

Anna Tomaszewska: Świecka wiara Johna Stuarta Milla

Lektura rozważań Milla na temat użyteczności religii, zwłaszcza chrześcijańskiej, prowadzi do wniosku, że nie istnieją zniewalające racje ku temu, by uznawać, iż człowiek wierzący w rzeczywistość nadprzyrodzoną będzie z punktu widzenia moralności o wiele lepszym człowiekiem niż religijny sceptyk bądź niewierzący. Funkcję motywującą moralnie wartościowe postępowanie, przypisywaną wierze w transcendentnego Boga, można by zatem przypisać także ideałowi o charakterze immanentnym, to znaczy takiemu, który odnosi się do świata doczesnego – pisze Anna Tomaszewska w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Mill. Liberalizm stosowany”.

Z biografii intelektualnej autorstwa Timothy’ego Larsena pt. *John Stuart Mill: A Secular Life* (2018) dowiadujemy się, że choć tytułowy bohater książki „odrzucał religię dogmatyczną, a w wielu okresach swojego życia postrzegał tradycyjną religię zorganizowaną jako niszczycielską siłę, bez której społeczeństwo mogłoby się obejść”[1], jego „świeckie życie” nie było naznaczone całkowicie obojętnym stosunkiem do duchowości. Wspomniane w tytule książki Larsena pojęcie „świeckiego życia” przywodzi na myśl jeden z rozdziałów pracy Margaret Jacob, zatytułowanej *The Secular Enlightenment* (2019), a także odsyła do koncepcji „świeckiej wiary”, przez którą Martin Hägglund, autor książki *This Life: Secular Faith and Spiritual Freedom* (2019), rozumie postawę polegającą na zaangażowaniu w sprawy „osób lub projektów, które dotyczą tego świata i mają charakter doczesny”[2]. Myślę, że postawę tę możemy także przypisać wychowankowi Jamesa Milla i Jeremy’ego Benthama; będą się na nią składać krytyka wiary religijnej

zakładającej istnienie rzeczywistości nadprzyrodzonej oraz świecki odpowiednik tej wiary, który John Stuart Mill, za Augustem Comte'em, nazywa religią ludzkości.

Religia w życiu Milla

Zdaniem Larsena stanowisko Milla w sprawie religii można określić mianem sceptycznego: filozof ani nie odrzucał jej, ani w szczególny sposób nie afirmował. Choć jego matka i siostry były religijne, ojciec zaś w młodości sam próbował (bez powodzenia) zostać pastorem Kościoła Szkocji, w wychowaniu Johna czytanie Biblii przez matkę, typowe dla wychowania rówieśników filozofa, zostało zastąpione nauką greki, łaciny i logiki pod czujnym okiem ojca. Mimo lektury książek teologicznych – anglikańskich, katolickich i kwakerskich, z których zwłaszcza te ostatnie przypadły mu do gustu – jako nastolatek Mill nie przeżył ponownej konwersji na ewangelickie chrześcijaństwo, lecz utwierdził się w „wierze” w benthamizm, pragnąc, by miejsce chrześcijaństwa zajął utylitaryzm. W dorosłym życiu filozof od czasu do czasu uczestniczył w nabożeństwach – jak podkreśla Larsen, lubił brać w nich udział ze względu na muzykę, ale i wychowanie córki Helen z pierwszego małżeństwa swojej żony Harriet Taylor Mill, ponadto „miał pasję, która trwała całe życie, a polegała na zwiedzaniu kościołów”[3]. Przypominał w tym Henry’ego Penruddocke’a Wyndhama, jednego z bohaterów rozdziału „Oświeceniowe świeckie biografie” wspomnianej już książki Jacob[4].

Mimo religijnego indyferentyzmu Mill zachowuje podziw i szacunek wobec osoby Jezusa Chrystusa, w którego boskość wprawdzie nie wierzy, ale w którym uznaje największego moralnego reformatora, „wzór doskonałości dla ludzkości”, jej „ideał i przewodnika”, jak czytamy w eseju *O teizmie* opublikowanym w 1874 roku. Nawet sceptyk – podkreśla Mill w tym tekście –

rozpozna w Jezusie człowieka, który otrzymał od Boga misję, „by ludzkość poprowadzić ku prawdzie i cnocie”[5]. Ocena postaci Jezusa, jaką znajdujemy u Milla, jest zbieżna z tą, którą możemy znaleźć w pracach filozofów uprawiających krytykę religii – w różnym stopniu nasiloną i często odnoszącą się jedynie do pewnych, a nie wszystkich postaci wiary – takich jak Baruch Spinoza, Hermann Samuel Reimarus, Immanuel Kant czy anonimowy autor XVII-wiecznego *Symbolum sapientiae* mającego reputację dziełka ateistycznego. Ocena ta nie stanowi więc świadectwa religijności autora eseju, ale przemawia za tym, iż angielski filozof dostrzega znaczenie osoby Jezusa w kulturze. Niewiara Milla nie stanowi dlań przeszkody, by doceniać to, co w religii wartościowe.

Krytycznie o chrześcijaństwie

W rozmowie z religijnym sceptykiem, następującej po słynnym „zakładzie”, Blaise Pascal formułuje myśl, że tym, co powstrzymuje osobę areligijną, choć poszukującą Boga, przed uczynieniem – jak powiedzieliby późniejsi fideiści – „skoku wiary”, są namiętności. Nasze pragnienia kierują nas ku dobrom „tego świata”, zamieniając nasze życie w nieustającą „rozrywkę” – jedna z głównych kategorii Pascalowskiego opisu kondycji człowieka – i odwracając nas od szczęścia wiecznego, które możliwe jest tylko, jeśli istnieje Bóg chrześcijańskiego Objawienia. Co ciekawe, dla Pascala niosąca obietnicę prawdziwego szczęścia religia bynajmniej nie jest oderwana od afektywnej sfery ludzkiego życia, lecz raczej stanowi sposób „zarządzania” afektami, tak by kierowały się one ku „temu, co wyższe”.

Również Mill uznaje w religii siłę zdolną kierować ludzkimi afektami, choć, jak zobaczymy dalej, nie uważa, by jej chrześcijańska odmiana była najlepszym kandydatem do tej roli. W eseju *Użyteczność religii* (1874),

zastrzegając, iż „żyjemy w epoce słabej wiary”[6], w której argumenty na rzecz prawdziwości religii straciły moc przekonywania, filozof rozważa kwestię moralnej użyteczności religii. Polegałaby ona na tym, że wiara i jej zasady miałyby motywować ludzi do etycznego postępowania. Analizując relację między religią a moralnością, Mill bada zatem wpływ religii na ludzkie postawy i działanie. Już w eseju *O wolności* (1859) zwraca jednak uwagę na nikły związek między przekonaniami religijnymi a postępowaniem: „Wszyscy chrześcijanie – pisze – wierzą, że błogosławieni są ubodzy, poniżeni i pokornego serca [...] że powinni kochać bliźniego jak siebie samego; że jeśli kto weźmie im suknię, powinni dodać mu i płaszcz [...]. Ale w znaczeniu tej żywej wiary, która kieruje postępowaniem, wierzą oni w te doktryny tylko do tego punktu, do którego jest zwyczajem według nich postępować”[7]. Jako taka treść moralnej doktryny chrześcijaństwa nie wpływa na ludzkie działanie, o ile w jednostkach nie zostały już wcześniej ukształtowane nawyki, których sens można jedynie wyeksplikować w odniesieniu do owej doktryny.

Mill uznaje w religii siłę zdolną kierować ludzkimi afektami, choć nie uważa, by jej chrześcijańska odmiana była najlepszym kandydatem do tej roli

W pracy o użyteczności religii z kolei Mill podkreśla, że to, co uważamy za moralny wpływ religii, może raczej stanowić skutek wychowania oraz

podporządkowania się normom nakładanym na jednostki przez opinię społeczną. Tak więc osoba, której rodzice lub opiekunowie wpoili zasadę, iż nie wolno oszukiwać, postępuje zgodnie z Dekalogiem, ale ostatecznie za motywację jej postępowania należy uznać szacunek do autorytetu rodziców, a nie znajomość religijnych prawd i przepisów. Na przykładzie Sparty z czasów Likurga Mill pokazuje, że uczucia religijne mogą z powodzeniem zostać zastąpione przez inne równie silnie motywujące uczucia, takie jak miłość

ojczyzny. Co więcej, można kwestionować moralność samej motywacji mającej źródło w wierze religijnej: wiara w zaświaty, w perspektywę wiecznej nagrody lub kary, będzie oddziaływać raczej na człowieka, któremu zależy na jego własnym dobru niż na tego, komu leży na sercu dobro bliźnich, bierze się ona zatem z pobudki egoistycznej. Przy tym motywacja ta może także nie być dostatecznie silna: oddalając perspektywę potępienia na czas życia po śmierci, religia chrześcijańska, inaczej niż na przykład judaizm, osłabia wpływ, jaki wyobrażenie boskich kar może wywierać na jednostki skłonne ulegać pokusom. Podając przykład Marka Aureliusza, prześladowanego chrześcijan cesarza-stoika, Mill argumentuje nadto, że umiłowanie cnoty nie musi iść w parze z religijnością.

Skoro moralność można uznać za niezależną od wiary w rzeczywistość nadprzyrodzoną, pozostaje pytanie o inne korzyści, jakich religia miałaby dostarczać człowiekowi. W *Użyteczności religii* próżno szukać stwierdzeń o poznawczej wartości wiary, znajdziemy tam jednak spostrzeżenie, iż religia odpowiada na właściwą człowiekowi potrzebę wykroczenia poza wąski zakres przedmiotów dostępnych w poznaniu empirycznym. „Ludzkie życie – czytamy – otacza wokół tajemnica: ciasny teren naszego doświadczenia jest wysepką pośrodku bezkresnego morza, które swą rozległością i tajemniczością rodzi w nas uczucie nabożnej czci i pobudza naszą wyobraźnię”[8]. Porównując religię do poezji, Mill zwraca również uwagę na kompensacyjną funkcję wiary religijnej: jak długo doświadczamy „tu i teraz” niespełnienia i niepowodzeń, tak długo będziemy żyć nadzieją na lepsze życie, w którym nasze pragnienia zostaną zaspokojone, choćby to życie miało nadejść dopiero po śmierci. „Dopóki życie człowieka – pisze filozof – nie wystarcza mu do zrealizowania ludzkich aspiracji, dopóty będzie on przejawiał tęsknotę do rzeczy wyższych, którą w najoczywistszy sposób zaspokaja religia. Dopóki ziemskie życie jest pełne cierpień, dopóty istnieć będzie potrzeba pociechy, jaką nadzieja na niebiosy daje egoistom, a umiłowanie Boga – czułym i wdzięcznym”[9]. Potrzeba wiary wynika więc zdaniem Milla z niedostatków ludzkiej

egzystencji; gdyby jednak ludzkość z tymi niedostatkami potrafiła sobie poradzić – na przykład dzięki rozwojowi nauk, w szczególności medycyny, a także przeprowadzeniu zmian w mentalności jednostek, znoszących ograniczenia nakładane przez reguły życia społecznego czy krępujące jednostkę normy obyczajowe – całkiem możliwe, że wówczas owa potrzeba zanikłaby.

„Religia ludzkości”

Lektura rozważań Milla na temat użyteczności religii, zwłaszcza chrześcijańskiej, prowadzi do wniosku, że nie istnieją zniewalające racje ku temu, by uznawać, iż człowiek wierzący w rzeczywistość nadprzyrodzoną będzie z punktu widzenia moralności o wiele lepszym człowiekiem niż religijny sceptyk bądź niewierzący. Funkcję motywującą moralnie wartościowe postępowanie, przypisywaną wierze w transcendentnego Boga, można by zatem przypisać także ideałowi o charakterze immanentnym, to znaczy takiemu, który odnosi się do świata doczesnego. Ideałem tym według Milla będzie dobro powszechne, choć myślę, że można w to miejsce podstawić wiele „dóbr” stanowiących przedmiot ludzkich dążeń: sprawiedliwość społeczną, prawa człowieka, ekologię, równość płci itd.

Mill argumentuje, że umiłowanie cnoty nie musi iść w parze z religijnością

To, co za Comte’em Mill nazywa religią ludzkości – religią niezakładającą wiary w Boga, o której traktuje esej pt. *Auguste Comte*

and Positivism (1865) – może dostarczyć jednostkom poczucia sensu, którego dotychczas poszukiwały one w rzeczywistości nadprzyrodzonej, motywując je

do działań mających znaczenie w tym świecie, użytecznych dla ludzkiego gatunku. Tak więc religię ludzkości, opartą, jak czytamy w *Użyteczności religii*, o „poczucie jedności z ludzkością i głęboką wrażliwość na dobro powszechne”[10], można uznać za pewien rodzaj wspomnianej wcześniej „świeckiej wiary”.

Z psychologicznego punktu widzenia koncepcja „świeckiej wiary” zdaje się mieć przewagę nad koncepcją mówiącą o konieczności uznania transcendentnego bytu jako warunku motywacji naszych moralnych dążeń. Nie tylko literatura piękna, ale i życie codzienne dostarczają przykładów tego, iż – nieco wbrew Pascalowskiemu stwierdzeniu, że „Boga czuje serce, nie rozum”[11], że więc doświadczenie religijne jest dla nas dostępne w swojej konkretności – uczucia, jakie żywimy do poszczególnych osób, o wiele silniej niż wyobrażenia kar lub nagród w zaświatach, wpływają na nasze działania w „tym świecie”. Ale religia ludzkości zawiera też w sobie pierwiastek platoński: dążenie do realizacji dobra powszechnego, postępu, sprawiedliwości społecznej czy innych ogólnoludzkich ideałów zakłada podporządkowanie jednostkowych działań abstrakcyjnej idei. Czy dobro ludzkości nie jest jednak dla nas równie odległe i nieokreślone, jak Królestwo Niebieskie – jak idea wiecznej nagrody bądź kary po śmierci? A nawet jeśli ludzkość – wraz z losem tak zwanych przyszłych pokoleń – bynajmniej nam nie zobojętnieje, można się zastanawiać, na ile wyobrażenie jej przyszłego dobra stanowi wystarczającą motywację do spełniania obowiązków moralnych wobec osób, z którymi przyszło nam żyć. Może przecież być tak, że – by sparafrazować słowa Iwana Karamazowa – miłość ludzkości rzadko dostarcza motywacji do tego, by kochać poszczególne osoby[12], a przecież chyba o to chodzi w życiu moralnym.

dr Anna Tomaszewska

Foto: Święto Istoty Najwyższej – Pierre-Antoine Demachy / Domena publiczna

Przypisy:

[1] T. Larsen, *John Stuart Mill: A Secular Life*, Oxford 2018, s. viii.

[2] M. Hägglund, *This Life: Secular Faith and Spiritual Freedom*, New York 2019, s. 6.

[3] Larsen, *John Stuart Mill*, dz. cyt., s. 39.

[4] Rozdział ten w tłumaczeniu na język polski znajduje się w pracy *Oświeceniowe źródła idei sekularyzmu* pod red. A. Tomaszewskiej i D. Barnata, Kraków 2017, ss. 209-237.

[5] J.S. Mill, „O teizmie” (fragmenty), *Przegląd filozoficzny – Nowa seria* 60 (4), 2006, s. 30-1.

[6] J.S. Mill, „Użyteczność religii”, w: *Pisma o wolności i szczęściu*, Warszawa 2017, s. 193.

[7] J.S. Mill, „O wolności”, w: *Utylitaryzm. O wolności*, Warszawa 2005, s. 139.

[8] Mill, „Użyteczność”, dz. cyt., s. 211.

[9] Tamże, s. 212.

[10] Tamże, s. 215.

[11] B. Pascal, *Myśli*, Warszawa 1977, s. 197.

[12] „Abstrakcyjnie można jeszcze kochać bliźniego, czasem nawet z daleka, ale z bliska niemal nigdy”. F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, Kraków 2004, s. 275.

*Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego
pochodzących z Funduszu Promocji Kultury*



Ministerstwo Kultury
i Dziedzictwa Narodowego
