

Łukasz Perlikowski

Faculty of Political Sciences and International Studies
Nicolaus Copernicus University, Torun, Poland

R. Dworkin, *Religion without God*, Harvard University Press,
Cambridge Massachusetts and London England 2013, ss. 180.

17/2014

Political Dialogues

*Jaką religię wyznaje? – żadną z tych
Które mi wymieniasz. –
A dlaczegóż to żadną?
Z powodów religijnych*¹

Powyższy fragment autorstwa Fryderyka Schillera skłania nas do pytania o zakres religijności. Nie godzi się za religię uznawać dowolne stanowisko, które charakter religijny sobie uzurpuje, nierzadko kryjąc za jego pomocą sprawy od życia duchowego odległe. Z drugiej jednak strony nie sposób narzucić jednoznacznej definicji religii i przez jej pryzmat oglądać duchową aktywność człowieka. Ponadto religia *volens nolens* jest ze swej istoty sprawą publiczną; jej znaczenie nie podlega kwestionowaniu nawet przez stanowiska, które są jej zgoła nieprzychylnie. Religia była i jest ważnym problemem na gruncie filozoficzno-politycznym.

Zbadania tego problemu podjął się Ronald Dworkin w swojej najnowszej książce pod tytułem *Religion without God*². Jej treść wiąże się z wykładami

Einsteinowskimi, które autor wygłaszał w roku 2011³. Książka składa się z czterech części zatytułowanych kolejno: *Religious Atheism?*; *The Universe*; *Religious Freedom*; *Death and Immortality*. Jest to ostatnia publikacja autora, który zmarł 13 lutego 2013 roku, ledwo co rozpoczynając swój projekt dotyczący badań nad dyskursem religijnym odseparowanym od kategorii Absolutu, o czym informuje nas wydawca w słowie wstępnym.

Gwoli uściślenia znaczenia głównego pojęcia Dworkin już na początku pisze jak należy je pojmować w kontekście jego rozważań: „Religia stanowi głęboki, wyróżniony i rozległy obraz świata: utrzymuje, że pewna inherentna, obiektywna wartość przenika wszystko, że wszechświat i jego stworzenia budzą nabożną cześć, że ludzkie życie ma cel, a wszechświat porządek”⁴. Autor *Taking Rights Seriously* doświadczenie religijne wiąże ze sprawami bardzo rozległymi. Pisze on o pięknie, w którego zdolność recypo-

1 Za: Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *The New Rhetoric. A Treatise on Argumentation*, University of Notre Dame Press, Notre Dame Indiana, 1969, s. 442.

2 R. Dworkin, *Religion without God*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts and London England 2013, ss. 180.; polskie wydanie:

Idem, *Religia bez Boga*, przeł. Bogdan Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2014 ss. 146.

3 Ronald Dworkin w dniach 12 – 14 grudnia 2011 na Uniwersytecie w Bernie w Szwajcarii wygłosił trzy wykład w ramach Einstein Lectures: *Einstein’s Worship, Faith and Physics, Religion without God*; które można obejrzeć pod adresem: <https://cast.switch.ch/vod/channels/1gcfvlebil>

4 R. Dworkin, *op. cit.*, s 1.

wania wyposażony jest każdy człowiek. Wiąże się ona z pewnym szczególnym oglądem uniwersum – uświadamiamy sobie złożoność wszechświata i jego misterną konstrukcję i ta świadomość wzbudza w nas szczególną postawę, którą należy kojarzyć z podziwem; z niewyraźnym i niewymagającym uzasadnień wrażeniem. Piękno wszechświata opiera się na czymś, co skupia w sobie wszystkiego jego elementy. Fizycy, którzy wierzą w to piękno, mówią również o swego rodzaju jedności, czego efektem są marzenia o teorii finalnej (*dream of final theory*), której poszukiwania opisuje między innymi Steven Weinberg⁵. Nasze wrażenia estetyczne wynikają z poznania swoistego ładu, poszczególnych konstrukcji. Należy do nich między innymi symetria, co do której nie potrafimy właściwie uzasadnić, dlaczego konstytuuje ona piękno. Dostrzeżenie przez nas symetrii w rozległych przestrzeniach uniwersum wywołuje pewną relację człowieka do wszechświata, której to relacji nie sposób wyjaśnić inaczej niż pewnym głębokim przekonaniem. Wszelka eksplanacyjna droga ma swój kres – przekonuje Dworkin i dowodzi tego na następującym przykładzie: „Kiedy ktoś mnie pyta, dlaczego lubię migdały, mogę sensownie odpowiedzieć: „bo lubię”. Nie zaprzeczę, że gdzieś można szukać dalszej odpowiedzi – może w genetyce lub psychologii – choć nie mam pojęcia jak miałyby ona wyglądać. Nie jest to jednak rodzaj odpowiedzi, jakiej się ode mnie oczekuje: pytający spodziewa się określenia motywacji, ja tymczasem nie mam w tej dziedzinie nic do powiedzenia. Nie umiem wyjaśnić nawet, dlaczego nie mam. Wyjaśnianie motywacji gdzieś się kończy i dla mnie kończy się właśnie tu. Fizyka wszakże uchodzi za kres wszelkiej eksplanacyjnej

drogi. Jeśli nie ma tam wyjaśnienia narodzin ani historii wszechświata, to nie ma takiego wyjaśnienia nigdzie”⁶. Można się w pełni zgodzić z tym subiektywnym, tudzież indywidualnym podejściem. Jak jednak przełożyć je na sprawy publiczne? Autor *Justice for Hedgehogs* oponuje przed zwykłym włączeniem wolności religijnej do katalogu praw człowieka; argumentuje natomiast na rzecz włączenia wolności religijnej w dyskurs prawny: „Ponadto wolność religijną niemal powszechnie zalicza się do praw człowieka, zamiast uznać ją za zwykłą konstrukcję prawną; polityczne argumenty o potrzebie zapewnienia pokoju nie uzasadniają zakwalifikowania tej wolności do podstawowych praw. [...] Nasze obecne pytanie musi więc brzmieć: czy potrafimy zidentyfikować jakiś szczególny interes ludzi w wierze w boga, interes, jakiego by nie mieli, gdyby jak Einstein i miliony innych przypisali się do religii bez boga?”⁷ W jakich zatem sprawach uzasadnienia przy pomocy treści religijnych (w powyższym rozumieniu) mogą mieć zastosowanie? To wydaje się być esencją problemu, który Dworkin próbuje dotknąć. Píše on, że przykładem w którym religijne przekonania mają znaczenie – religijne w rozumieniu kulturowania wartości przenikającej wszechświat – jest sprawa regulowania służby wojskowej. Pacyfiści powinni być zatem zwolnieni ze służby wojskowej na podstawie swojego przekonania co do wartości ludzkiego życia i niemoralności czynów polegających na unicestwianiu żywych istot. Dla kontrastu autor wskazuje, iż uzasadnienie religijne nie ma mocy w odniesieniu do spraw, w których „wartość przenikająca wszechświat” nie odciska tak znaczącego piętna na doczesności. Przykładem jest

5 *Ibidem*, s. 61.

6 *Ibidem*, s. 79.

7 *Ibidem*, s. 111–112.

tutaj kwestia fiskalna, a zatem odmowa spełniania obowiązku podatkowego, nawet jako przejaw obywatelskiego nieposłuszeństwa nie może być rozumiana jako przejaw praktyki religijnej lub jako efekt przekonań religijnych.

Idźmy jednak dalej za tokiem myślowym amerykańskiego filozofa. Jaki jest zakres praktyk religijnych, które mogą być udziałem wyznawców? Gdzie jest granica wolności do praktykowania religii? „Pierwsza Poprawka – zauważa Dworkin – zawiera dwie klauzule „religijne”: jedna zabrania rządowi naruszania „swobody praktykowania” religii, druga nie pozwala mu wprowadzać religii” – to znaczy zapewniać jakiejś religii szczególnych oficjalnych preferencji ani szczególnej ochrony. Prawnicy twierdzą, że pierwsza z tych klauzul często wchodzi w konflikt z drugą⁸. Klauzulą, którą ma zapewniać nam swobodę wyznania jest zasada etycznej niezależności, jednakże pojawia się w tym miejscu wątpliwość: „[...] czy ogólne prawo do etycznej niezależności zapewnia nam ochronę, której, jak stwierdzamy po namyśle, potrzebujemy?”⁹.

Dworkin zgodnie ze swoim stylem rozpatrywania prawa z perspektyw *hard cases* swoje rozważania osnuwa wokół przykładu używania halucynogennego grzyba o nazwie pejotl do celów praktyk religijnych wśród wyznawców wierzeń rdzennych Indian. „Jeśli zanegujemy prawo specjalne do swobodnego praktykowania religii i oprzemy się tylko na ogólnym prawie do etycznej niezależności, to religie mogą zostać zmuszone do ograniczenia swoich praktyk w taki sposób, by przestrzegały one racjonalnych, niedyskryminacyjnych przepisów, które przejawiają taką samą troskę o nie jak

o inne podmioty. [...] jeśli jednak, jak w przykładzie z pejotlem zwolnienie narazi ludzi na poważne ryzyko, któremu prawo ma przeciwdziałać, to odmowa zwolnienia nie neguje jednakowej troski”¹⁰. Religia jest zatem zbyt silnym elementem życia, by stanowić li tylko składową szerszej kategorii, jaką jest etyczna niezależność. Ponadto, praktyki związane z wyznaniem, z wiarą w jedność wartości, która splata ze sobą całe uniwersum nie powinny być skrepowane. Do jakiego jednak stopnia jest to słuszne?

Zauważmy dokładnie jaki jest kontekst tego problemu. Z jednej strony mamy świat metafizyczny, świat przekonań, czy też ściślej ponadnaturalny, nadprzyrodzony świat obiektów naszego wyznania. Praktykowanie religii dotyczy niewątpliwie tej sfery. Z drugiej jednak strony praktyka ta odbywa się w świecie doczesnym, gdzie najwyższą instancją nie jest autorytet bóstwa czy też innego elementu o proveniencji nadprzyrodzonej, lecz jest nią władza państwowa, która gwarantuje obowiązywanie określonego prawa. By sięgnąć *clou* problemu, wróćmy do sprawy pejotlu i dylematu dotyczącego wyboru między zasadą etycznej niezależności a zasadą wolności religijnej: „To ogólne prawo nie chroni religijnego stosowania zakazanych halucynogenów, jeśli stosowanie to grozi powszechną szkodą dla wspólnoty. Zatem ruch Kongresu rewidujący wyrok SN wyrażał w rzeczywistości pogląd, że religia wymaga więcej ochrony, niż oferuje ogólna etyczna niezależność. Kongres zadeklarował, że nie dopuszcza żadnej regulacji ingerującej w praktyki religijne, jakkolwiek niewinny i niedyskryminujący miałyby ona cel, chyba, że zachodzi „nieodparta”, nie zaś po prostu zwykła potrzeba regulacji – czyli gdy

8 *Ibidem*, s. 125.

9 *Ibidem*, s. 133.

10 *Ibidem*, s. 136–137.

regulacja taka jest niezbędna do zapobieżenia jakiemuś nagłemu wypadkowi lub poważnemu zagrożeniu”¹¹. Widzimy zatem jasno, co jest spójnikiem dwóch światów i co przeważa szalę decyzji. Jest to kwestia bezpieczeństwa. Obszar praktykowania religii jest na tyle wolny, na ile nie zagraża on bytowi politycznemu jakim jest państwo. „Poważne zagrożenie”, „nagły wypadek” – czyż te terminy nie przywodzą nam na myśl Szmittiańskiego *stanu wyjątkowego*? Widzimy zatem, że kwestia religii, pojmowanej nawet w tak specyficzny sposób, jak robi to Dworkin, nieuchronnie wiedzie nas ku pytaniom o suwerenność, o polityczność, o decyzję. To bezpieczeństwo jest realnym polem rozgrywki politycznej, i to ono sprawia, że religia staje się kwestią problematyczną. Albowiem wyznanie, moje przekonanie o jedności wartości przenikających kosmos stanowi instancję konkurencyjną do suwerennej władzy państwowej.

Wydaje się, iż to jest sedno problemu, który amerykański filozof naszkicował, lecz którego nie było mu dane rozwiązać. Autor natomiast sygnalizuje pewną nadzieję, nadzieję na swego rodzaju porozumienie: „Przez większość historii impuls ten [impuls religijny] generował dwa rodzaje przekonań: wiarę w inteligentną siłę nadprzyrodzoną – boga – i zespół głębokich etycznych i moralnych przekonań. Te dwa rodzaje wiary są wprawdzie skutkiem bardziej fundamentalnej postawy, ale pozostają od siebie niezależne. Przeto ateści mogą uznawać teistów za pełnoprawnych partnerów w ich najgłębszych religijnych ambicjach. Teści mogą dojść do wniosku, że ateści mają to samo, co oni podłoże moralnych i politycznych przekonań”¹². Zwraca on więc uwagę na etyczny walor

religii na jej potencjał tkwiący w tym, iż dotyczy ona każdego. Jak wskazywał bowiem w swych wcześniejszych pracach, zewnętrzny sceptycyzm jest mitem. Podawanie danych tez w wątpliwość, tak jak ateizm poddaje w wątpliwość tezy religijne, zawsze jest praktyką czynioną już wewnątrz tego dyskursu. Jest to wątpliwość wysuwana – powiemy za Schillerem „z powodów religijnych”.

11 *Ibidem*, s. 135.

12 *Ibidem*, s. 146–147.