

ZBIGNIEW DROZDOWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych
e-mail: drozd@amu.edu.pl

Oświeceniowe racjonalności

Abstract. *One of the leading motives of the Enlightenment era was the motive of reason, reasonability and rationality. The problem is that it was and is approached and presented in different ways; however some of these approaches and presentations are complementary, while others are contradictory, and some are complementary from a certain point of view and contradictory from another. In my considerations I present several of those ways of approaching and presenting reason, reasonability and rationality. I recall here both the direct creators of this era (such as I. Kant, D. Diderot and A. Smith), as well outside observers and researchers (such as M. Weber and Ch. Taylor).*

Keywords: *enlighten reason, reasonability, rationality, homo oeconomicus, secularization*

Bez względu na to, czy termin „Oświecenie” pisany jest z dużej, czy z małej litery, tj. czy traktowany jest jako nazwa własna epoki, czy też jako określenie stanu ludzkiego umysłu, łączy się go z rozumem, z rozumnością i z racjonalnością. Łączenie to występowało zarówno u tych, którzy byli bezpośrednimi twórcami Oświecenia, jak i u tych, którzy byli jedynie jego obserwatorami lub też z pewnego dystansu czasowego analizowali i opisywali tą epokę i te stany ludzkiego umysłu. Zgodność ta może być zarówno ułatwieniem, jak i utrudnieniem w rozumienie tego znaczącego okresu w kulturze europejskiej. Może być ona ułatwieniem wówczas, gdy potraktujemy ją jako wskazywanie na jeden z jego motywów przewodnich. Będzie ona natomiast utrudnieniem wówczas, gdy ten motyw uznamy za jedynie ważny w tej ogromnie zróżnicowanej ideowo epoce, a może się stać ona wręcz źródłem nieporozumień wówczas, gdy sprowadzimy go na grunt tylko jednego

z występujących wówczas sposobów rozumienia rozumu, rozumności i racjonalności. W tych rozważaniach chciałbym wskazać przynajmniej na niektóre ze sposobów ich rozumienia i przedstawiania. Lista nie będzie kompletna. Jednak nie o kompletność będzie w nich chodziło, lecz o pokazanie, że zasadne jest mówienie nie o oświeceniowej racjonalności, lecz o oświeceniowych racjonalnościach, przy czym jedne z nich się dopełniają, inne wykluczają, a jeszcze inne dopełniają się pod jednym względem, natomiast wykluczają pod innym.

1. Bezpośredni twórcy epoki Oświecenia

Zacznę od klasyka, jakim był i pozostaje do dzisiaj Immanuel Kant. W swoim krótkim szkicu napisanym w okresie, gdy zdecydowana większość najważniejszych twórców i aktorów tego wielkiego spektaklu, jakim było Oświecenie, już pojawiła się na scenie i wygłosiła swoje kwestie, postawił fundamentalne pytanie: *Co to jest Oświecenie (Was ist Aufklärung?)*. Odpowiadając na nie, stwierdzał:

Oświeceniem nazywamy wyjście człowieka z niepełnoletności, w którą popadł z własnej winy. Niepełnoletność to niezdolność człowieka do posługiwania się swym własnym rozumem, bez obcego kierownictwa. Za wini oną jest ta niepełnoletność wtedy, kiedy przyczyną jest nie brak rozumu, lecz decyzji i odwagi posługiwania się nim bez obcego kierownictwa. *Sapere aude!* Miej odwagę posługiwać się swym własnym rozumem – tak oto brzmi hasło Oświecenia¹.

Dalej wskazywał zarówno na przyczyny tego braku odwagi (takie jak ludzkie lenistwo i tchórzostwo), jak i na jego zgubne skutki (takie jak ogłupianie przez tych, którzy „łaskawie podjęli się trudu nadzorowania” nas, mimo że nie mają do tego ani odpowiedniego rozumu, ani odpowiedniej rozumności). Odpowiadał również na pytanie, czego nam potrzeba, aby wejść na drogę oświecenia – w świetle tej odpowiedzi nie potrzeba nam do tego „niczego prócz wolności; i to wolności najniezwyklejszej spośród wszystkiego, co można nazwać wolnością, mianowicie wolności czynienia wszechstronnego, publicznego użytku ze swego rozumu”. Akcent położony został przez Kanta zarówno na wszechstronności używania rozumu, jak i na jego używaniu w sferze życia publicznego, w szczególności na używaniu go przez uczonych wypełniających – często za środki publiczne – swoje badawcze i edukacyjne zadania, oraz tych, którzy czytają ich dzieła.

Do tego momentu wszystko zdaje się być proste i jasne, to znaczy rozum został uprawomocniony do wypełnienia swojej funkcji, zakres tej prawomocności został określony, a zadania społeczne zostały wyraźnie rozdzielone – przynajmniej na tyle, żeby nie zostawić wątpliwości nikomu, kto posiada ów rozum i potrafi go w jakimś stopniu używać, że w tym wielkim spektaklu, jakim jest życie społeczne, każdy

¹ I. Kant, *Co to jest Oświecenie?*, w: T. Kroński, *Kant*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1966, s. 164 nn.

ma do odegrania jakąś rolę – jedni pierwszoplanowe (wygląda na to, że przypadły one filozofom i uczonym), natomiast inni dalszoplanowe.

Dalej jednak sprawa zaczyna się komplikować. Z nakreślonego przez Kanta obrazu życia społecznego wyłaniają się bowiem takie postacie, które w przeszłości odgrywały role wiodące, ale w przyszłości albo znajdują się na marginesie tego życia, albo też będą musiały dokonać dosyć radykalnej rewizji swojego myślenia i sposobu postępowania – co zresztą i tak nie sprawi, że zachowają one swoje dotychczasowe pozycje społeczne. Do tego grona Kant zalicza m.in. oficera, który „woła: nie myśleć! ćwiczyć!”, radcę finansowego, który „woła: nie myśleć!, płacić!, oraz księdza, który „woła: nie myśleć! wierzyć!”. Co gorsza, wygląda na to, że niektórzy z tych pokrzykujących na innych uczestników tego spektaklu osób sami są ćwiczeni w bezmyślnym wykonywaniu poleceń i „byłoby rzeczą szkodliwą”, gdyby np. „oficer, któremu przełożony coś polecił, chciał na służbie głośno zastanawiać się nad pożytecznością czy celowością tego rozkazu. [...] Podobnie zobowiązany jest duchowny uczyć swoich uczniów katechizmu i wygłaszać wiernym kazania zgodnie z symbolami wiary kościoła, któremu służy; na tych warunkach bowiem został przyjęty”².

Pojawiające się w dalszych wyjaśnieniach Kanta wyraźne rozgraniczenia między potrzebami poszczególnych Kościołów i potrzebami sumienia oraz samodzielnego myślenia poszczególnych wiernych, w tym poszczególnych duchownych, zarówno uwyrażniają różnice między tym, co prywatne i tym, co publiczne, jak i pokazują, że oświeczone społeczeństwo to znacznie bardziej złożony i znacznie trudniejszy do praktycznej realizacji system zależności, zwierzchności i podległości niż ten, którego uczestnikami są osoby nieoświecone lub nie na tyle oświecone, aby dobrze zrozumieć, czego potrzeba człowiekowi, który przekroczył próg niepełnoletności i chciałby funkcjonować jako osoba umysłowo dojrzała – jeśli już nie tutaj i teraz, to przynajmniej po spełnieniu określonych warunków w dającej się trafnie przewidzieć przyszłości³.

Ważnym bezpośrednim obserwatorem i twórcą kultury Oświecenia był również Denis Diderot. Znaczące karty w dokonaniach tamtej epoki zapisał zarówno jako *spirytus movens* i redaktor naukowy *Encyklopedii*, czyli *słownika rozumowego*

² „Jako uczoney jednak ma on zupełną swobodę, a nawet powołany jest do tego, by wszystkie swoje dokładnie przemyślane i dobrymi chęciami ożywione myśli o błędach w tych symbolach oraz swoje propozycje naprawy instytucji religijnych i kościelnych zakomunikować publiczności. Nie ma w tym nic takiego, co można by uznać za niezgodne z jego sumieniem”. Ibidem, s. 167.

³ Warto przypomnieć, że według Kanta współczesne mu czasy nie oznaczały, że „żyjemy obecnie w oświeczonej epoce”. Oznaczały natomiast, że „żyjemy w epoce Oświecenia”, tj. w epoce oświeceniowych pragnień, ideałów i takich postulatów, których realizacja może zbliżyć poszczególne społeczeństwa do faktycznego oświecenia tych, którzy oświeceni być pragną i oświeceni być powinni, aby właściwie pełnić swoje społeczne role, w tym role władców i kościelnych hierarchów. Jednym z takich władców, którzy poczynili w tym zakresie większe postępy niż inni, ma być – według tego filozofa – panujący wówczas w Prusach król Fryderyk II Wielki.

nauk, sztuk i rzemiosł, nazywanego później *Wielką Encyklopedią Francuską*, jak i autor powiastek filozoficznych, gatunku wypowiedzi łączącego elementy literackie z naukowymi. Pojawiający się w nazwie pierwszego z tych dokonań pojęcie „rozumowy” oznaczało, że mogło się w nim znaleźć wyłącznie to, co albo należy do władztwa rozumu, albo też od niego zależy, albo przynajmniej z nim współdziała w takiej jedynie słusznej sprawie, jaką jest ludzkie dążenie do wiedzy i osiąganie jej. Bardziej konkretnie ujął to bezpośredni współpracownik w realizacji tego wielkiego przedsięwzięcia (pełne wydanie *Encyklopedii* liczy 36 tomów) d’Alembert, stwierdzając, że chodzi w nim o „rozmaite sposoby, wedle których umysł nasz funkcjonuje w odniesieniu do przedmiotów i różnorakie korzyści, jakie czerpie on z tych przedmiotów”, dodając, iż „wszystko to odnosi się do naszych potrzeb, bądź wyznaczonych przez absolutną konieczność, bądź których rodzaj wyznaczają wygoda lub przyjemność, a nieraz nawet wdrożenie lub kaprys”⁴.

Nie można niestety stwierdzić, że jest to na tyle jasno powiedziane, aby ówczesny czytelnik, sięgając do tego dzieła, nie miał żadnych wątpliwości, o co chodziło jego redaktorom i autorom – chociażby w takiej kwestii, jak rola w tych odniesieniach do naszych potrzeb, absolutnych koniecznościach czy wygoda Boga chrześcijańskiego i chrześcijańskiego duchowieństwa. Diderot miał świadomość, iż tego rodzaju wątpliwości mogą się pojawić u różnych osób. Stąd wskazywał na człowieka jako głównego twórcę i aktora tego, co się dzieje tutaj i teraz na ziemi. „Jeżeli usunąć z powierzchni ziemi człowieka – pisał – istotę myślącą i kontemplującą, patetyczne i wzniosłe widowisko natury staje się już tylko smutną i niemą sceną. [...] Dopiero obecność człowieka sprawia, że istnienie bytów jest ciekawe”. Natomiast pod hasłem „Człowiek” wyjaśniał, że jest to

[...] istota czująca, samowiedna, myśląca, która porusza się swobodnie po powierzchni ziemi, która zdaje się być na czele wszystkich innych zwierząt i nad nimi panuje, która żyje w społeczeństwie, która stworzyła nauki i sztuki, która na właściwy sobie sposób jest dobra i zła, która dała sobie władców, która stworzyła sobie prawa itd.

Jeśli jeszcze w tym momencie ktoś miał wątpliwości, co z owym tak długo panującym Bogiem i tak długo sprawującym swoją duchową (i nie tylko duchową) zwierzchność duchowieństwem, to powinien zapoznać się z hasłem „Eklektyk”; Diderot wyjaśnia w nim, że wbrew potocznym skojarzeniom i wyobrażeniom nie jest to osoba, która miesza i łączy wszystko ze wszystkim, lecz

[...] filozof, który, depreczując przesady, tradycję, dawność, powszechną zgodę, autorytet, słowem wszystko, co ujarzmia umysły tłumu, ma odwagę samodzielnie myśleć, sięgać do ogólnych zasad najbardziej jasnych, badać je i poddawać dyskusji.

⁴ Podaję za: P. Hazard, *Myśl europejska w XVIII wieku. Od Monteskiusza do Lessinga*, PIW, Warszawa 1972, s. 193 nn.

Nie powinno w tej sytuacji dziwić, że Diderot uznany został za osobistego wroga jeśli nawet nie samego Pana Boga, to co najmniej Kościoła katolickiego i katolickiego kleru, natomiast sama *Encyklopedia* była wówczas „proskrybowana przez Kościół, który potępił [ją – Z.D.] we wszystkich postaciach i gdziekolwiek by się pojawiło to *spissum opus in plures tomos cujus est tutulus Encyklopedie*, gdyż zawierało ono doktrynę i twierdzenia fałszywe, prowadzące do niewiary i pogardy dla religii”⁵.

W przypadku takich oświeceniowych filozofów, jak Diderot sytuacja jest bardziej skomplikowana niż takich jak Kant. U tego ostatniego bowiem w początkowych partiach jego rozważań jest wprawdzie miejsce na różnego rodzaju wątpliwości, o jaki rozum, jaką rozumność i jaką racjonalność w nich chodzi, to jednak na końcu już takiego miejsca nie ma, a przynajmniej być nie powinno. Natomiast u tego pierwszego nie tylko, że w obu częściach rozważań ono być może, ale wręcz być powinno, bowiem o rozumności rozumu świadczyć ma nie tyle zdolność do postawienia takich pytań, na które można udzielić jednoznacznych odpowiedzi, ile takich, na których odpowiedzi te mają ze swojej natury charakter wieloznaczny. Temu przekonaniu dał Diderot wyraz zwłaszcza w swoich powiastkach filozoficznych. W *Kuzynku Mistrza Rameau* tytułowy bohater nie jest ani mędrce, ani głupcem, ani prostaczkiem, ani cynikiem, ani realistą, ani fantastą, ani ponurakiem, ani wesołkiem, ani łajdakiem, ani człowiekiem przyzwoitym. Problem w tym, że jest on po trochu tym wszystkim i w żadnym momencie nie można być pewnym, czy okaże się on bardziej jednym lub drugim z nich⁶. Podobnie jest z *Kubusiem Fatalistą i jego panem*. Wprawdzie w tej powiastce filozoficznej jej tytułowi bohaterowie nieustannie mędrkują i można odnieść wrażenie, że w tym mędrkowaniu nie tylko stawiają racjonalne pytania, ale także udzielają na nie w miarę racjonalnych odpowiedzi, ale – po pierwsze – w pytaniach tych więcej jest prozaicznej codzienności niż filozoficznej wzniosłości, a po drugie – miara tej racjonalności jest tak zróżnicowana, że można mieć uzasadnione wątpliwości, czy ona sama jest racjonalna – nie mówiąc już o racjonalności jej przykładania do tak różnych sytuacji życiowych, z którymi spotykają się główni bohaterowie tej powieści⁷. Można to oczywiście skwitować powiedzeniem *C'est la vie*. Tyle tylko, że życie to jest tak różnorodne i różnorakie, że niejednokrotnie trudno jest się zorientować, o co w nim chodzi zarówno tym, którzy mają trochę więcej, jak i tym, którzy mają trochę mniej rozumu. Pofilozofować na ten i inne tematy oczywiście można. Diderot nie pozostawiał jednak czytelnikom swoich dzieł miejsca na wątpliwości przynajmniej co do tego, że nie będzie to i nie powinno być filozofowanie ani na miarę starożytnych, ani też nowożytnych mistrzów filozofowania – takich

⁵ Ibidem, s. 199. Szerzej na temat problemów Diderota ze środowiskami kościelnymi zob. J.K. Luppól, *Diderot*, PWN, Warszawa 1963, s. 41 nn.

⁶ Por. D. Diderot, *Kuzynek mistrza Rameau*, PIW, Warszawa 1953.

⁷ Por. D. Diderot, *Kubuś Fatalista i jego pan*, PIW, Warszawa 1985.

choćby, jak Leibniz, którego generalizująca teza, że żyjemy na najlepszym z możliwych światów stała się przedmiotem drwin niejednego z oświeceniowych filozofów i głównych bohaterów ich opowieści. Rzecz jasna, *Kubuś Fatalista* jest jej całkowitym zaprzeczeniem.

Adam Smith nie miał wprawdzie tej wiary w moc ludzkiego rozumu, którą miał Kant i podobni mu filozofowie, jednak nie miał również w tej kwestii tej niewiary, która była udziałem Diderota. Nie miał jej jednak nie dlatego, że wokół siebie dostrzegał głównie istoty rozumne, a nawet nie dlatego, że był przekonany, że prędzej czy później każdy musi pójść po „rozum do głowy” i postępować tak, aby wyjść na swoje, lecz dlatego, że dostrzegał, iż te narody, które po takich rozum poszły i skorzystały z jego możliwości, lepiej się mają niż te, które tego nie uczyniły lub też nie uczyniły tego w taki sposób, w jaki uczynić powinny. To, co uczynić mogą i uczynić powinny, przedstawił w swoim głównym dziele pt. *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*⁸. Głównym bohaterem jest w nim jednak nie – jak u Kanta czy u Diderota – rozum jednostkowy, lecz rozum zbiorowy, i to taki, który – nie zważając na różnego rodzaju „po co?” i „dlaczego?” rozumu jednostkowego – chce i potrafi dostosować swoje plany i możliwości ich realizacji do zmieniających się realiów życia społecznego, w szczególności życia gospodarczego, od którego przecież zależy nie tylko dobrobyt, ale także ludzkie szczęście, a nawet tak trudne do określenia, a jeszcze trudniejsze do prawidłowego wykształcenia uczucia moralne.

Na temat tych ostatnich Smith wypowiedział się zresztą obszerniej w swojej młodzieńczej rozprawie zatytułowanej *Teoria uczuć moralnych*. Wyłożył w niej nie tylko swoją teorię owych uczuć, ale także przedstawił swoją głośną tezę o działaniu „niewidzialnej ręki rynku”. Opiera się ona na założeniu, że oświecony człowiek to *homo oeconomicus*, tj. ktoś, kto traktuje jako rzecz normalną i naturalną to, że pracuje, w pracy tej kieruje się racjonalnym rachunkiem zysków i strat i nie podejmuje takich działań, które mogą mu przynieść więcej tych drugich niż tych pierwszych. Rzecz jasna, człowiek ten chce również korzystać z osiągniętych bogactw, ale chce i potrafi korzystać z nich również racjonalnie, tj. w taki sposób, aby jego gotowość do pracy i zdolność do efektywnego jej wykonywania nie tylko nie malała, ale albo utrzymywała się na tym samym poziomie, albo nawet jeszcze wzrastała. Pod tym względem różni się on zarówno od tych dzikusów, którzy wszystko to, co są w stanie wyprodukować, konsumują, jak i tych współczesnych mu rodaków, którzy mimo że niczego nie produkują, mocą szczęśliwego dla nich zrzędzenia losu (np. szlacheckie pochodzenie) sporo konsumują, a także tych, którzy wprawdzie ciężko pracują, ale nie potrafią wyprodukować tylu dóbr, aby zaspokoić swoje codzienne potrzeby i potrzeby swoich najbliższych.

⁸ A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. I i II, PWN, Warszawa 1954.

W żadnym razie nie można powiedzieć, że w świetle poglądów Smitha każdy człowiek jest kowalem swojego losu. Ten szkocki filozof (wykładowca filozofii moralnej na Uniwersytecie w Glasgow) był człowiekiem głęboko wierzącym w to, iż ostatecznie los ten jest w ręku Boga. Jednak nie oznacza to, że tutaj na ziemi człowiek nie może niczego zrobić ani dla siebie, ani dla swoich najbliższych, ani dla swojego narodu, ani też dla Bożej chwały. Przeciwnie, był on przekonany, iż Bóg w swojej wspaniałomyślności pozostawił człowiekowi tyle różnych możliwości, że byłoby wręcz grzechem z nich nie skorzystać. W *Badaniach o bogactwie narodów* podał on wiele wskazań, jak mogą i powinni z nich korzystać racjonalnie zachowujący się obywatele takiej wspólnoty dwóch narodów, jakim była od 1707 r. (po zjednoczeniu w jedno państwo Anglii i Szkocji) Wielka Brytania.

2. Przedstawianie i ocenianie oświeceniowej racjonalności

Ta różnorodność i różnorodność form wyrazu oświeceniowej racjonalności miała oczywiście wpływ na to, że w późniejszym okresie była ona różnie postrzegana, przedstawiana i oceniana. Istotny wpływ na to miało jednak również to, z jakich pozycji ideowych wychodzili jej badawcze oraz jakie cele stawiali oni w swoich badaniach. Widoczne jest to m.in. w badaniach Maxa Webera, w tym w jego *Etyce protestanckiej i duchu kapitalizmu*. Bohaterem tej rozprawy jest ów tytułowy duch kapitalizmu. Jednak nie mniejszym, a być może nawet większym jest w niej ten racjonalizm i ta racjonalność, która zdaniem jej autora stanowi cechę specyficzną kultury zachodniej i która – przechodząc na przestrzeni wieków głębokie transformacje – doprowadziła do narodzenia się, wykształcenia i ugruntowania się owego ducha w tych grupach społecznych, które okazały się stosunkowo najbardziej mobilne i otrzymały za to bonus w postaci zawodowych i życiowych sukcesów.

W *Uwagach wstępnych do Etyki protestanckiej* Weber najpierw wskazuje na historyczne formy przejawiania się tej racjonalności w kulturze zachodniej, a następnie formułuje generalizujący wniosek, że

[...] „racjonalizacja” w różnych dziedzinach życia była we wszystkich kręgach kulturowych bardzo różna. Charakterystyczne dla tych różnic historyczno-kulturowych jest dopiero to, jakie sfery i w jakim kierunku były racjonalizowane. Chodzi więc o to, by rozpoznać tę specyfikę zachodniego, zwłaszcza współczesnego, racjonalizmu i wyjaśnić jego powstanie. Każda taka próba wyjaśnienia musi – wobec fundamentalnego znaczenia gospodarki – uwzględniać szczególne warunki ekonomiczne. Nie można jednak nie brać pod uwagę także odwrotnego kierunku przyczynowego. Bowiem tak samo, jak od racjonalnej techniki i racjonalnego prawa, racjonalizm ekonomiczny jest zależny w swym powstaniu od zdolności i ludzkich predyspozycji, od praktyczno-racjonalnego sposobu życia⁹.

⁹ M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Test, Lublin 1994, s. 13.

Opisanie i wyjaśnienie tych wszystkich zależności okazuje się złożonym przedsięwzięciem. Przekonuje o tym m.in. napisane przez Webera w ostatnich latach jego życia obszerne dzieło zatytułowane *Gospodarka i społeczeństwo*. Jego autor pokazał w nim w jak zróżnicowanych i historycznie zmieniających się związkach z gospodarką występowały i występują owe „zdolności i ludzkie predyspozycje” oraz „praktyczno-racjonalne sposoby życia”¹⁰. W *Etyce protestanckiej* postawił sobie jednak znacznie skromniejsze cele badawcze. Jednym z nich było pokazanie, które grupy społeczne miały stosunkowo największy udział w postępującym racjonalizowaniu kultury zachodniej oraz w otrzymywaniu owego bonusu za zaradność życiową i zawodową. Na kartach tego dzieła pojawiają się różni jednostkowi i zbiorowi twórcy tej kultury, w tym ludzie różnych Kościołów i wyznań. Jednak w momencie, gdy Weber przechodzi do prezentacji ich roli w okresie epoki Oświecenia, grupa ta staje się coraz bardziej wyselekcjonowana i coraz mniej liczna. Nie to jednak jest w tej prezentacji najbardziej zaskakujące. Dla czytelnika tej rozprawy zaskoczeniem może być przede wszystkim to, że nie są to wielcy filozofowie tamtej epoki. Są to natomiast tacy teolodzy okresu reformacji, jak Luter i Jan Kalwin, oraz tacy kontynuatorzy ich sposobu myślenia, wierzenia i praktykowania tej wiary, którzy związani byli z ascetycznymi nurtami protestantyzmu – należą do nich m.in. inspiratorzy i twórcy ruchu pietystów w krajach niemieckich: Filip Jakub Spener, Sebastian Francke i Ludwigo von Zinzendorf oraz związani z ruchem nonkonformistów w Anglii Robert Barclay i Richard Baxter. Pojawiają się tam również w głównych rolach postacie ze świata polityki, takie chociażby jak Benjamin Franklin, ale pojawiają się głównie dlatego, że potrafili przełożyć na język praktycznych wskazań i zachowań to, co przedstawiciele ascetycznych nurtów protestantyzmu wyrażali w języku swojej wiary i tych praktyk religijnych, które – zdaniem autora *Etyki protestanckiej* – okazały się stosunkowo najbardziej racjonalne i potwierdziły swoją racjonalność w praktyce, przynosząc im życiowe i zawodowe sukcesy.

Można oczywiście zapytać: a co z tymi oświeceniowymi filozofami, którzy nie bez pewnych racji uchodzili i uchodzą za swoiste wizytówki tamtej epoki? W *Etyce protestanckiej* nie znalazło się dla nich miejsce – nie tyle nawet dlatego, że żadnego z nich nie można łączyć z protestantyzmem (związki z nim Kanta czy Smitha są bezdyskusyjne), ile dlatego, że z przyjętego przez Webera punktu widzenia racjonalnością triumfującą w tamtej epoce była nie racjonalność filozofów, lecz racjonalność tych teologów, którzy „rozbudzali ascetycznego ducha” i propagowali taką etykę zawodową, która nakazywała wypełnianie obowiązków wobec Boga, ludzi i samego siebie poprzez maksymalne zaangażowanie się w efektywną pracę zawodową i traktowanie tej pracy jako swoistego powołania¹¹. Oznacza to

¹⁰ M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2002.

¹¹ „Oczywiście cała literatura ascetyczna wszystkich niemal wyznań przepojona jest ideą, że praca jest czymś Bogu wielce miłym – także przy niskich zarobkach, dla których życie nie

usytuowanie oświeceniowych filozofów – i nie tylko zresztą ich, bowiem również profesorów uniwersyteckich, „zdeklasowanych ideologów”, masonów i literatów – na marginesie życia społecznego¹².

Charles Taylor, kreśląc duchowy obraz narodzin nowoczesnej tożsamości kulturowej Europejczyków wychodzi wprawdzie od tych zmian, które zostały zapoczątkowane przez protestanckich teologów i kontynuowane były przez różne formacje pobożnościowe w różnych krajach, to jednak wskazuje również na związki ideowe z tymi formacjami filozofów i to tych najbardziej znaczących, jak John Locke, który „podążając za dominującym poglądem w purytańskim nurcie chrześcijańskiej duchowości [...], skłaniał się ku teologicznemu woluntaryzmowi” i racjonalnemu hedonizmowi, a „mieszanina woluntaryzmu i hedonizmu czyni możliwym dla Locke’a spojrzeń na prawo natury zarówno jako na boski nakaz, jak i na nakaz rozumu. Rozum, o którym mowa, jest instrumentalny”¹³.

Można zgodzić się z autorem tego obrazu oświeceniowej kultury umysłowej, że pierwszoplanową postacią był w niej Locke (zwłaszcza jeśli „wziąć pod uwagę, jak silnie myśliciel ten oddział na wszystkie właściwie kierunki Oświecenia”). Można także zgodzić się z tym, że niesłusznie łączony jest on z oświeceniowym sceptycyzmem. Można w końcu zgodzić się z tym, że w tej mocno zróżnicowanej epoce pojawiło się zarówno „chrześcijaństwo zrjonalizowane” (a w jego zrjonalizowaniu znaczący udział mieli nie tylko niektórzy protestanci teolodzy, ale także niektórzy oświeceniowi filozofowie), jak i takie nurty i kierunki myślenia, które traktowały chrześcijaństwo jako religię ze swojej istoty irracjonalną i nieda-

dało im innych szans. Pod tym względem asceza protestancka nie wносиła niczego nowego, ale maksymalnie ten pogląd pogłębiała. Co więcej, stworzyła temu nakazowi, tej normie, coś najistotniejszego, mianowicie motywację psychologiczną, gdyż pracę uznawał za powołanie, za najlepszy, czy też jedyny środek upewnienia się o stanie łaski. Z drugiej strony legalizowała wyzyskiwanie tej specyficznej gorliwości w pracy, interpretując osiąganie zysków przez przedsiębiorcę również jako »powołanie«. Ibidem, s. 177 nn.

¹² „W Europie Zachodniej oświecone religijnie warstwy już od XVII wieku [...] tworzyły unitarne, deistyczne lub synkretyczne, ateistyczne czy też niezależne od państwa kościelne gminy. W Niemczech przyjęły się one na trwałe w niemal tych samych kręgach, co masoneria, czyli wśród osób niezainteresowanych życiem ekonomicznym, szczególnie wśród profesorów uniwersyteckich, oprócz tego wśród zdeklasowanych ideologów i w niektórych na poły lub całkowicie proletariackich warstwach wykształconych”. Nieco dalej stwierdza, że „szanse powstania poważnej religijności, której nośnikiem byłiby intelektualiści, wydają się całkiem znikome” oraz że „z gadaniny intelektualistów nigdy jeszcze nie powstała żadna religia”. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo...*, s. 401.

¹³ „W rzeczywistości Locke uważa nie tylko, że posłuszeństwo Bogu jest (instrumentalnie) racjonalnym zachowaniem, ale także, iż nawet (teoretyczny) rozum jest w stanie rozpoznać treść woli Boga. Chociaż w rzeczywistości o prawie boskim dowiadujemy się poprzez objawienie, możemy w zasadzie osiągnąć podobne wnioski za pomocą samego rozumu. Locke sądzi, że rozum jasno nam pokazuje, iż nasz świat został stworzony przez Boga. Ponadto jest przekonany, że podstawowe zamiary Boga co do stworzenia dają się odczytać na podstawie samego stworzenia”. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 437.

jącą się w żaden sposób zrationalizować. Tak myśleli i takie poglądy przedstawiali w swoich rozprawach nie tylko oświeceniowi ateści, których w gruncie rzeczy było niewielu, ale także, a nawet przede wszystkim oświeceniowi deści, których było zdecydowanie więcej – jednak również nie aż tak wielu, aby można było powiedzieć, że była to masowa formacja.

W swoim obszernym studium na temat źródeł współczesnej podmiotowości Ch. Taylor poświęca im sporo miejsca – zwłaszcza takim deistom, jak Anthony Ashley Shaftesbury („nie zgadzał się on na żadną formę religijnego autorytetu”) czy Francis Hutcheson („Deizm Hutschesona jest pod pewnym względem bardzo bliski Lockowskiemu”). Kreślony przez niego wizerunek tamtej epoki zaczyna się komplikować w momencie, gdy wykracza on poza XVII stulecie i wkracza na obszar XVIII-wiecznej kultury umysłowej – nie tylko brytyjskiej, ale także Europy kontynentalnej, kultury, którą określa mianem „deistycznej koncepcji ładu moralnego”, a której twórcami byli tacy filozofowie, jak Helvetius, Bentham, Holbach czy Condorcet. Zaczyna się on komplikować nie tylko dlatego, że oświeceniowy deizm był nurtem wewnątrznie zróżnicowanym, ale także dlatego, że „z tego, co po sobie deizm pozostawił, wyłania się nie jakiś określony nurt, lecz jedynie pewne szczególne odmiany podstawowych dóbr życiowych”¹⁴. Wprawdzie brzmi to dosyć tajemniczo, to jednak dalej okazuje się, że chodzi o takie procesy, jak industrializacja, postęp technologiczny i łatwość przemieszczania się czy dostęp do nauki i edukacji.

Tak czy inaczej, zdaniem tego autora, „zrozumienie pobudek oświeceniowego deizmu” może być pomocne nie tylko w zrozumieniu tych procesów, ale także „może stać się dla nas kluczem do całego nowożytnego postępu, na który wskazujemy, używając słowa »sekularyzacja«”¹⁵. Generalizując, można powiedzieć, że zapoczątkowany w Oświeceniu proces sekularyzacji rozumiany był przez jego uczestników i zwolenników jako proces specyficznej racjonalizacji myślenia i postępowania ludzkiego, życia i współżycia społecznego, stanowienia różnorodnych uprawnień i obowiązków obywatelskich. Jednak generalizacja ta wymaga wielu takich dopowiedzeń, które będą ułatwiały zrozumienie współczesnej cywilizacji zachodniej. Bez nich może ona prowadzić do takich nieuprawnionych uproszczeń, jak postawienie znaku równości między sekularyzacją i racjonalizacją a ateizacją.

Występują między tymi procesami pewne związki, ale związki wieloznaczne i nie można w żadnym razie powiedzieć, że takie elementy tej sekularyzacji i racjonalizacji, jak utrata wiary w chrześcijańskiego Boga oraz w pomocną rolę chrześcijańskiego Kościoła w każdym przypadku oznacza ateizację. Mogą one ją oznaczać,

¹⁴ Ibidem, s. 574 nn.

¹⁵ „Nie uważam, bym był w stanie udzielić wyjaśnień w zakresie, jaki obiecują obejmować owe teorie sekularyzacji. Myślę jednak, że można powiedzieć coś więcej o tym, na czym polegała nazywana tym terminem przemiana. Można to traktować jako próbę określenia jasnej podstawy jakiegokolwiek adekwatnej teorii sekularyzacji”, s. 579.

ale także mogą oznaczać i niejednokrotnie oznaczają w realiach zachodniego świata prywatyzację religii i religijności. Wskazuje na to Taylor w swoim studium na temat źródeł podmiotowości¹⁶. Robi to również taki współczesny weberysta, jak Niklas Luhmann¹⁷. Rzecz jasna, prywatyzacja religii postrzegana i przedstawiana jako proces kulturowy i społeczny nie była i nie jest sprawą prywatną. Już wielcy teolodzy protestanccy, tacy jak Kalwin, przedstawiali ją jako sprawę publiczną. Opinię tę podzielali oświeceniowi filozofowie – tyle tylko że oni (w odróżnieniu od tych teologów) nie widzieli w prywatyzacji zagrożenia dla autentyczności religijnych uczuć i pragnień; przeciwnie, widzieli w niej ich pogłębienie i szansę na obronienie przed zarzutami oświeconego rozumu. W tym widziałbym jedno z najistotniejszych osiągnięć tych filozofów oraz jeden z najbardziej znaczących spadków po ich działalności w dzisiejszej kulturze.

¹⁶ „Opisuję niezaprzeczalny proces – regresję wiary w Boga, a nawet więcej: zaniechanie praktyk religijnych, sprawiające, że religia, dotychczas centralne znaczenie dla życia zachodniego społeczeństwa, zarówno w sferze publicznej, jak w prywatnej, nabrała charakteru subkulturowego, stała się jedną z prywatnych form zaangażowania poszczególnych jednostek”. Ibidem, s. 576.

¹⁷ Autor ten proponuje rozumienie sekularyzacji „jako socjostrukturalnej relewancji prywatyzacji religijnych wyborów. Oznacza to, że „udział w komunikacji religijnej (Kościół) i przyjęcie wiary staje się kwestią indywidualnej decyzji, że religijność musi się opierać na indywidualnych decyzjach [...]. Podczas gdy dawniej sprawą prywatną była niewiara, tak teraz staje się wiara. Dochodzi do rezygnacji z instytucjonalizacji konsensusu. Sytuacja, w której zawsze działa się właściwie, jeżeli tylko zaakceptuje się to, co normalnie uznawane, odpada całkowicie bądź zostaje zredukowane do zwykłego pozostania członkiem Kościoła”. N. Luhmann, *Funkcja religii*, Nomos, Kraków 1998, s. 224.

