

MAREK SZULAKIEWICZ

RELIGIA JAKO NASZE DOŚWIADCZENIE

Matthias Jung: *Erfahrung und Religion. Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie.* Freiburg, Verlag Karl Alber, 1999, 422 s.

Zmieniająca się na naszych oczach umysłowość zachodnia odkrywa na nowo świat doświadczenia człowieka. Ciągłe poszukujemy jeszcze takiej teorii, która określi jego naturę i pozwoli tym samym właściwie spojrzeć na świat. Jedno jest wszak już pewne: teoria ta powinna mieć charakter otwierania rzeczywistości, a nie jej zamykania i ograniczania. Dotychczasowe teorie doświadczenia, zrodzone w Oświeceniu, zostają w tym kontekście rozpoznane jako niebezpieczne dla samego człowieka i kultury. Jednak te poszukiwania naszych czasów zmierzają nie tylko do nowego oglądu, ale również związane są z koniecznością odzyskiwania tych obrazów świata, które jeszcze nie tak dawno wyrzucano na śmietniki kultury. W tym procesie osłabiane są dwie teorie, które dotychczas zdawały się wypełniać spojrzenia na świat. W jednej z nich świat doświadczenia ograniczony był do empirycznych danych poznania, w drugiej do doznań subiektywnych wyizolowanej jednostki, czy też świadomości. Dzisiaj obie rozpoznane zostają jako nieadekwatny jego obraz.

Zawsze jednak, gdy ulegały zmianom teorie doświadczenia, pojawiała się konieczność przemyślenia na nowo tych jego obszarów, które stanowią integralną część świata człowieka. Jednym z nich jest również religia. Łatwo wskazać, iż w dziejach naszej kultury pojawienie się nowej teorii doświadczenia oznaczało zawsze konieczność poszukiwania nowego miejsca dla religii. Przypomnijmy tu choćby, że w takiej teorii, w której przeważał subiektywizm, obszar religijny rozumiany był jako wewnętrzne stany duszy, co oznaczało jej sprowadzenie do czegoś wyłącznie ludzkiego, zaś przedmiot religijny stawał się przejawem subiektywności, wypełniając się w uczuciach. Z kolei w takiej teorii, w której doświadczenie było sprowadzane do danych ujawnianych przez zmysły, obszar religii był z niego wyraźnie wyłączony. Między Scyllą negacji pozytywistycznej a Charybdą subiektywnych uczuć nie było miejsca dla religii.

Nasze czasy ujawniają po raz kolejny problem poszukiwań miejsca religii w nowej teorii doświadczenia. Wiek XX pozostawił bowiem w spadku hermeneutyczną teorię doświadczenia. I po raz kolejny, jak miało to miejsce w przeszłości, stajemy przed zadaniem znalezienia miejsca dla religii i religijności w tej nowej hermeneutycznej teorii doświadczenia. Teoria ta jest

jednak niezwykle trudna, jeśli chodzi o uniwersalia, absolutne prawdy, wartości, ale jest taka również w odniesieniu do świata religii. Bowiem jest ona określona przez historyzm i indywidualizm, to zaś klóci się często z religijnym absolutyzmem. Jeżeli jednak nie chcemy z góry odrzucić religii, czy też przenieść ją w świat subiektywny, próby poszukiwania nowego dla niej miejsca w tej nowej teorii doświadczenia muszą stać się istotnym zadaniem dla współczesnego religioznawstwa. Hermeneutyczna teoria doświadczenia stwarza też nowe perspektywy w badaniach religii, a przede wszystkim w filozofii religii.

Związek hermeneutyki i religii nie jest naturalnie niczym nowym. Wystarczy przypomnieć hermeneutykę teologiczną, która wskazuje, iż rolą teologii nie jest strzec Tajemnicy, lecz czynić ją zrozumiałą. Przypomnieć można tu też hermeneutycznych „filozofów podejrzeń”, którzy poszukiwali różnych „kluczy”, którymi można otworzyć i zinterpretować świat religii. W takim związku chodziło jednak często o to, aby świat ten poddać osądowi jako fałszywą świadomość, złudzenie, ideologię itp. Sytuacja musi się jednak zmienić, gdy hermeneutyka to nie tylko „filozofia podejrzeń”, lecz nowa teoria doświadczenia.

Recenzowana książka jest znaczącą i najnowszą próbą hermeneutycznej analizy doświadczenia religijnego. Co właściwie się dzieje, gdy pojawia się religijny sens rzeczywistości, w którym człowiek dostrzega ważny element odnoszenia się do siebie samego i do świata? Właśnie to pytanie o „religijny sens rzeczywistości” prowadzi do specyficznej filozofii religii, skoncentrowanej wokół doświadczenia. Dla filozofii religii - pisze autor - „zbyt mało jest omawiać, nawet z logiczną precyzją, wszystkie argumenty 'za' lub 'przeciw' istnieniu Boga lub też dowodzić niezbędności religii do zwartości społeczeństwa, jeśli niezrozumiałe pozostaje to, co oznacza dla człowieka rozumieć własne życie w świetle wymagań religijnych?” (s. 9). To wszystko staje się podstawą rozważań, które prowadzą autora recenzowanej książki do hermeneutyczno-pragmatycznej filozofii religii i do hermeneutycznie inspirowanego spojrzenia na religię.

Matthias Jung jest profesorem filozofii i etyki na Uniwersytecie Technicznym w Chemnitz, zajmuje się filozofią religii, teorią kultury, jest znawcą hermeneutyki i pragmatyzmu. Jest też autorem wielu prac poświęconych filozofii W. Diltheya (m in. *Dilthey zur Einführung*, Hamburg 1996). Recenzowana książka składa się z dwu części. W pierwszej (*Geneza koncepcji doświadczenia religijnego w fazie tworzenia nowej filozofii religii*, s. 17-260) podejmuje autor historyczne badanie dwu obszarów wcześniejszych filozoficznych analiz relacji doświadczenia i religii, prezentowanych w hermeneutyce W. Diltheya i pragmatyzmie W. Jamesa. Rozważana tu hermeneutyka doświadczenia religijnego, jak też rola pragmatyzmu w filozofii religii, wska-

zują na nową jakość poszukiwań, rozwijaną w tych kierunkach filozofii. Są to mianowicie próby poszukiwań relacji doświadczenia i religii poza metafizyką i naukowym naturalizmem. Autor dowodzi, iż obaj ci myśliciele widzą w religijnie ukształtowanej rzeczywistości ten przypadek doświadczenia, który ma charakter doświadczenia z obszaru „świata życia” (*lebensweltlichen*). Obaj też pracują nad rewizją tradycji epistemologicznej, w której nie było miejsca na takie doświadczenia. Efekt tej pracy jest jednak dla autora książki negatywny. Piszze on: „Również przy pomocy pojęcia doświadczenia rozszerzonego pragmatycznie i ujętego jako «świat życia» nie powiodło się, aby koncepcję ufundowaną empirycznie połączyć z filozofią religii. Przedstawienie, wewnętrzne przeżycia, czyste doświadczenia, predyskursywna percepcja, spostrzeżone fakty świadomości lub podobne fenomeny nie mogą jako takie stanowić bezpiecznego fundamentu dla przeświadczeń religijnych i muszą bez reszty być odrzucone” (s. 262). Taka ocena prowadzi do części drugiej pracy, która ma charakter teoretyczny i stanowi wyraz własnego stanowiska autora. Część ta nosi tytuł: *Podstawy hermeneutyczno-pragmatycznej teorii doświadczenia religijnego* (s. 262-404). Jest ona skoncentrowana wokół dwu kategorii, które wyznaczają nowe podstawy analiz doświadczenia religijnego. Są to: artykulacja i perspektywa pierwszej osoby.

W tej części teoretycznej najpierw zwraca uwagę czytelnika kierunek określania samego doświadczenia religijnego w kontekście hermeneutyki. Hermeneutyczna koncepcja doświadczenia ujawnia religijne znaczenie, gdy pozbawia doświadczenie religijne zarówno niebezpieczeństw immanentystycznych jak i fundamentalistycznych (s. 262). Autor przez hermeneutykę rozpoznaje je jako relację między subiektywnym przeżyciem a religijną, społeczno-kulturową tradycją (s. 264). Oznacza to, iż doświadczenia tego rodzaju nie mogą być rozłożone najpierw na jakieś pierwotne przeżycia jednostki i później na kulturowo określone interpretacje tych przeżyć. Owa interpretacja, czyli artykulacja odbywa się w doświadczeniu religijnym zawsze przez kulturowo określone symbole i jest ona w koncepcji autora niezbędnym warunkiem samego doświadczenia. Czyli nie jakimś dodatkiem, lecz jego niezbędnym elementem. Takie podstawy doświadczenia religijnego wskazują, że po pierwsze, niewystarczające jest czysto teoretyczne „dojście” do religii, choćby z tego powodu, iż nie można teraz oddzielić tego doświadczenia od perspektywy pierwszej osoby (ja, moje). Ale i - po drugie - w tak określonym doświadczeniu religijnym nie pojawia się Bóg i rzeczywiście autor posługuje się tym pojęciem tylko kilka razy w swych rozważaniach. Jakie są konsekwencje przyjęcia tej hermeneutycznej perspektywy dla opisu doświadczenia religijnego?

Należy przypomnieć, że z perspektywą „pierwszej osoby” nie mieliśmy często do czynienia w filozofii i filozofii religii. Najogólniej mówiąc, pers-

pektywa ta oznacza, iż przyjmuje się szczególną możliwość dojścia od osoby do myśli, uczuć, przeżyć, prawdy. Najczęściej krytyka tej drogi związana była z niebezpieczeństwem relatywizacji wszystkiego, co odkryte zostało przez takie konkretne, osobowe Ja. Słowem: wiedza odkrywana „osobowo” stawała się niepewną, wartości względne, prawda zależna od nastrojów itd. Powstaje pytanie, czy perspektywa pierwszej osoby nie jest takim samym zagrożeniem dla religii? I tu właśnie pojawia się druga kategoria, która każe inaczej spojrzeć na „perspektywę pierwszej osoby”. Jeśli konkretna jednostka zwraca się ku swym własnym przeżyciom religijnym, to dzieje się to zawsze przez kulturowe formy symboliczne. Artykulacja staje się drogą przejścia od przeżycia, do wyrażenia. Perspektywa pierwszej osoby nie oznacza zatem, iż konkretne indywidua obserwują siebie jako podmioty jakiejś szczególnej wiedzy, lecz jako twórcy form wyrażania (s. 274).

Jaka jest prezentowana tu hermeneutyczna koncepcja doświadczenia religijnego? Zasługą autora jest koncentracja tej koncepcji wokół pojęcia artykulacji (por. rozdział 3.1. *Religijne doświadczenie i artykulacja*, s. 262 i n.). Przez artykulację subiektywne przeżycie jednostki i kulturowy symbolizm zostają wzajemnie zwrócone ku sobie i wzajemnie zapośredniczone. „Ważnym osiągnięciem hermeneutycznej analizy doświadczenia jest «remodalizacja» faktyczności, zrozumienie, iż możliwe są zawsze alternatywne interpretacje przeżywanego życia” (s. 351). „W doświadczeniach religijnych - pisze autor - manifestuje się perspektywa pierwszej osoby w sposób szczególny, tak mianowicie, że indywidua, które mają takie doświadczenia, w swym odnoszeniu do świata równocześnie doznają siebie jako nie dające się zastąpić podmioty interpretacji. Religijna artykulacja wyostreza przy tym relacje podmiotu do transsubiektywnej rzeczywistości przez swoisty punkt widzenia, jakim jest uznanie” (s. 392). Hermeneutyczna teoria doświadczenia znajduje też miejsce dla filozofii religii między teologią a naturalizmem (s. 350).

Należy teraz zapytać: co hermeneutyczna teoria doświadczenia zmienia w filozofii religii? Przypomnijmy tu, iż św. Tomasz, w ślad za Arystotelesem, myślał w takiej teorii doświadczenia, której zasadniczy rys przedstawiał porządek hierarchiczny i poziomy rzeczywistości. Nie trzeba dodawać, iż religia (czy lepiej: religie) musiała pojawić się również w ramach tego spojrzenia. Hermeneutyczna teoria doświadczenia radykalnie musi zmienić te koncepcje. Jest ona drogą rozumienia religijnego pluralizmu. W koncepcji tej wielość religijnych form wyrazu jest rozumiana w wewnętrznym doświadczeniu struktur życia. Religie ujmowane jako artykulacje przeżywanego doświadczenia przez jednostkę pojawiają się teraz w nowej rzeczywistości pluralizmu. Religia nic jest pełna ani wtedy, gdy jej doświadczenia sprowadza się do empirycznych danych poznania, ani też wtedy, gdy chce się dla niej znaleźć miejsce w wyizolowanym świecie jednostki, czy też świadomości. Z drugiej

jednak strony, nie ma religii poza tymi doświadczeniami, lecz teoria ta może być również poddana łatwej krytyce. Problem Boga i jego rozwiązanie, jak też problem samej religii staje się tu sprawą z zakresu kultury. Religia jest sprawą konkretnego człowieka, w jego kulturze, jego artykulacjach itp. Nie ma tu mowy o „uniwersalnym problemie religii” i „uniwersalnym problemie Boga”. Koncepcja doświadczenia hermeneutycznego wydaje się czynić niecelowym porównanie religii, z góry przyznając każdej z nich swoją wartość. Ale też koncepcja ta podejmuje ponowną próbę ocalenia dla religii indywidualnego wymiaru życia człowieka. Żaden człowiek nie może wierzyć za drugiego człowieka, to znaczy, że wymiar indywidualny nie może być pomijany i bagatelizowany w badaniu zjawiska religijności. Indywidualna forma religijna stapia się tu ze wspólnotową, kulturową. Prezentowana tu hermeneutyczno-pragmatyczna filozofia religii bezsprzecznie to czyni, ale wydaje się, że pozostawia już tylko ten wymiar. I nic poza tym. Religia nie jest już niczym kłopotliwym, świetnie pasuje do współczesnej koncepcji doświadczenia, zostaje ocalona, lecz sprowadza się już tylko do formy religijnego oglądu i obiektywizacji. Hermeneutyczno-pragmatyczne podstawy filozofii religii ukazują tylko wymiary, w jakich przebiega życie religii. I nic więcej.