „wykazanie, że przedstawionej przez Augustyna w *Wyznaniach* opowieści o jego młodzieńczej kradzieży kilku gruszek nie da się wyjaśnić w ramach filozoficznej psychologii Mencjusza”<sup>45</sup>. Jeśli ten wniosek jest poprawny, to Augustyńska psychologia filozoficzna, pozwalająca wyjaśnić kradzież tych gruszek, ma większą moc wyjaśniającą od Mencjuszowej. Augustyńska psychologia stanowiłaby wówczas wyzwanie dla psychologii Mencjusza, ze względu na jej większą moc wyjaśniającą. Wynik porównania byłby konstruktywny, ponieważ nauczyłby nas czegoś o warunkach, jakie musi spełnić adekwatne wyjaśnienie całego zakresu ludzkiej nikczemności.

Augustyn rozwodzi się w *Wyznaniach* nad kradzieżą gruszek, ponieważ wydaje mu się ona wielce zagadkowa. Niełatwo mu określić dobro, które skłoniło go do kradzieży. Nie ukradł gruszek z powodu ich piękna czy smaku ani dlatego, że był głodny; jak mówi, już wcześniej najadł się gruszek, i to lepszych. Czy szukał zła dla samego zła? Ale przecież według Augustyna zło nie istnieje; jest ono jedynie brakiem dobra. Jak mogłoby go pociągnąć coś, co nie istnieje? Van Norden wyraża kluczową część odpowiedzi, jaką przypisuje Augustynowi, następująco:

Wolny akt ludzkiej woli jest czymś dobrym. W istocie działać w sposób wolny to działać tak jak Bóg. Nawet bez łaski Boga ludzie to rozpoznają, przynajmniej niewyraźnie. Ludzie rozpoznają również, że, przynajmniej w pewnym sensie, wolność wymaga działania bez żadnego ograniczenia, które jest im obce. W konsekwencji, działanie niezgodnie z prawem moralnym wydaje się wyrazem doskonałej wolności, ponieważ dowodzi postępienia dla standardu, który jest wobec nas zewnętrzny<sup>46</sup>.

Dlatego bunt przeciwko prawu moralnemu wydaje się dobry, ponieważ akt wolnej woli upodabnia nas do Boga, i wydaje się najdoskonalszy, gdy

<sup>44</sup> B. Van Norden, *Mencius and Augustine on Evil: A Test Case for Comparative Philosophy*, w: B. Mou (red.), *Two Roads to Wisdom*, Chicago: Open Court 2001, s. 313–336.

<sup>45</sup> Tamże, s. 314.

<sup>46</sup> Tamże, s. 332.

działa się niezgodnie z tym, co wydaje się obcym ograniczeniem. Oczywiście pozory mylą. Ponieważ ludzie zostali stworzeni, aby kochać Boga i być mu posłusznymi, prawo moralne nie jest obcym ograniczeniem. Niemniej bunt staje się zrozumiały i zostaje wyjaśniony przez pokazanie, że jest on działaniem na rzecz pozornego dobra, a nie zła.

Van Norden argumentuje, że wyjaśnienie tego rodzaju nie jest dostępne Mencjuszowi. Nie dlatego, że w psychologii Mencjusza brak odpowiednika Augustyńskiej woli. Uważa on, że Mencjusz przyjmuje, iż ludzie mają zdolność rozwijania lub zaniechania wrodzonych im skłonności czy zadatków cnoty. Jest to zdolność do ukierunkowania pragnień i percepcji w sposób ułatwiający rozwój tych zadatków. Van Norden wyciąga z tego wniosek, że Mencjusz uważa, iż „częścią ludzkiej psychiki jest coś, co (przynajmniej w jakimś stopniu) wybiera treść i siłę tych pragnień i przekonań oraz przedmiot, na którym się one skupiają”<sup>47</sup>. Jednakże używanie tej zdolności nie ma dla Mencjusza takiego znaczenia, jakie używanie wolnej woli ma dla Augustyna. Dla tego drugiego jest ono niezwykle wartościowe, ponieważ upodabnia nas do Boga. Mencjusz nie sugeruje nigdzie, że korzystanie ze zdolności wyboru czy pielęgnowanie załączków cnoty jest samo w sobie wielkim dobrem. Dla niego wartościową część ludzkiej natury stanowią same skłonności do cnoty, a nie zdolność wyboru czy jej rozwijanie lub posługiwanie się nią. Nic nie wskazuje na to, że dla Mencjusza używanie tej zdolności bez ograniczeń jest choćby na pozór wielkim dobrem. „W konsekwencji – według Van Nordena – wydaje się, że w świecie Mencjusza nie ma żadnego jasno określonego miejsca na pragnienie użycia własnej woli (*per se*) w sposób nieograniczony”<sup>48</sup>. Wobec braku takiego pozornego dobra i jego pragnienia, psychologia Mencjusza nie będzie w stanie nadać sensu czy wyjaśnić przypadków buntu przeciwko prawu moralnemu, takich jak kradzież gruszek.

Można by oczywiście powątpiewać, czy istoty ludzkie są w stanie zbuntować się przeciwko prawu moralnemu w taki sposób, jak to przedstawia podana interpretacja kradzieży gruszek. Jeśli nie, to przewaga eksplanacyjna, jaką Van Norden przypisuje Augustyńskiej psychologii, okazałaby się złudna. Myślę, że bunt przeciwko ograniczeniom moralnym jest rodzajem zła moralnego, który ma sporo rzeczywistych przykładów, i wobec tego jestem skłonny zgodzić się, że Augustyńska psychologia ma moc eksplanacyjną przypisywaną jej przez Van Nordena. Dlatego akceptuję wniosek, że „Augustyńska opowieść o jego młodzieńczej kradzieży kilku gruszek

<sup>47</sup> Tamże, s. 328.

<sup>48</sup> Tamże, s. 334.

stanowi poważne i bezpośrednie wyzwanie wobec Mencjuszowego wyjaśnienia ludzkiego zła”<sup>49</sup>. Jednakże w jego dyskusji nie dostrzegam nic, co wykluczałoby możliwość psychologii nawiązującej do Mencjusza, która skutecznie sprostałaby temu wyzwaniu. Van Norden nie twierdzi, że Mencjusz odmawia wartości zdolności wyboru między tym, czy pielęgnować zalety cnoty, czy je zaniedbywać, ani że odbiera wartość używaniu tej zdolności. Toteż wydaje mi się, że nawiązująca do Mencjusza psychologia, w której przypisuje się wielką wartość tej zdolności i jej używaniu, byłaby spójnym przedłużeniem psychologii samego Mencjusza. Mogłaby ona następnie przypisać pozorne dobro nieograniczonemu przez moralność używaniu tej zdolności i postulować pragnienie tego pozornego dobra, aby ułatwić wyjaśnienie zła, jakim jest bunt przeciwko moralności. W ten sposób owo wyzwanie mogłoby wywołać debatę, a nawet zainspirować rozwój teoretyczny w ramach tradycji konfucjańskiej.

Książka Lee H. Yearleya *Mencius and Aquinas: Theories of Virtue and Conceptions of Courage* jest chyba najbardziej jak dotąd imponującym przykładem konstruktywnego porównania<sup>50</sup>. Autor określa swoje dzieło jako przyczynek do porównawczej filozofii religii. W książce przeprowadza się szereg porównań między ujęciami cnót podanymi przez Mencjusza i Akwinatę. Ograniczę się do jednego z nich: zestawienia ich rozumienia ludzkich niepowodzeń w dążeniu do cnoty. O moim wyborze zdecydował oczywisty związek między przeprowadzoną przez Yearleya analizą uwag Mencjusza o etycznym niepowodzeniu a refleksjami Van Nordena na temat uwag Mencjusza o nieprawości.

Można by się spodziewać, że Mencjusza i Akwinatę dzieli przepaść w poglądach na ludzkie niepowodzenia, ponieważ Mencjusz uważa naturę ludzką za dobrą, a Akwinata – za grzeszną. Jednak zdaniem Yearleya, taki jednoznaczny kontrast jest zbyt uproszczony, by uchwycić to, co najciekawsze u tych wnikliwych myślicieli. Akwinata utrzymuje, że ludzka natura zawiera skłonność do cnoty, którą osłabił, ale nie zniszczył, grzech pierworodny. Z kolei Mencjusz, choć twierdzi, że skłonności czy zalety cnoty obecne w ludzkiej naturze są dobre, zdaje sobie sprawę, że wielu ludzi ich nie pielęgnuje, często postępując źle. A zatem Mencjusz i Akwinata są faktycznie zgodni, że „podstawowe skłonności do dobra pozostają, choćby w osłabionej postaci, u niemal wszystkich ludzi”<sup>51</sup>. Najważniejsze

<sup>49</sup> Tamże, s. 335.

<sup>50</sup> L.H. Yearley, *Mencius and Aquinas: Theories of Virtue and Conceptions of Courage*, Albany: SUNY Press 1990.

<sup>51</sup> Tamże, s. 88.

dla Yearleya są trzy dokładniejsze różnice w ich poglądach na skłonność ludzi do cnoty i występku: „Pierwsza dotyczy ich poglądów na rolę subtelniejszych wynaturzeń i grzechów. Druga wiąże się z ich stanowiskiem w kwestii zasady, że *znać dobro to je czynić*. Trzecia dotyczy ich pojęcia tego, z czym wiąże się *zmiana nabytych skłonności*”<sup>52</sup>. Rozważymy kolejno każdy z tych tematów.

Jeśli chodzi o subtelne wynaturzenia, to Akwinata przykłada szczególną wagę do takich grzechów jak zazdrość i próżność, ponieważ zniekształcają one wyższe zdolności ludzkie, wobec czego istnieje większe prawdopodobieństwo, że zawładną całą osobowością. Z kolei Mencjusz koncentruje się raczej na tych skłonnościach do występku, które wynikają z pragnień cielesnych, czyli na tym, co Akwinata uznałby za przypadki pożądania i łakomstwa. Gdy Mencjusz zajmuje się subtelniejszymi wynaturzeniami, upodabnia je zwykle do tych, które znajdujemy w prostszych przypadkach, stanowiących ich wzorzec.

Zarówno Mencjusz, jak Akwinata przyjmują zasadę, że *znać dobro to je czynić*. Jednakże Akwinata różni się od Mencjusza, ponieważ wielokrotnie rozważa przypadki z własnej tradycji, które stanowią dla tej zasady wyzwanie lub stawiają ją pod znakiem zapytania. Yearley zwraca uwagę na trzy takie przypadki:

Jednym ze szczególnie dobitnych przykładów jest stwierdzenie św. Pawła z Listu do Rzymian, że nie może czynić dobra, które by uczynił, ani uniknąć zła, którego by uniknął. Innym jest podany przez Augustyna w drugiej księdze *Wyznań* opis czynu, mianowicie kradzieży gruszek, który wydaje mu się wyjaśnialny tylko jako próba działania wbrew wszystkim możliwym dobrom. Trzecim jest ogólne zjawisko, którego wyrazem jest apatia duchowa (*acedia*), po raz pierwszy zidentyfikowana przez ojców pustyni i stanowiąca znaną cechę życia monastycznego<sup>53</sup>.

Natomiast Mencjusz rozważa mniej przykładów kłócących się z tą zasadą i stale podkreśla, że znajomość dobra zawsze prowadzi do dobrych działań i dobrego charakteru. Co uderzające, rozważając zło moralne w tradycji chrześcijańskiej zarówno Yearley, jak i Van Norden podkreślają znaczenie przykładu kradzieży przez Augustyna gruszek i wykorzystują go w swoich porównaniach z Mencjuszem.

Jeśli chodzi o temat zmiany nabytych skłonności, to Akwinata przyjmuje pesymistyczny pogląd, że ludzie kierują się raczej ku występny niż

<sup>52</sup> Tamże, s. 90.

<sup>53</sup> Tamże, s. 92.

ku cnotliwym stanom, a w najlepszym razie ku ich mieszance, zaś zmiana takiego stanu rzeczy przekracza ich siły. Dlatego odwołuje się on do mocy transcendentnej jako do źródła naszej przemiany. Jak podkreśla, tylko boska łaska może nas ocalić od grzechu. Mencjusz zazwyczaj przyjmuje bardziej optymistyczne stanowisko, zgodnie z którym ludzie mogą stać się dobrzy o własnych siłach, choć niekiedy napomyka o pomocach w poprawie, takich jak formy duchowego przywództwa (*te*), energia psychofizyczna (*ch'i*) i wychowanie w dobrym społeczeństwie. Yearley podsumowuje te różnice następująco:

Gdy Mencjusz wypowiada się w swoim najbardziej woluntarystycznym stylu i twierdzi, że możemy się zmienić, po prostu zwracając naszą uwagę w innym kierunku, to różni się w sposób zasadniczy od Akwinaty. Gdy jednak mówi w mniej woluntarystycznym stylu, to zbliża się do stanowiska Akwinaty, że tylko niezależna moc może wyrwać jednostki z zamkniętego koła destrukcji, w którym są uwięzieni. Ale nawet gdy Mencjusz wypowiada się w ten sposób, to zwykle stwierdza, że ludzka moc (być może w połączeniu z innymi mocami) może się przyczynić do niezbędnych zmian. Natomiast Akwinata uważa, że ludzkie wysiłki są zbyt skażone, by doprowadzić do wszystkich niezbędnych zmian<sup>54</sup>.

Mencjusz i Akwinata różnią się więc znacznie w kwestii tego, czy ludzie mogą się prawidłowo rozwijać, jeśli polegają wyłącznie na sobie.

Konstruktywne zamiary Yearleya stają się widoczne, gdy zauważa on przy okazji rozważań nad zmianą moralną, że „Mencjusz i Akwinata podają ogólne schematy dwóch, moim zdaniem, najlepszych stanowisk”<sup>55</sup>. Nie próbuje on jednak rozstrzygnąć między tymi poglądami. Wydaje mi się, że Akwinata lepiej ocenia ludzką kondycję moralną niż Mencjusz, choć oczywiście mój pogląd nie jest zapewne bezstronny, jako że zostałem wychowany w tej samej tradycji, co Augustyn i Akwinata. Wraziłem już wcześniej moje przekonanie, że każda adekwatna psychologia moralna musi wyjaśnić takie przykłady, jak Augustyńska opowieść o kradzieży gruszek. Akwinata słusznie próbuje się z nimi uporać. Uważam też, że trafnie rozumie on to, co John E. Hare opisuje jako moralną przepaść między tym, czego wymaga od nas moralność, a tym, co jesteśmy w stanie osiągnąć o własnych siłach<sup>56</sup>. Jestem więc przekonany, że Akwinata bar-

<sup>54</sup> Tamże, s. 95.

<sup>55</sup> Tamże, s. 223.

<sup>56</sup> J.E. Hare, *The Moral Gap: Kantian Ethics, Human Limits, and God's Assistance*, Oxford: Clarendon Press 1996.

dziej realistycznie ocenia problemy związane z ludzkim niepowodzeniem moralnym niż Mencjusz.

Nie trzeba dodawać, że omówione przeze mnie dwa przykłady konstruktywnych porównań są tylko drobną częścią zestawień, które można by przeprowadzić i które mogłyby służyć konstruktywnym celom. Możliwości kolejnych przyczynków do projektu konstruktywnego porównania w filozofii religii są wręcz nieograniczone.

Kończąc: moje omówienie filozoficznych problemów, do których prowadzi różnorodność religijna, nie wyczerpuje tematu. Nie rozważyłem trzeciego celu, jaki Griffiths stawia porównawczej historii religii, mianowicie strukturalnej analizy w rodzaju tej przeprowadzonej w książkach Williama A. Christiana Sr.<sup>57</sup>. Nie rozważyłem również sposobu, w jaki John Rawls przekształcił swoją koncepcję sprawiedliwości jako bezstronności z całościowej doktryny, wykraczającej poza sferę polityczną i obejmującej wartości i cnoty, które mają ostatecznie przeniknąć całe ludzkie życie, w skromniejszą koncepcję polityczną, której zasięg ogranicza się do politycznych wartości i cnot<sup>58</sup>. Zmiana ta wynika w dużej mierze z tego, że uświadomił on sobie znaczenie istnienia racjonalnego pluralizmu religijnych i niereligijnych całościowych doktryn w społeczeństwach demokratycznych. Nie rozstrzygnąłem również żadnego z czterech omówionych przeze mnie problemów. Wiele dałoby się jeszcze powiedzieć o epistemologicznym wyzwaniu religijnej różnorodności, o uzasadnieniu religijnej tolerancji i o tym, jak rozumieć pojęcie religii. Również projekt konstruktywnego porównania stwarza nowe możliwości w filozofii religii. Jak widać, różnorodność religijna dostarcza filozofom religii wielu fascynujących tematów do przemyślenia.

Przełożył Marcin Iwanicki

<sup>57</sup> W.A. Christian Sr., *Oppositions of Religious Doctrines: A Study in the Logic of Dialogue among Religions*, New York: Herder and Herder 1972 oraz *Doctrines of Religious Communities: A Philosophical Study*, New Heaven: Yale University Press 1987.

<sup>58</sup> J. Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge: Belknap Press 2001.