

Słowa kluczowe: sekularyzacja, etyka, religia, wolność, José Luis López Aranguren

Keywords: secularization, ethics, religion, freedom, José Luis López Aranguren

ks. Jarosław Charchuła SJ

ks. Jarosław Charchuła SJ

AKADEMIA IGNATIANUM W KRAKOWIE

WYDZIAŁ PEDAGOGICZNY

ORCID: 0000-0002-8470-7374

ETYKA „OTWARTA” NA RELIGIĘ. KRYTYKA ZAŁOŻEŃ TEORII SEKULARYZACJI OPARTEJ NA KONCEPCJI JOSÉ LUIS LÓPEZ ARANGURENA

WSTĘP

Szybko postępujący proces globalizacji pociąga za sobą daleko idące zmiany w różnych wymiarach życia społecznego. Dotykają one zarówno poszczególnych osób, jak również całych grup. Dynamicznie rozwijająca się informatyzacja ułatwia komunikację i przyczynia się do zmniejszenia jej anonimowości. Rozwojowi temu towarzyszy – w skali wcześniej niespotykanej – także przyrost wiedzy. Kolejne rewolucje naukowe nie pozostają też bez wpływu na dynamikę zachodzących procesów społecznych (Kuhn, 2009). Zwiększające się znaczenie wiedzy w opisie otaczającej rzeczywistości jest przez niektórych badaczy odczytywane jako pożąda-

ny proces „odczarowania świata” (Weber, 2006, s. 183). Są wśród nich i tacy, którzy postępującą racjonalizację interpretują jako główne źródło procesu sekularyzacji (Zielińska, 2009).

O ile wśród badaczy zdarzają się różnice co do opisu samych przyczyn procesu sekularyzacji, o tyle jednak interpretacja jego istoty pozostaje podobna. W znacznej mierze odpowiada opisowi przedstawionemu przez Bergera: „Przez proces sekularyzacji rozumiemy proces, dzięki któremu sektory społeczeństwa i kultury wyzwalają się spod dominacji instytucji i symboli religijnych” (Berger, 2005, s. 150). Oprócz wymiaru zbiorowego tego procesu autor zwraca także uwagę na jego wymiar indywidualny i pisze: „Tak jak istnieje sekularyzacja społeczeństwa i kultury, istnieje sekularyzacja świadomości. Mówiąc zwyczajnie oznacza to, że współczesny Zachód produkuje coraz więcej jednostek patrzących na świat i na swoje własne życie bez dobrodziejstwa interpretacji religijnej” (tamże). Jak podkreślają badacze, proces ten przyczynił się do osłabienia znaczenia autorytetu w indywidualnych decyzjach jednostki (Golka, 2012), a w dalszej konsekwencji doprowadził również do oddzielania moralności od hierarchii wartości religijnych (Kutyło, 2012). Zachodzące zmiany Janusz Mariański opisuje w sposób nie pozostawiający wątpliwości: „Zwolennicy sekularyzacji [...] stoją na stanowisku, że można zbudować ludzkie społeczeństwo bez zobowiązań etycznych o charakterze uniwersalnym, że można zastąpić moralność socjotechniką, że jest możliwy postęp bez stałych wartości moralnych, bez obiektywnej prawdy i wszelkiej Transcendencji. [...] Wraz z sekularyzacją dokonuje się powolny zmierzch sacrum. Normy moralne tracą nie tylko swój teologiczny rodowód, ale i nienaruszalny charakter normatywny” (Mariański, 2014, s. 107).

Bez względu na różnice wśród badaczy co do interpretacji zakresu i dynamiki procesu sekularyzacji, w kontekście głównego tematu rozważań, należy poddać analizie przede wszystkim kwestie odseparowania etycznych ocen ludzkich działań od inspiracji o charakterze religijnym. Prowadzone w tej kwestii rozważania oparte będą na koncepcji, jaką wypracował hiszpański myśliciel José Luis López Aranguren (1909–1996). Postuluje on konieczność „otwarcia” etyki na religię, aby nie zredukować tej pierwszej jedynie do altruistycznych motywacji konkretnych jednostek. Przez ukazanie głównych założeń jego stanowiska w tej kwestii podane zostaną argumenty na rzecz przeciwników sekularyzacji, którzy słusznie zarzucają redukcjonizm propagatorom budowania systemu ocen moralnych bez odniesienia do hierarchii wartości religijnych.

Ten wybitny badacz życia społecznego, którego działalność naukowa przypada na wiek XX, stworzył koncepcję, która wykazuje znamiona podejścia multidyscyplinarnego. Mimo upływu czasu stworzona przez niego teoria nie traci na

aktualności a wydaje się wręcz, że obecnie zagadnienia te nabierają jeszcze większego znaczenia. Czasy, w których żył, obfitowały w ważne wydarzenia, zarówno w perspektywie samej Hiszpanii, jak i Kościoła powszechnego (Blazquez, 1994). Wszystko to odcisnęło swój ślad na jego poglądach, przyczyniło się także zapewne do tego, że proponowana przez niego koncepcja ma istotny walor praktyczny (Bonete, 1989). Aranguren – mimo tego, że w Europie Zachodniej jak również Stanach Zjednoczonych Ameryki jest dobrze znany – w Polsce, niestety, wciąż nie cieszy się zasłużoną sławą. Jego dzieła (choć tłumaczone na liczne języki) w Polsce nie doczekały się jak dotąd przekładu. W związku z tym, jeszcze bardziej uzasadnione wydaje się przybliżenie poglądów tego hiszpańskiego myśliciela. Niestety, całościowe ich przedstawienie wykracza poza możliwości niniejszego opracowania. W przedstawionych rozważaniach ograniczymy się więc do analizy najważniejszych i najbardziej charakterystycznych założeń jego koncepcji¹. Wychodząc od założeń leżących u podstaw antropologii przyjmowanej przez Arangurena, ukazane zostanie znaczenie wolności, której hiszpański myśliciel przypisywał szczególnie miejsce w całej swojej koncepcji. W tym kontekście przybliżona zostanie również kwestia doświadczenia religijnego, które było dla niego istotnym przejawem realizacji ludzkiej wolności.

OGÓLNE ZAŁOŻENIA TEORII JOSÉ LUIS LÓPEZ ARANGURENA

Zdaniem Arangurena, człowiek tworzy kulturę i jednocześnie – do pewnego stopnia – jest jej dziełem. Rozwój życia społecznego w różnych jego wymiarach jest dowodem rozwoju człowieka i jego poszukiwań prawdy i sensu (Aranguren, 1994a). Proces ten dokonuje się w wymiarze wspólnotowym, ale dotyka również najgłębszych pokładów ludzkiej egzystencji. Proces poznania świata – tak wymiarze biologicznym jak również społecznym – prowadzi człowieka do potwierdzenia swojej wyjątkowości i niepowtarzalności. Ten obraz samego siebie, byłby dla człowieka niepełny i zdeformowany, zdaniem Arangurena, gdyby nie miał odniesienia do wartości religijnych (tamże). Te poszukiwania są też naturalnym wyrazem dążenia człowieka ku transcendencji (tamże). Tęsknota człowieka za rzeczywistością nieprzemijającą – za Absolutem – nie pozostaje na przestrzeni wieków bez odpo-

¹ Aranguren jest autorem licznych publikacji, z których żadna nie została jeszcze przetłumaczona na język polski. Dlatego z konieczności materiałem źródłowym będą prace wydane w języku hiszpańskim. Szczególne miejsce będzie tu zajmował sześciotomowy zbiór dzieł zebranych, który jest najpełniejszym i najlepiej opracowanym wydaniem dorobku naukowego tego autora. W związku z tym, kluczowe sformułowania – pojawiające się w toku analiz – będą, oprócz polskiej propozycji tłumaczenia, miały też w nawiasach sformułowania w języku oryginalnym.

wiedzi, ale zawsze dzieje się to w konkretnych okolicznościach historycznych i społecznych. Taka jest bowiem specyfika ludzkiego życia i w taki też sposób człowiek poznaje prawdy religijne (Zdybicka, 1993).

Temu wyzwaniu Aranguren był wierny przez całe swoje naukowe życie. Starał się, z jednej strony, poznawać otaczający go świat – odkrywać rządzące nim prawa i zasady; z drugiej natomiast – był nie tylko biernym odbiorcą, ale także aktywnym uczestnikiem otaczającej go rzeczywistości (Ferrara, 2014). Przez swoją pracę, ale także przez swoje życie, starał się realizować ideał osoby, która działa w zgodzie ze swoim powołaniem i w ten sposób odkrywa znaki obecności Absolutu w konkretnych okolicznościach codziennego życia. Jego poglądy kształtowały jego życie – a jego życie mocno wpływało na jego poglądy. Był człowiekiem, który żył tym, co głosił, i głosił to, czym żył (Carpintero, 1967). Dlatego też chcąc lepiej i pełniej zrozumieć wypracowane przez niego koncepcje etyki i religii, warto w tym miejscu poświęcić nieco uwagi jego naukowej drodze i kontekstowi społecznemu, w jakim się ona kształtowała.

Aranguren żył i tworzył w XX w., który był okresem ważnych przemian, dlatego nie dziwi fakt, że w jego koncepcjach mocno odcisnęły się uwarunkowanie społeczno-religijne, w jakich się znajdował. Z jednej strony jego życie osadzone było między dwoma ważnymi wydarzeniami w Kościele powszechnym – Sobór Watykański I i Sobór Watykański II; z drugiej strony natomiast głębokie przemiany społeczno-kulturowe, jakie dotknęły w tym czasie Hiszpanię, także nie pozostały bez wpływu na jego poglądy. Deklarował się jako osoba wierząca, która szuka zrozumienia zasad rządzących światem relacji międzyludzkich (Fraijo, 1997). Oczywiście należy w tym miejscu wyraźnie podkreślić, że Aranguren w swoich koncepcjach daleki był od budowania państwa wyznaniowego, które miałoby kontrolę nad sferą publiczną (Diaz-Salazar, 2008). Był on zdecydowanym obrońcą wolności, jako przestrzeni koniecznej do życia i rozwoju – zarówno indywidualnego człowieka, jak i całych wspólnot (Martinez, 2012). Dlatego też tak mocno podkreślał znaczenie wolności w wymiarze społecznym i osobistym. Przestrzegwał jednocześnie przed zbyt wąskim i uproszczonym jej rozumieniem. Krytykował zdecydowanie utożsamianie wolności indywidualnej z różnymi formami egoizmu czy też hedonizmu (Aranguren, 1995). Stwierdzał wprost, że wolność indywidualna nie może być realizowana kosztem – czy wręcz w opozycji – do wolności, jaką ma społeczeństwo (tamże). Stał na stanowisku, że wolność indywidualna ma pewne zobowiązania społeczne – oczywiście nie chodzi, aby w związku z tym ograniczać czy kwestionować tę pierwszą, ale właściwie ją realizować. Można by – upraszczając nieco całą kwestię – stwierdzić nawet, że wolność w serze publicznej jest dla niego wyrazem dobrze realizowanej wolności indywidualnej.

W tym miejscu warto tylko podkreślić, że Aranguren w swojej koncepcji etyki bardzo mocno akcentuje indywidualną wolność człowieka, która – jego zdaniem – może uzyskać swoją pełnię jedynie na płaszczyźnie religijnej, w otwarciu na transcendencje (Aranguren, 1996a). Tylko bowiem w poszukiwaniu Absolutu człowiek jest w stanie przekroczyć siebie i przyjąć przemijalność rzeczywistości dostępnej przez zmysły (Aranguren, 1994a). Religia, zdaniem Arangurena, wprowadza człowieka w świat wartości, które są bardziej inspirujące niż inne, które jest on w stanie odkryć (Aranguren, 1996b). Dlatego też, należy zapewnić człowiekowi odpowiednią przestrzeń wolności, aby miał swobodę wchodzenia w doświadczenie religijne – co może umożliwić mu interioryzację i internalizację odkrywanych wartości (Aranguren, 1996a). Na tych założeniach hiszpański myśliciel, konstruuje swoją koncepcję właściwego modelu relacji między religią a etyką. Model ten zakłada komplementarność obu tych wymiarów życia ludzkiego, dlatego też postuluje ich wzajemne powiązanie na właściwych zasadach. Aranguren opowiada się w nim za przyjęciem zasady „otwartości” etyki na religię (*apertura de la ética a la religión*) (Aranguren, 1994b).

Aranguren, konstruując swój model relacji między etyką a religią, odwołuje się m.in. do oficjalnych dokumentów zawierających nauczanie Magisterium Kościoła w tej kwestii (Aranguren, 1994a; por. Blaza, 2006). Dlatego też nie tworzy modelu kompletnie nowego – to byłoby jego zdaniem niepotrzebne – ponieważ to, co wypracowało chrześcijaństwo – a szczególnie założenia etyki katolickiej – daje podstawę do właściwego ułożenia relacji między etyką a religią.

W swoich rozważaniach hiszpański myśliciel obszernie analizuje moralność przede wszystkim w dwóch aspektach – jako treść (*contenido*) i jako działanie (*actitud*) (Aranguren, 1994b). Pewną analogią mogą być tu inne sformułowania, których używa Aranguren – myślenie moralne (*moral pensada*) i życie moralne (*moral vivida*) (tamże).

Z pewnym uproszczeniem można stwierdzić, że w tych rozróżnieniach chodzi o wskazanie dwóch aspektów, które są kluczowe przy podejmowaniu kwestii etycznych w ujęciu Arangurena. Z jednej strony to wszystko, co uzasadnia normy moralne, a co znajduje się niejako „poza” człowiekiem. Z drugiej natomiast strony, uzasadnienie dla norm wypływające niejako „z” człowieka – jego konstrukcji i praw nim rządzących. Ten wymiar – w odniesieniu do konkretnego człowieka – ma przełożenie na kwestie bardziej praktyczne dotyczące jego działania. Oczywiście, oba te wymiary wzajemnie się przenikają i warunkują dlatego ich rozdzielenie jest możliwe tylko na płaszczyźnie teoretycznej – na potrzeby analizowanego tematu (Aszyk, 1998). W toku naszych dywagacji omówione zostaną te dwa istotne aspekty – a w ich kontekście ukazane inne kluczowe założenia, jakie odnajdujemy w koncepcji hiszpańskiego filozofa.

DOŚWIADCZENIE RELIGIJNE JAKO REALIZACJA LUDZKIEJ WOLNOŚCI

Aranguren w swojej działalności naukowej poświęcał wiele uwagi kwestiom wolności dlatego nie dziwi fakt, że przy omawianiu modelu właściwej relacji między etyką a religią, także podejmuje te kwestie. Zagadnienie to ma dla niego znaczenie kluczowe – ponieważ jest w samym centrum jego koncepcji. Kiedy zakwestionujemy wolność człowieka – i związane z nim prawo do samostanowienia – wówczas wszelkie inne kwestie przestają mieć znaczenie, są bowiem jakby zawieszane w próżni (Aranguren, 1997).

Kiedy zakwestionujemy – zdaniem Arangurena – prawo człowieka do wolności, wówczas podważamy osobowy charakter ludzkiej egzystencji, redukujemy go tylko do pasywnego wytworu środowiska biologicznego czy społecznego. Czynimy z niego – niejako – zwierciadło zewnętrznego świata bez możliwości pełnego indywidualnego rozwoju (Aranguren, 1996a). Pozbawiając człowieka prawa do wolności – zadaniem hiszpańskiego filozofa – tym samym odbieramy mu poczucie sensu i odpowiedzialności, które mogą być odkrywane tylko dzięki samodzielnym i wolnym decyzjom (Aranguren, 1994b). Aranguren podkreśla w tym kontekście także kwestie związane z ograniczeniami ludzkiego poznania (Aranguren, 1994a). Szczególnie jest to istotne przy kwestiach, które wymykają się naszemu poznaniu rozumowemu – do których intelekt ma dostęp częściowy – ponieważ pełne poznanie przerasta jego możliwości (Swieżawski, 1960). I nie chodzi w tym miejscu o sztuczne zawężanie granic poznania ludzkiego – ale o uznanie pewnych oczywistych praw i wynikających z nich ograniczeń (Krapiec, 1959). W przekonaniu hiszpańskiego myśliciela – prawdziwe rozpoznanie ograniczeń jest potwierdzeniem potencjału, jaki tkwi w człowieku. Co więcej, nie oznacza to, że w wyniku przyjętych ograniczeń człowiek pomniejsza swoją wartość i znaczenie. Wprost przeciwnie – rozpoznanie i przyjęcie pewnych naturalnych ograniczeń – jest dla człowieka okazją do podkreślenia swojej wyjątkowości. To dostrzeżenie własnych ograniczeń jest jednocześnie stwierdzeniem swojej zależności od Absolutu i tym samym potwierdzeniem ludzkiej godności (Aranguren, 1995). Według Arangurena, doświadczenie tej tajemnicy, jest dla człowieka doświadczeniem fundamentalnym, które zmienia wszystko w jego sposobie myślenia i życia. Z jednej strony, jest to coś niepojętego i niewypowiedzianego, co wymyka się poznaniu ludzkiemu (Zubiri, 1999). Z drugiej natomiast, jest to pewna tajemnica, która fascynuje i inspiruje – nie pozwala przejść obojętnie (Gomez, 2007). Nie ma znaczenia – zdaniem Arangurena – czy ktoś deklaruje się jako wierzący, czy jako niewierzący – tak czy inaczej zawsze musi zmierzyć się z tą tajemnicą w swoim życiu (Aranguren, 1994a).

Według Arangurena pominięcie tej prawdy skazuje człowieka, zawsze – co hiszpański myśliciel podkreśla z całym przekonaniem – na niepełne i nieprawdziwe

poznanie siebie (Aranguren, 1997). Pomijając odniesienie do hierarchii wartości, która stanowi podstawę etyki chrześcijańskiej, pozbawiamy się, zdaniem hiszpańskiego myśliciela, tego ideału człowieczeństwa, który powinien być punktem odniesienia i pomocą w zrozumieniu sensu ludzkiego życia (Bonete, 1989). Zdaniem Arangurena, tajemnica Absolutu – z którą tak czy inaczej mierzy się każdy człowiek – jest kluczowym argumentem przemawiającym za koniecznością otwarcia etyki na religię. Tylko taki model ich wzajemnych relacji może zapobiec redukcyjnej interpretacji, którejs z wymienionych przestrzeni ludzkiego życia. Etyka otwarta na religię zyskuje bowiem obiektywny fundament, który może uchronić ją przed popadnięciem w subiektywizm czy też relatywizm (Aranguren, 1994b). Brak otwarcia etyki na religię powoduje także – jak stwierdza Aranguren – że jedynym punktem odniesienia dla założeń etycznych staje się wówczas ludzkie doświadczenie – jakkolwiek złożone i bogate – to nigdy nie oddające w pełni bogactwa ludzkich motywacji. Bez odniesienia do Absolutu, człowiek traci odpowiednią perspektywę i wikła się w wiele różnych – często, niestety, sprzecznych ze sobą – doświadczeń, które stają się dla niego jedynym kryterium oceny własnych działań (Cortina, 2002). Bez uwzględnienia Absolutu, jako najwyższego autorytetu moralnego, konstruowane systemy etyczne – nawet te najbardziej złożone i przemyślane – zawsze będą skazane na trudne do rozstrzygnięcia wewnętrzne sprzeczności i dylematy (Aranguren, 1994a).

Postulowany przez Arangurena model „otwartości” etyki na religię uwzględnia ich wzajemne odniesienia i autonomię każdej z nich. Religia bez moralności byłaby tylko pewną zewnętrzną wiernością określonym nakazom. Natomiast etyka bez religii stałaby się – mniej lub bardziej złożonym – systemem pożądaných lub niepożądaných działań ludzkich. Dzięki otwarciu na religię etyka zyskała także większe uzasadnienie dla siebie (Balthasar, 1998). W katolicyzmie – jak pisze Aranguren – normy moralne nie są tylko propozycją czy sugestią, ale koniecznością wynikającą z ukierunkowania człowieka na dobro, którego pełnią jest wyłącznie sam Absolut (Fraijo, 1997).

Hiszpański myśliciel zwraca w tym kontekście także uwagę na jeszcze inną kwestię. Jego zdaniem każdy człowiek – bez względu jak dalece uważa się za osobę niewierzącą – gdzieś głęboko w sobie nosi pewien rodzaj wrażliwości na to, co nieprzemijalne i wieczne – po prostu na transcendencję (Cifuentes, 2005). Co więcej, nie zawsze musi być tego świadomy. Przyjmując założenie, że każdy człowiek nosi w sobie jakiś rodzaj otwartości na Absolut, Aranguren stwierdza jednocześnie, że dla każdego przesłanie, które odnajdujemy w założeniach etyki chrześcijańskiej, jest na tyle uniwersalne, że bez względu na kontekst kulturowy jest zrozumiałe (Aranguren, 1997). Inna sprawa, czy ktoś się z nim zgadza, czy nie – ale istota przesłania jest czytelna. Dekalog, który możemy uznać za główne źródło prawa moralne-

go, jest sformułowany w sposób na tyle ogólny a jednocześnie konkretny, że może być właściwie odczytany przez ludzi różnych kultur i okresów (Strzeszewski, 1994). W ten sposób dochodzimy do kolejnego argumentu, który, zdaniem Arangurena, przemawia za tym, aby etyka była otwarta na religię – a mianowicie uniwersalności języka, jakim posługuje się ta ostatnia. Hiszpański myśliciel przekonuje bowiem, że język religijny niesie w sobie ogromny potencjał uniwersalności, który może wykorzystywać etyka, jeżeli właściwie otworzy się na niego (Aranguren, 1994a).

Aranguren w swojej koncepcji przyjmuje, że dzięki swojej wolnej i rozumnej naturze człowiek jest w stanie wejść w relację z Absolutem. Potrafi odkryć go w swoim życiu – a co istotniejsze – jest w stanie podjąć refleksję nad tym doświadczeniem (Aranguren, 1994a). Oczywiście wolność – jak podkreśla to Aranguren – nie może oznaczać samowoli. Wolności co do decyzji – nie oznacza bowiem wolności w kwestii rozpoznanej prawdy. Wolność może się realizować co prawda poprzez odkrywanie prawdy – ale nie jest jej wyznacznikiem. Dla Aranguren kwestia stałego powiązania prawdy i wolności jest kolejnym argumentem przemawiającym za słuszością proponowanego przez niego modelu relacji między etyką i religią, w którym cechą charakterystyczną jest otwartość tej pierwszej na drugą (Aranguren, 1994b). Zdaniem hiszpańskiego myśliciela bowiem, dzięki temu powiązaniu kwestii dotyczących prawdy i wolności zyskujemy pewien rodzaj uniwersalizmu, charakterystyczny tylko dla doświadczenia religijnego.

ANTROPOLOGICZNE PRZESŁANKI MODELU „OTWARTOŚCI” ETYKI NA RELIGIĘ

Przestawiając rozważania Arangurena dotyczące kwestii prawdy i wolności, konieczne jest, by odnieść się również do jego założeń dotyczących antropologii. Niektóre z nich zostały już przywołane – w kontekście innych poruszanych kwestii – jednak uzasadnione wydaje się omówienie jeszcze kilku kluczowych zagadnień. Hiszpański myśliciel, analizując przemiany społeczne – w tym głównie związane z moralnością i religią – dochodzi do wielu cennych wniosków. Z jednej strony dostrzega, jak wielka może być determinacja ludzka w realizacji wyznaczonych celów, kiedy człowiek jest gotowy do wielkich poświęceń i wyrzeczeń w imię osiągnięcia zaplanowanych rezultatów. Z drugiej jednak strony, Aranguren dostrzega, jak bardzo w pluralistycznym świecie człowiek bywa zagubiony – ze względu na wielość propozycji jakich dostarcza mu kultura (Aranguren, 1996b). Dochodzi więc do wniosku, że głównym problemem nie jest motywacja do działania, ale właściwe ukierunkowanie tego działania. Współczesny człowiek – zdaniem hiszpańskie-

go myśliciela – musi bowiem z wielu propozycji wartości, jakie są w jego zasięgu, rozpoznać i wybrać te, które są prawdziwe i pożyteczne dla niego (Bonete, 1989). Paradoxem dzisiejszych czasów są – zdaniem Arangurena – nie tyle ograniczenia wolności, ile jej „nadmiar”, który może zostać źle wykorzystany i doprowadzić, że wolność stanie się celem samym w sobie (Aranguren, 1996a).

Ważnym zagadnieniem, które w tym kontekście należy poruszyć, jest kwestia związana z ludzkim cierpieniem. Zdaniem Arangurena, cierpienie ludzkie może mieć wielorakie formy. Nie ma jednak możliwości, aby w tym miejscu zbyt obszernie analizować to zagadnienie, dlatego też ze względu na temat naszych rozważań podniesione zostaną tu dwa kluczowe aspekty – a mianowicie kwestia bólu, obecna na różne sposoby w ludzkim życiu, i zagadnienie śmierci jako końca ziemskiego życia (Aranguren, 1996b). Analizowanie tych zagadnień wspólnie w tym miejscu jest o tyle uzasadnione, że odnoszą się one do pewnych sytuacji granicznych, które mogą motywować człowieka do podobnych działań jako sposobu radzenia sobie z nimi. Warto zwrócić uwagę w tym kontekście na to, co podkreśla hiszpański myśliciel, że te dwie kwestie wymykają się ludzkiemu poznaniu. Co więcej, sama ich analiza nie jest kluczowa dla ludzkiego życia, ale według Arangurena, zarówno w przypadku doświadczenia bólu, jak i świadomości nieuchronnej śmierci, kluczowe nie jest zrozumienie ich mechanizmu działania, ale przede wszystkim takie ich zinterpretowanie, które pozwoli nadać im sens (Aranguren, 1995).

Zadaniem hiszpańskiego myśliciela, uzasadnienie, jakie daje etyka w odniesieniu do omawianych kwestii, jest niewystarczające. Bez otwarcia na religię – etyka będzie się wikać w bardzo złożone spekulacje – jednak nie będzie w stanie znaleźć wystarczającego uzasadnienia, które pozwoli nadać sens tym doświadczeniom (Fraijo, 1997). Według Arangurena, tylko religia może pomóc w „zrozumieniu” sensu cierpieniu, szczególnie ciernienia niewinnych (Bonete, 1989). Podobnie jest też, jeżeli chodzi o nieuchronność śmierci – perspektywa ta może zostać przez człowieka łatwiej przyjęta, jeśli odkryje w niej sens. W obu tych przypadkach sama etyka jest bezradna, dochodzi bowiem do pewnego punktu, którego przekroczyć nie jest w stanie (Aranguren, 1994b). Tylko bowiem dzięki religii możliwe jest przekroczenie przez nią tych naturalnych ograniczeń (Bonete, 1989). Sens, związany z bólem czy nieuchronnością śmierci, może się bowiem pojawić – nie tyle przy rozumowych dywagacjach na ten temat, ile przez doświadczenie osobowego Boga (Aranguren, 1994a). Dlatego też Aranguren zwraca uwagę, że w tym kontekście o wiele cenniejsze jest milczenie i kontemplacja niż najbardziej wyszukane słowa. W ten sposób hiszpański myśliciel kolejny raz uzasadnia konieczność otwarcia etyki na religię.

Na zakończenie rozważań warto dokonać pewnego podsumowania, aby jeszcze mocniej wybrzmiały najważniejsze kwestie, pojawiające się w trakcie analiz. Zasadne wydaje się również w tym miejscu ponowne odniesienie do postawionych we wstępie problemów badawczych. Będzie to miało charakter porządkujący całość rozważań, a także stanowiło ich wyraźne uwieńczenie. W kontekście przedstawionych rozważań widać, że koncepcja relacji między religią a etyką – postulowana przez Arangurena – stanowi wartościową propozycję, ponieważ – jak to zostało przedstawione w artykule – adekwatnie opisuje specyfikę relacji zachodzących między etyką a religią, tym samym podważając najistotniejsze założenia teorii sekularyzacji. Zgodnie z przedstawionymi analizami należy stwierdzić, że zagadnienia religijne i etyczne dotyczą kwestii, które wzajemnie się warunkują. Jak udowadnia Aranguren, kwestionowanie – w założeniach antropologicznych – braku odniesienia człowieka do Absolutu stanowi zafałszowanie jego prawdziwego obrazu. Taki opis osoby – zdaniem hiszpańskiego myśliciela – może prowadzić do konstruowania fałszywych wniosków na polu etyki.

W świetle przedstawionych rozważań ukazane zostało, że Aranguren podaje liczne argumenty na potwierdzenie tego, że etyka przy konstruowaniu swoich założeń powinna uwzględniać całościową wizję człowieka, a więc także jego odniesienie do Absolutu. W związku z tym uzasadnione jest, według hiszpańskiego myśliciela, aby etyka była „otwarta” na argumentację religijną. Bez takiej otwartości etyka skazuje się bowiem na niepełną interpretację motywacji i działań ludzkich. Analiza tych kwestii – bez odniesienia do Boga – nie będzie miała wystarczająco solidnych podstaw, by uchronić się przed różnymi redukcjonizmami w tym względzie. To z kolei może łatwo doprowadzić do relatywizmu i podważania obiektywnych norm moralnych. Zdaniem Arangurena, aby temu zapobiec, etyka powinna być „otwarta” na religię.

Kolejnym istotnym argumentem, przemawiającym na korzyść modelu proponowanego przez Arangurena jest kwestia uniwersalności języka religijnego. Etyka, otwierając się na argumentację religijną, zyskuje – według Arangurena – znacznie większą uniwersalność swoich założeń. Hiszpański myśliciel jest przekonany, że ta otwartość etyki nie zagraża w niczym jej autonomii jako nauki. Może się natomiast przyczynić do większego upowszechnienia jej koncepcji. Na podstawie przedstawionych przez niego argumentów – które były przywołane w trakcie wywodu – trudno zakwestionować zasadność tej tezy. Dlatego też wypracowany przez niego model otwartości religii na etykę należy uznać za koncepcję w pełni uzasadnioną i adekwatnie opisującą specyfikę tej relacji.

Podsumowując przedstawione rozważania, warto jeszcze dodać, że dla Arangurena postulat otwartości etyki na religię wynika wprost z rozpoznania naturalnej specyfiki tak jednej, jak i drugiej przestrzeni ludzkiego życia. Nie chodzi więc tu, zdaniem hiszpańskiego myśliciela, o konstruowanie logicznych uzasadnień, które będą broniły postawionej tezy. Nie ma takiej potrzeby, a na pewno nie to jest główne źródło, z którego ten postulat wypływa. Dla Arangurena bowiem, postulat „otwartości” etyki na religię jest logiczną konsekwencją, właściwego rozpoznania przedmiotu etyki i metodologii, jaką się posługuje. Dzięki temu unika ona nieuzasadnionego jej nadużywania w odniesieniu do kwestii, które do niej nie należą. W ten sposób hiszpański myśliciel wskazuje na fakt, że promowany przez niego postulat nie jest sztucznym tworem teoretycznym, ale wypływa z adekwatnego rozpoznania ograniczeń, które ma etyka.

Warto także podkreślić, że dzięki otwarciu na religię, zdaniem Arangurena, etyka jest w stanie przekroczyć własne ograniczenia i otworzyć się na transcendencję. W wyniku tego otwarcia etyka zyskuje możliwość pełniejszego opisu działań ludzkich, ponieważ może uwzględniać doświadczenia relacji człowieka z Bogiem, które, według hiszpańskiego myśliciela, mają znaczenie fundamentalne dla całości ludzkiego życia i działania. Dlatego też przyjęcie prawdy o człowieku domaga się przyjęcia właściwego modelu relacji między religią a etyką, modelu który zakłada otwartość etyki wobec religii. Omawiana koncepcja jest niewątpliwie cennym wkładem w dyskusję na temat wzajemnych relacji między religią a etyką. Aranguren jest myślicielem odważnym i konsekwentnym, a jednocześnie także pełnym pokory wobec zagadnień, którymi się zajmuje. Nie było możliwości, by szerzej zaprezentować jego poglądy, ponieważ ograniczenia objętościowe pracy narzucają pewną uzasadnioną dyscyplinę prowadzonych analiz. Dlatego też niektóre z poruszanych kwestii wymagają dalszego opracowania i pogłębienia, co przyczyni się do szerszego upowszechnienia założeń omawianej koncepcji. Niniejsza praca, w pewnej mierze, stanowi także próbę realizacji tego ambitnego zadania.

Bibliografia:

- Aranguren, J. L. (1994a). *Filosofía y religión*. W: *Obras completas*. T. 1. Madrid: Trotta.
- Aranguren, J. L. (1994b). *Ética*. W: *Obras completas*. T. 2. Madrid: Trotta.
- Aranguren, J. L. (1995). *Ética y sociedad*. W: *Obras completas*. T. 3. Madrid: Trotta.
- Aranguren, J. L. (1996a). *Moral, sociología y política*. W: *Obras completas*. T. 4. Madrid: Trotta.
- Aranguren, J. L. (1996b). *Moral, sociología y política*. W: *Obras completas*. T. 5. Madrid: Trotta.

- Aranguren, J. L. (1997). Estudios literarios y autobiográficos. W: *Obras completas*. T. 6. Madrid: Trotta.
- Aszyk, P. (1998). *Konflikty moralne a etyka*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Balthasar, H. U. (1998). *Prawda jest symfoniczna. Aspekty chrześcijańskiego pluralizmu*. Tłumaczenie I. Bokwa. Poznań: W drodze.
- Berger, P. (2005). Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii. Tłumaczenie W. Kurdziel. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Blazquez, F. (1994). *José Luis L. Aranguren: medio siglo de la historia de España*. Madrid: Ethos.
- Blaza, M. (2006). Co to jest Kościół katolicki? *Przegląd Powszechny* (6), 25–39.
- Bonete, E. (1989). *Aranguren: la ética entre la religión y la política*. Madrid: Tecnos.
- Carpintero, H. (1967). *Cinco aventuras españolas*. Madrid: Revista de Occidente.
- Castillo, J. M. (2014). *La laicidad del Evangelio*. Bilbao: Desclée De Brouwer.
- Cifuentes, L. M. (2005). *¿Qué es el laicismo?* Madrid: Ediciones del Laberinto.
- Cortina, A. (2002). *Ética civil y religión*. Madrid: PPC.
- Díaz-Salazar, R. (2008). *España laica: ciudadanía plural y convivencia nacional*. Madrid: Espasa Calpe.
- Ferrara, A. (2014). La separación de religión y política en una Sociedad postsecular. W: D. Gamper (red.). *La fe en la ciudad secular. Laicidad y democracia* (s. 139–154). Madrid: Trotta.
- Fraijo, M. (1997). Del catolicismo al cristianismo. Reflexión sobre el itinerario religioso de José L. L. Aranguren. *Isegoría* (15), 157–179.
- Golka, M. (2012). *Cywilizacja współczesna i globalne problemy*. Warszawa: Wydawnictwo Oficyna Naukowa.
- Gomez, C. J. (2007). *El enigma y el Misterio: una filosofía de la religión*. Madrid: Trotta.
- Krąpiec, M. A. (1959). *Realizm ludzkiego poznania*. Poznań: Pallotinum.
- Kuhn, T. (2009). *Struktura rewolucji naukowych*. Tłumaczenie H. Ostromęcka. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Kutyło, Ł. (2012). *Teorie socjologiczne a religia. Między sekularyzacją a desekularyzacją*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Mariański, J. (2014). *Moralność w kontekście społecznym*. Kraków: Wydawnictwo Nomos.
- Martinez, J. L. (2012). *Religión en público: debate con los liberales*. Madrid: Ediciones Encuentro-Universidad Pontificia de Comillas.
- Strzeszewski, Cz. (1994). *Katolicka Nauka Społeczna*. Lublin: RW KUL.
- Swieżawski, S. (1960). *Rozum i tajemnica*. Kraków: Znak.
- Weber, M. (2006). *Socjologia religii. Dzieła zebrane. Etyka gospodarcza religii świata*

- towych*. Tłumaczenie T. Zatorski, G. Sowiński, D. Motak. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Zdybicka, Z. (1993). *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. Lublin: TW KUL.
- Zielińska, K. (2009). *Spory wokół teorii sekularyzacji*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Zubiri, X. (1999). *El problema teologal del hombre: cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial.

ETHICS "OPEN" TO RELIGION. CRITICISMS OF THE THEORY OF SECULARIZATION BASED ON THE CONCEPT OF JOSÉ LUIS LÓPEZ ARANGUREN

SUMMARY

The article presents assumptions of the concept of "open" ethics to religion. It is a model of the relationship between ethics and religion developed by José Luis López Aranguren. The presented justification reveals the shortcomings of the theory of secularization. For Aranguren, the postulate of openness of ethics to religion is a logical consequence, a proper recognition of the subject of ethics and its methodology. In this way, the Spanish thinker justifies the fact that the postulate he promotes is not a theoretical construct but stems from an adequate recognition of the limits that ethics holds.

Article submitted: 04.03.2019; accepted: 02.04.2019.