

Ks. Jan KROKOS

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

DOŚWIADCZENIE RELIGIJNE A FILOZOFIA RELIGII

**Uwagi na marginesie koncepcji filozofii religii
kard. Mariana Jaworskiego**

Religia jest faktem i faktem jest filozofia religii jako namysł nad faktem religijnym, spełniający określone kryteria, wyznaczone przez przyjmowaną koncepcję filozofii. Religia jest rzeczywistością różnorodną i bogatą. Mianem religii nazywamy animizm, różne formy politeizmu, hinduizm, buddyzm, judaizm, chrześcijaństwo i islam – a za tym wyliczeniem kryje się pytanie o to, co jest wspólne dla tak różnych wierzeń, systemów i przejawów kultu, że jesteśmy gotowi uznać je właśnie za religię? Jak żadna z dziedzin ludzkiej kultury religia zarazem przekracza każdą z nich i wszystkie je integruje, co sprawia, że jest obiektem zainteresowań etnologów i etnografów, historyków sztuki, muzykologów, psychologów, socjologów, teologów i innych, a przede wszystkim – czy to przyjmowana czy odrzucana – jest żywotną, egzystencjalną sprawą każdego człowieka. Filozofia, która dąży do ostatecznościowego wyjaśnienia swego przedmiotu w określonym porządku, nie tylko nie pomija religii jako przedmiotu takiego wyjaśnienia, lecz nie może jej pominąć z racji wagi, jaką religia posiada dla osobowego i wspólnotowego życia człowieka. Nie może jej pominąć i dlatego, że jedynie filozofia posiada czyrości sobie prawo do posiadania narzędzi, pozwalających niedogmatycznie poddać analizie religię, co nie gwarantuje jeszcze prawdziwości i pewności osiągniętych przez nią rezultatów, nie wspominając już o błędach mających swe źródło w filozofie. Pytanie zatem, jakie sobie stawiamy, nie jest „czy” lecz „jak” filozofować o religii, by to filozofowanie było rzeczowo ugruntowane, zasadne i konkluzywne.

DOŚWIADCZENIE RELIGIJNE
W UJĘCIU KARD. JAWORSKIEGO

Koncepcja filozofii religii, jaką wypracował kard. Marian Jaworski¹, inspirując się dziełem Romano Guardiniego, zrodziła się – jak to powiedział – „z głębi mojej egzystencji”², a nie z czysto teoretycznych rozważań. W wyznaniu tym można się dopatrzeć i pewnych stwierdzeń teoretycznych, ważnych dla zrozumienia teoriopoznawczej argumentacji, mającej przemawiać za proponowaną koncepcją filozofii religii. Jeśli w stwierdzeniu, że zrodziła się ona „z głębi mojej egzystencji”, nie chce się widzieć jedynie subiektywnego motywu czy heurystyki zajęcia się problematyką religii przez wypowiadającego te słowa, to w stwierdzeniu tym jest wyraźnie zarysowana opozycja między poznaniem, wypływającym z głębi egzystencji ludzkiej, a czystą teorią. Jak tę opozycję należałoby rozumieć?

Kard. Jaworski odróżnia poznanie religijne od poznania filozoficznego i naukowego. Pierwsze jako angażujące całego człowieka i nie bezinteresowne (przedmiot poznania religijnego wiąże człowieka w jego najgłębszym, egzystencjalnym wymiarze) określa jako poznanie egzystencjalne. Drugie, bezinteresowne, dbające przede wszystkim o logiczną poprawność, jest poznaniem czysto teoretycznym³. Religijny sposób poznania Boga kard. Jaworski uważa zatem za coś odrębnego od innych sposobów poznawania. Można powiedzieć, że według niego jest on epistemicznym fundamentem filozofii religii. Jak każda bowiem rzetelna filozofia, także filozofia religii winna odwoływać się do jakiegoś pierwotnego doświadczenia, w którym bez jakiegokolwiek pośrednictwa prezentuje się nam to, co dane. Tym, co dane w doświadczeniu religijnym, nie jest jednak Bóg. Nie jest On bowiem dany wprost. Jak pouczał Guardini, „Mamy doświadczenie tego, co «Święte», mamy doświadczenie Boga w świecie na drodze symbolicznego charakteru rzeczy”⁴. „Bóg boski”, „Bóg osobowy”, „Ty” – to *ejdos* tego, co dane w doświadczeniu religijnym. Odwołanie się

¹ Swoją koncepcję filozofii religii kard. M. J a w o r s k i przedstawił syntetycznie w wykładzie: *Czym jest filozofia religii* („Więź” 2002 nr 12, s. 71–76), wygłoszonym podczas uroczystości wręczenia mu doktoratu *honoris causa* Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie 28 maja 2002 r., oraz w artykule: *Religia a filozofia religii. Przyczynek do metodologii filozofii religii*, [w:] *Studia z filozofii Boga, religii i człowieka*, t. 1. *Filozofia i teologia w życiu człowieka*, red. P. M a z a n k a CSSR, Warszawa 2001, s. 51–61.

² M. J a w o r s k i, *Czym jest filozofia religii*, „Więź” 2002 nr 12, s. 72.

³ M. J a w o r s k i, *Religijne poznanie Boga według Romano Guardini*, [w:] tenże, *Wybór pism filozoficznych*, Olecko 2003, s. 154.

⁴ M. J a w o r s k i, *Czym jest filozofia religii...*, s. 73.

do kategorii doświadczenia ma – jak się zdaje – podstawę w tym, że „To, co dane w doświadczeniu religijnym, przedmiot tego doświadczenia, określa całkowicie postawę podmiotu, a więc akt religijny”⁵.

To, co zostało tu powiedziane, mieści się w pierwszym etapie pracy filozofa religii, opisującego egzystencję religijną od strony przedmiotowej i od strony aktu. Za nim następuje etap drugi: uchwycenie i określenie istoty egzystencji religijnej, a dalej – etap trzeci, zmierzający do określenia wartości prawdy religijnej. Tak charakteryzując strukturę filozofii religii, kard. Jaworski pierwszy z etapów uważa za kluczowy dla filozoficznych rozważań nad religią. W nim bowiem dochodzi do zdania sobie sprawy z pierwotnego fenomenu religijnego⁶.

Dla koncepcji filozofii religii, jaką proponuje kard. Jaworski, podstawowym jest zagadnienie doświadczenia religijnego. Stanowi ono epistemiczny fundament filozofii religii. Przekonanie, że doświadczenie to nie tylko odróżnia się od innych rodzajów doświadczenia (metafizycznego, moralnego czy artystycznego), lecz jest nieredukowalne, pozwalałoby sądzić, że i filozofia religii jest osobliwym namysłem nad fenomenem religijności, różnym od namysłu filozoficznego, właściwego podstawowym dyscyplinom filozoficznym (metafizyce i teorii poznania). Aby zmierzyć się z tym problemem, trzeba najpierw przypatrzeć się doświadczeniu religijnemu.

DWA POJĘCIA „DOŚWIADCZENIE”

Jest faktem, że egzystencja człowieka ma także religijny wymiar, że rozgrywa się w sferze religijnej, z czego zdajemy sobie sprawę. Nie domyślamy się tego, nie wnioskujemy, lecz po prostu to wiemy. Mówimy, że mamy doświadczenie religijne czy doświadczenie religijności. Jak jednak rozumiemy to wyrażenie i jakie treści kryją się za takim stwierdzeniem?

Trzeba przede wszystkim odróżnić doświadczenie w sensie, jaki ono przybiera w wyrażeniach „doświadczenie życiowe” czy „doświadczenie zawodowe”, oraz w sensie „bezpośredniego poznania jakiegoś przedmiotu”.

Pierwsze znaczenie bliskie jest temu, jakie wiązali z terminem ἐμπειρία starożytni Grecy. Sens tego rzeczownika ujawni się jaśniej, jeśli odwołamy się do czasownika ἐμπειρέω być w czymś doświadczonym lub

⁵ Tamże, s. 74.

⁶ M. J a w o r s k i, *Religia a filozofia religii...*, s. 51.

obznajomionym, znać się na czymś. Arystoteles, któremu przypisuje się wprowadzenie terminu ἐμπειρία do słownika filozoficznego⁷, dostrzega pewne podobieństwo między doświadczeniem a wiedzą i umiejętnością. Stwierdza, że w rzeczywistości zarówno wiedza naukowa, jak i umiejętności praktyczne wypływają z doświadczenia⁸, albowiem z doświadczenia pochodzi zasada sztuki i wiedzy⁹. Ono samo rodzi się z wielokrotnej pamięci, odnoszącej się do tego samego przedmiotu, pamięć zaś – z percepcji zmysłowych¹⁰. Według Stagiryty doświadczenie jest więc pewnego rodzaju poznaniem, poznaniem poszczególnych przypadków, a nie ogółu, co jest przedmiotem poznania czysto teoretycznego (θεωρία), któremu Arystoteles przypisuje szczególną godność. Dlatego doświadczenie posiada doniosłe znaczenie dla życia praktycznego, bowiem „ci, co mają doświadczenie (οἱ ἔμπειροι), są [...] bardziej uzdolnieni do działania niż inni, którym nie brak wiedzy”¹¹.

Arystotelesowskie pojmowanie ἐμπειρία zostało przejęte przez średniowiecznych arystotelików: Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu¹². Pobrzmiewa w *Lewiatanie* T. Hobbesa i u Ch. Wolffa, a współcześnie zostało przypomniane przez R. Rorty’ego¹³.

Pojęcie doświadczenia jako bezpośredniego poznania jakiegoś przedmiotu, a w szczególności poznania zmysłowego zawdzięczamy w pewnej mierze F. Baconowi. „Experientia” w *Novum organum* to już nie arystotelesowskie posiadanie określonych umiejętności czy znajomości czegoś, lecz proces i metoda prowadząca do ich posiadania. Metoda ta zasadzała się na starannym i cierpliwym badaniu szczegółów, na zmysłowej obserwacji rzeczy, kierowanej rozumem¹⁴. Tradycja empirystyczna w pojmowaniu doświadczenia bardziej niż do Bacona nawiązuje do Locke’a, który doświadczenie zrównuje ze spostrzeżeniem zewnętrznym i wewnętrznym,

⁷ Por. F. K a m b a r t e l, *Erfahrung*, [w:] *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. R i t t e r, Bd. 2, Basel–Stuttgart 1972, s. 609.

⁸ Arystoteles, *Metafizyka*. 980a-981b. Arystoteles powołuje się na platońskiego *Gorgiasza* (448 C i 462 B-C), w którym Polos zdaje się twierdzić, że doświadczenie stworzyło wiedzę, a brak doświadczenia – przypadkowość.

⁹ Arystoteles, *Analityki wtóre*, 100a 5 nn.

¹⁰ Tamże, 100a 4 nn.

¹¹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1141b 17 n.; zob. Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, tłum. D. Gromska, t. 5, Warszawa 1996, s. 200.

¹² Tomasz, powołując się na Arystotelesa, napisze: „Experientia autem fit ex multis memoriis”, i dalej: „Est enim i nobis experientia, dum singularia per sensum cognoscimus” (Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 54, a. 5, 2, ad 2).

¹³ R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa 1994, s. 136 n.

¹⁴ Por. F. B a c o n, *Novum organum*, tłum. J. Wikarjak, Warszawa 1955, s. 61, 174 nn.

będącym jedynym lub głównym źródłem wiedzy¹⁵. W tę tradycję wpisuje się Husserlowska „zasada wszystkich zasad”, która głosi, że „każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania”, a „wszystko, co się nam w «intuicji» źródłowo (by się tak wyrazić: w swej cielesnej rzeczywistości) przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, jako co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się tu prezentuje”¹⁶. Ta źródłowa naoczność, różna dla różnych dziedzin i kategorii przedmiotowych, jest – według Husserla – źródłem prawomocności poznania¹⁷.

W stwierdzeniu kard. Jaworskiego, że przedkładana przezeń koncepcja filozofii religii zrodziła się „z głębi mojej egzystencji”, pozwala dostrzec jej zakorzenienie w doświadczeniu pojmowanym po Arystotelesowsku. Gdy mówi o poznaniu religijnym, zdaje się mieć na uwadze nowożytną koncepcję doświadczenia, interpretowaną fenomenologicznie. Te dwie tradycje ujmowania doświadczenia nie są jednak antagonistyczne. Być w czymś doświadczonym lub obznajomionym można jedynie dzięki spełnianiu poszczególnych aktów poznawczych, a w szczególności bezpośrednich poznań, które z kolei motywowane są uprzednią wiedzą: doświadczeniem w sensie, jaki z ἐμπειρία wiązali starożytni Grecy. Jeśli tak, to doświadczenie religijne (w sensie drugim) może być udziałem jedynie kogoś, kto sam jest religijnie doświadczony (w sensie pierwszym). Zapewne to miał na myśli Scheler, pisząc, że sztuką jest to, co tworzy prawdziwy artysta, filozofią – ten sposób odniesienia się do rzeczy, jaki jest właściwy prawdziwemu filozofowi, a religią to, co przeżywa prawdziwy święty¹⁸.

W ten sposób zostaje uchylony ewentualny zarzut, że proponowany przez kard. Jaworskiego sposób uprawiania filozofii religii skazany jest na błędne koło. Doświadczenie religijne, jakie leży u podstaw takiej filozofii religii, jest – zgodnie z tym, co zostało powiedziane – dostępne jedynie człowiekowi religijnemu. Nie jest to jednak czymś szczególnym, gdyż wszelkie doświadczenie może być spełniane jedynie przez kogoś,

¹⁵ Por. J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B. J. Gawecki, t. 1, Warszawa 1955, s. 119–122.

¹⁶ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, tłum. D. Gierulanka, [Warszawa] 1975, s. 73.

¹⁷ Tamże, s. 65, 247, 455.

¹⁸ Por. M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, [w:] tenże, *Gesammelte Werke*, hrsg. von Maria Scheler, Bd. 5, Bern–München 1968, s. 64 n. Warto zwrócić uwagę, że w Nowym Testamencie „świętymi” nazywani są chrześcijanie dlatego, że uczestniczą w świętości Boga.

kto posiada odpowiednie uzdolnienie i z tego uzdolnienia korzysta. Przysłowie: „mówi jak ślepy o kolorach” dobrze zdaje sprawę z tego, co w filozofii łączyło się z zagadnieniem władz i sprawności oraz ich aktualizacji. Pozostaje natomiast pytanie, czy w takim razie filozofia religii kard. Jaworskiego nie jest jakąś teologią, a zatem tym rodzajem wiedzy, która ma swą podstawę w wierzeniach religijnych, w tak czy inaczej pojmowanej wierze?¹⁹ Byłoby tak, gdyby w religijności nie dało się wskazać na coś pierwotniejszego od wiary religijnej, opartej na autorytecie, na swoistą religijność naturalną, wpisaną w naturę człowieka²⁰. Powołanie się na doświadczenie religijne jako na swoiste i nieredukowalne do innych doświadczenie «Świętości» zdaje się za takim stanowiskiem przemawiać.

DOŚWIADCZENIE CZY PRZEŻYCIE RELIGIJNE?

Nie na tym jednak koniec kłopotów z doświadczeniem religijnym. Kolejne generuje wskazanie przedmiotu tego doświadczenia. Według kard. Jaworskiego nie jest nim Bóg, niezależnie jak pojmowany, lecz «Święte». Bezpośrednim przedmiotem doświadczenia religijnego jest to, co «Święte», i ono jest dane w doświadczeniu religijnym. Droga do poznania Boga, oparta na doświadczeniu religijnym, jest w jakiś sposób pośrednia: prowadzi przede wszystkim poprzez symboliczny charakter rzeczy²¹. Rzeczy przez to, że odsyłają do czegoś «Innego», ujawniającego się wraz z rzeczą w sposób niewyraźny i niesprecyzowany, stają się symbolem «Innego». Do pewnego stopnia można powiedzieć, że to, co symbolizowane, jest dane wraz z daniem symbolu, jednakże sposób dania symbolu i tego, co symbolizowane jest różny. Przede wszystkim symbol jest

¹⁹ Tomasz z Akwinu prawdy wiary religijnej uznał za pierwsze zasady teologii, na wzór zasad poznawczych *per se notis*, właściwych filozofii (metafizyce). O ile te ostatnie zostały zdobyte przyrodzonym światłem rozumu, pierwsze zostały zaczerpnięte z wiedzy nadrzędnej, jaką jest wiedza Boga i niebian (Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 2, c). Dlatego wiarę Tomasz określił za swoistego rodzaju sprawność pierwszych zasad teologii – *quasi habitus principiorum theologiae* (tamże, I, q. 1, a. 8, c; Thomas de Aquino, *In Trinitatem*, q. 2, a. 2, ad 5). Dodajmy, że pierwsze zasady są określane także jako *notis immediate et non mediante ratiocinio* – zasady bezpośrednio i niezapśredniczone przez rozumowanie.

²⁰ Inspirujące dla tego zagadnienia może być przemówienie św. Pawła na Areopagu. Zwraca się on do Ateńczyków jako do ludzi bardzo religijnych czy – jak chcą inni tłumacze – nader bogobojnych (ὡς δεισιδαιμονεστέρους), którzy wystawili ołtarz „Niepozanemu bogu” (Ἀγνώστῳ θεῷ). Ich naturalna – powiedzielibyśmy – religijność ma umożliwić przyjęcie przez nich objawienia Bożego; por. Dz 17, 16–34.

²¹ Szerzej na ten temat zob. M. Jaworski, *Religijne poznanie Boga według Romano Guardini...*, s. 73–88.

(czy może być) dany naocznie, a rzecz symbolizowana jest jedynie domniemana. Ponadto konieczne jest wstępne „uchwycenie” relacji między symbolem a rzeczywistością symbolizowaną, co nie równa się przyjęciu jakiejś formy rozumowania²².

Uwagi te upoważniają do postawienia pytania, czy zbyt pochopnie przeżycia religijne nie zostały utożsamione z doświadczeniem jako bezpośrednim poznaniem czegoś? Przeżywając coś, przeżywam określone treści, które bezpośrednio poznaję w refleksji. Mogę więc powiedzieć, że ich doświadczam. Jest to jednak doświadczenie drugiego stopnia. W ten sposób mogę doświadczać treści moich aktów fantazji, treści, którym w rzeczywistości nic nie odpowiada. Czy nie tak ma się sprawa z doświadczeniem tego, co «Święte»? Nawet ateści nie negują istnienia przeżyć religijnych, tylko że według nich ich kresem nie jest realny Byt (Bóg), ale byt intencjonalny: wytwór ludzkiej świadomości.

Problemu realności przedmiotu doświadczenia czy przeżycia religijnego nie rozwiązuje także przywołane wyżej stwierdzenie, że „Bóg boski”, „Bóg osobowy”, „Ty” – to *ejdos* tego, co dane w doświadczeniu religijnym. *Ejdos* w ujęciu fenomenologów jest tym, co możliwe, a nie tym, co realne. Pojęcie obiektywności nie utożsamia się z pojęciem realności. Choć ogląd ejdetyczny jest pewnego rodzaju doświadczeniem, którego przedmiot jest obiektywnie dany, a nie jedynie domniemany, nie implikuje on jednak istnienia swych realnych ukonkretnień.

Romano Guardini, a za nim kard. Jaworski wbrew temu wyraźnie stwierdzają, że doświadczenie religijne nie polega na rzutowaniu czegoś ze sfery życia subiektywnego w sferę przedmiotową, lecz że w nim stykam się z przedmiotem mojego poznania religijnego i ujmuję go w sposób właściwy w jego konkretności²³. Treść tego doświadczenia może wystąpić w każdej światowej treści, lecz równocześnie jako wyraźnie odcinająca się od niej, „nieświatowa”²⁴. Przy różnej okazji albo bez widocznej przyczyny natrafiamy wprost na coś, co samo w sobie jest jak najbardziej określone i różni się zasadniczo od rzeczy świata, na coś, co jest «Święte», «Inne», «Tajemnicze»²⁵.

²² Kard. Jaworski ostatecznie odrzucił pogląd, jakoby symboliczne poznanie Boga domagało się rozumowania, którego przesłanką byłoby stwierdzenie zależności rzeczy światowych od Pierwszej Przyczyny (por. tenże, *Symboliczne poznanie Boga u Romano Guardiniego*, „Roczniki Filozoficzne” 8:1960 nr 1, s. 120; tenże, *Religijne poznanie Boga według Romano Guardini...*, s. 125). W naszym stwierdzeniu nie chodzi jednakże o rozumowanie, lecz o atematyczne ujęcie owej relacji.

²³ M. J a w o r s k i, *Religijne poznanie Boga...*, s. 68.

²⁴ Tamże, s. 121.

²⁵ Tamże, s. 141.

Kard. Jaworski broni oglądowego ujęcia w doświadczeniu religijnym rzeczywistości tego, co «Święte». Stwierdzenie to rozumie następująco: „w rzeczywistości danej «widzi» się Boga, do którego owa rzeczywistość poprzez swoistą relację odsyła”²⁶. Nie znaczy to, że Bóg – przedmiot doświadczenia religijnego – „leży jak na dłoni”. By Go oglądowo ująć, potrzeba „wyszkolenia” i odpowiedniej zdolności. Stąd trudność w przyjęciu tezy o bezpośrednim, doświadczalnym ujęciu tego, co «Święte»²⁷

„DOŚWIADCZENIE RELIGIJNE” W OŚWIETLENIU ARYSTOTELESOWSKIM

Mimo tytułu znaków zapytania, jakie postawiliśmy, przedstawiona tu koncepcja doświadczenia religijnego jest intrygująca. Czy nie jest tak, że doświadczać świata, jednocześnie jakoś doświadczać czegoś, co jest «Inne», «Transcendentne», «Tajemnicze», «Doskonałe», «Święte»? Zarzut, że nie każdy zdaje sobie z tego sprawę lub że takie doświadczenie nie każdemu jest dostępne, nie wnosi nic do jego analizy. Roman Ingarden, który utrzymywał, że istnieje bezpośrednie poznanie (doświadczenie) cudzych stanów psychicznych, podkreślał, iż zasięg tego, co poznawalne z cudzej psychiki jest zmienny i zależy m.in. od kwalifikacji osób spełniających akty poznawcze²⁸. Ale i Arystoteles, a za nim Tomasz z Akwinu, wskazywali na coś, co jest koniecznie obecne w każdym poznaniu teoretycznym i praktycznym, co samo jest niedowodliwe i z czego nie wszyscy zdają sobie jasno sprawę. Tym czymś są pierwsze zasady poznania teoretycznego i praktycznego, takie jak zasada tożsamości, niesprzeczności, wyłączonego środka, racji dostatecznej, a także zasada, że dobro należy czynić, a zła zaniechać. Nie sposób tu przedstawiać całej tej złożonej problematyki²⁹. Wystarczy stwierdzić, że pierwszych zasad nie należy pojmować jako wlanych czy przyjętych „na ślepo”. Są one koniecznie, choć nietematycznie współpoznane wraz z pierwszym poznaniem bytu. Z tej racji uważane są niekiedy za analitycznie oczywiste, choć znowu arystotelesowsko-tomistyczne pojęcie analityczności odbiega od współczesnego. W ujęciu perypatetyckim zdanie analityczne jest orzekane na podstawie znajomości istoty realnie istniejącej rzeczy. Natomiast wyraźne, tematyczne poznanie tych zasad wymaga wiedzy filozoficznej.

²⁶ Tamże, s. 152.

²⁷ Tamże, s. 150.

²⁸ Por. R. Ingarden, *O poznawaniu cudzych stanów psychicznych*, [w:] tenże, *U podstaw teorii poznania*, Warszawa 1971, s. 407–427.

²⁹ Zainteresowanych można odesłać choćby do pracy M. A. Krąpca: *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995, s. 229–255.

Poznając rzeczy tego świata, poznaję je jako realne, tożsame, będące jednością i odrębne od innych. Poznaję je także jako niekonieczne, a jeśli są dobre – to ich pragnę, jeśli złe – to je odrzucam. Czy wraz z tym nie ujawnia mi się coś, co koniecznie musi istnieć i być inne niż cały świat i jego składowe, a co równocześnie jest *Sacrum* i *Numinosum*? Czy atematyczne poznawcze ujęcie tego, co «Inne» i «Święte», wraz z tematycznym uchwyceniem świata jako przygodnego nie wyjaśnia (przynajmniej do pewnego stopnia) fenomenu doświadczenia religijnego, o którym mówi kard. Jaworski? I czy w takim razie pośród pierwszych zasad, obok pierwszych zasad poznania teoretycznego i praktycznego, nie ma miejsca na pierwszą zasadę poznania religijnego? A jeśli tak, to czy pierwsze zasady poznania religijnego, które dotyczą tego, co «Święte», są czymś swoistym, czy dadzą się sprowadzić do zasad poznania teoretycznego i praktycznego?

Tak rysujących się problemów nie będę rozstrzygał. Wymagałoby to głębszego zastanowienia się nad atematyczną znajomością czegoś, uprzedzającą i towarzyszącą poznaniu tematycznemu, nad problemem, który rzadko jest dostrzegany i który z trudnością poddaje się analizie filozoficznej. Wydaje się, że zdanie sobie sprawy, iż w spontanicznym poznaniu tematyczne uświadomienie sobie czegoś (poznanie czegoś) zasadza się na atematycznej znajomości tego czegoś, pozwoliłoby rozjaśnić naukę kard. Jaworskiego o doświadczeniu religijnym³⁰.

CZY NOWA KONCEPCJA FILOZOFII RELIGII?

Powyższe rozważenie problemu doświadczenia religijnego nie upoważnia jeszcze do dania ostatecznych rozstrzygnięć co do jego faktu i istoty. Pozwala jednakże postawić hipotetyczne pytanie o koncepcję filozofii religii przy założeniu faktycznego istnienia doświadczenia religijnego jako bezpośredniego, choć nietematycznego poznania Świętego (Boga). Przyjmując za kard. Jaworskim, o czym była mowa, że doświadczenie religijne odróżnia się zasadniczo od innych rodzajów doświadczeń (metafizycznego, moralnego czy artystycznego) i nie jest do nich redukwalne, należy się zastanowić nad osobliwością filozofii religii, posiadającej swój fundament epistemiczny w takim doświadczeniu, w porównaniu z filozofiami religii, kwestionującymi fakt bezpośredniego doświadczenia Boga.

³⁰ M. J a w o r s k i (*Współczesna problematyka filozoficzna Boga a kierunki jej rozwiązania*, [w:] tenże, *Wybór pism filozoficznych...*, s. 209) przywołuje m.in. następujący tekst z *Sumy teologicznej* św. Tomasza: „Istnieje bowiem pewne ogólne i niejasne poznanie Boga, które posiadają prawie wszyscy ludzie”.

Kard. Jaworski, opowiadający się za takim specyficznym i nieredukowalnym doświadczeniem religijnym, w filozofii religii dostrzega filozofię w sensie właściwym, czyli „myśl spekulatywną”, zasadniczo różną od poznania właściwego naukom pozytywnym i teologii. Spekulacji nie należy przy tym pojmować racjonalistycznie, a przeciwnie – rzetelne myślenie spekulatywne ma swój punkt wyjścia w tym, co bezpośrednio dane w doświadczeniu³¹. W takim ujęciu fakt doświadczenia religijnego nie zmienia w istocie koncepcji filozofii religii jako spekulatywnego namysłu nad własnym przedmiotem. Przyjęcie i uznanie doświadczenia religijnego jako nieredukowalnego i swoistego wskazuje jedynie na nowe opisanie punktu wyjścia filozofii religii. Kard. Jaworski nigdy nie kwestionował konieczności dalszej, racjonalnej pracy filozoficznej nad danymi doświadczenia. Samo doświadczenie może nie tylko poruszać, lecz i otęplić, dlatego domaga się tematycznego opracowania pojęciowego. Generuje ono teoretyczne pytania o istotę i rację tego, co w doświadczeniu dane³². Jak się zatem wydaje, wskazanie na fakt doświadczenia religijnego i jego nieredukowalny charakter dopełnia, a nie unieważnia klasyczną koncepcję filozofii religii.

Niezależnie od tego, czy zgodzimy się z charakterystyką doświadczenia religijnego przedstawioną przez kard. Jaworskiego, czy zanegujemy moment bezpośredniego i przedmiotowego, choć atematycznego odniesienia się do tego, co «Święte», fakt religijności, w tym fakt przeżyć religijnych jest tym, nad czym filozofia religii musi się zatrzymać w punkcie wyjścia. Poczynione tu rozstrzygnięcia wyznaczają dalsze zagadnienie, jakie filozof religii musi podjąć. Rozpatrzenie tych zagadnień wymagać będzie zawsze skorzystania z metod i wyników badawczych podstawowych dyscyplin filozoficznych, jakimi są metafizyka (ontologia) i teoria poznania. Nigdy zatem filozofia religii nie stanie się filozofią pierwszą, czego zresztą kard. Jaworski nie sugeruje.

* * *

Propozycja kard. Jaworskiego dotyczy w istocie nowego ugruntowania filozofii religii. Ta, jeśli chce być filozofią realistyczną, musi z należytych pietyzmem rozpocząć od dokładnego zdania sprawy z faktu i struktury przeżyć czy doświadczeń religijnych. Poczynione tu uwagi wskazują na cały szereg problemów, które domagają się rozjaśnienia

³¹ Por. M. J a w o r s k i, *Problem filozofii religii*, [w:] *Studia z filozofii Boga, religii i człowieka*, t. 2. *Pisma z filozofii religii*, Warszawa 2002, s. 103 n.

³² Por. tenże, *Religijne poznanie Boga...*, s. 148–151.

i precyzacji. Nie sposób je tu rozstrzygać. Teoretycznie interesujące jest to, że paradoksalnie pomocny w rozwikłaniu tych trudności może stać się arystotelizm i tomizm, mimo dystansu, jaki wobec nich zachowują autorzy, na których powołuje się kard. Jaworski w swej koncepcji doświadczenia religijnego.

RELIGIÖSE ERFAHRUNGEN UND RELIGIONSPHILOSOPHIE
Anmerkungen zur Religionsphilosophie bei Kardinal Marian Jaworski

Z u s a m m e n f a s s u n g

Der Artikel ist dem Problem der religiösen Erfahrung gewidmet. Im religionsphilosophischen Konzept von Kardinal Marian Jaworski kommt der religiösen Erfahrung grundlegende Bedeutung zu. Sie ist nämlich ihr erkenntnistheoretisches Fundament. Die Überzeugung, dass sich diese Erfahrung nicht nur von anderen, nämlich von der metaphysischen, moralischen oder auch künstlerischen unterscheidet, sondern sich auch nicht auf diese zurückführen lässt, könnte den Schluss nahe legen, dass Religionsphilosophie ein eigenartiger Überbau ist, der über dem Phänomen der Religiosität steht und sich von anderen philosophischen Grunddisziplinen (Metaphysik und Erkenntnistheorie) wesentlich unterscheidet. Mit seinem Konzept der religiösen Erfahrung knüpft Kardinal Jaworski sowohl an den aristotelischen Begriff „Empeiria“ an als auch an das neuzeitliche Verständnis dieses Begriffs von Erfahrung, der phänomenologisch interpretiert wird. Hier wird vielleicht etwas voreilig religiöses Erleben mit Erfahrung als unmittelbarem Erkennen von etwas identifiziert. Religiöse Erfahrung sollte daher eher als nicht thematisierter Bezugspunkt zum „Heiligen“ (Sacrum) interpretiert werden. Es ist also die Religiosität selbst, einschließlich des religiösen Erlebnisses, vor dem die Religionsphilosophie als ihrem Ausgangspunkt Halt macht.