

## Wykład V

### Racjonalność mocna i słaba – próba zbilansowania

Niczego niestety nie można uznać za mocne lub słabe samo w sobie, bowiem są to typowe kategorie relacyjne. Nie inaczej jest z mocną i słabą racjonalnością. Można oczywiście problem sprowadzić do opozycji: racjonalność – nieracjonalność (ew. irracjonalność). Z reguły jednak nie tylko ta pierwsza, ale również i ta druga ma za sobą różne racje – *determinujące, uzasadniające*, a nawet *dostateczne* do tego, aby uznać, że to, co z jednego punktu widzenia jest na swój sposób nieracjonalne, z innego okazuje się na swój sposób racjonalne. Niekiedy da się uporządkować te racje w opozycyjne pary, ale z reguły jest tak, że pod jednym względem się one wykluczają, natomiast pod innym dopełniają. Przekonują o tym m.in. prezentowane tutaj różne podejścia do racjonalności w religii i religijności.

Wyznaczały one i w jakiejś mierze wyznaczają nadal swoiste historyczne standardy dla tego, co uchodziło za przejaw racjonalności mocnej i słabej w takim szczególnym obszarze, jaki stanowi życie religijne. W swoim czasie lepiej lub gorzej one funkcjonowały oraz dostarczały racji dla konkretnych postaw, zachowań, sposobów myślenia itd. Później zastępowane były przez standardy uznawane za bardziej racjonalne, lokując wcześniejsze albo w sferze nieracjonalności, albo też zbyt słabej racjonalności, aby mogły one nadal pełnić dotychczasowe funkcje. Zwrócił uwagę na to już D. Hume w swoich *Dialogach o religii naturalnej*, stwierdzając że „wszystkie systemy religijne” – i oczywiście ci, którzy „zabierają w tej materii głos” – „mają swoją chwilę triumfu” i swoją chwilę klęski. Można na tej podstawie sformułować taką generalną tezę, jaką sformułował wymieniony tutaj filozof, to znaczy, że „wszystko to przygotowuje pełny triumf sceptyka”. Może to jednak również stanowić podstawę do sformułowania takiej generalnej tezy, jaką formułowali progresywiści, to znaczy, że przygotowuje triumf tych wszystkich, którzy wierzą w dziejowy postęp, w tym w postępującą racjonalizację religii i religijności. Teza taka pojawia się zresztą u niejednego z przywoływanych tutaj myślicieli. Czy to oznacza, że ci, którzy się pod nią nie podpisują nie mają racji? Z całą pewno-

ścią nie, bo przecież pokazane zostały tutaj również ich racje i – co nie mniej istotne – wykazane zostało, że liczyli się z nimi nawet ci, którzy w ostatecznym rachunku opowiadali się za triumfem racjonalności. Dla pokazania jak te racje się rozkładają i dopełniają lub wykluczają trzeba przejść do konkretnych tradycji oraz poglądów współtworzących je osób.

## 1. Tradycje starożytne

Pierwszą z takich osób, do których chciałbym się tutaj odwołać jest Diogenes Laertios. W jego *Żywotach i poglądach słynnych filozofów* pojawia się bowiem nie tylko bogata reprezentacja starożytnych filozofów, ale także skłaniająca do głębszej refleksji racjonalność narracyjna. *Żywoty* są bez wątpienia dziełem historycznym, eklektycznym i – co tutaj dużo mówić – chaotycznym w tym historyzmie i eklektyzmie. Jego autor bowiem buduje swoją narrację, biorąc „trochę z tego” (m.in. trochę z życia „sławnych mężów”), „trochę z tamtego” (trochę z ich poglądów, trochę z tego, co inni mówili o ich poglądach itd.), bierze to nie zawsze z najpewniejszych źródeł oraz przekazuje w sposób nie zawsze na tyle ścisły, aby nie rodziło to wątpliwości. Można oczywiście powiedzieć, że są w tym pewne racje, ale raczej niezbyt mocne. Diogenes Laertios jednak na tym braniu i przedstawianiu nie poprzestaje, lecz podejmuje kroki mające na celu wzmocnienie racjonalności swojej narracji, to znaczy w wielu jej fragmentach formułuje ją w mowie zależnej – z użyciem takich zwrotów jak: „powiadają niektórzy”, „według świadectw przekazanych przez [...]”, „według innych świadectw natomiast [...]”, oraz w trybie warunkowym, z użyciem takich zwrotów jak: „jeśli wierzyć, to [...]”, „wydaje się, że [...]” itp. Są to jednak zabiegi bardziej retoryczne niż merytoryczne, a od racjonalności i racjonalizacji działań należy oczekiwać nie tylko tych pierwszych, ale także, a nawet przede wszystkim tych drugich. Diogenes Laertios był tego świadomy, o czym świadczą jego kolejne kroki, takie jak próba uporządkowania relacji o poglądach „słynnych filozofów” według szkół filozoficznych oraz ich założycieli i nauczycieli (scholarchów), czy też próba ukazania jedynie tej części poglądów tych filozofów, która wywołała największe zainteresowanie, najszersze dyskusje itd.

Wszystko to jednak nie wskazuje jeszcze na te racje, które skłoniły autora tego dzieła do przeciwstawienia w jego *Prologu* kultury filozoficznej Greków kulturze „ludów barbarzyńskich”, w tym ich wierzeniom

i praktykom religijnym oraz postawienia tej pierwszej nad tą drugą. Diogenes Laertios jednak na takie racje wskazuje w swoim dziele. Stanowiło je po pierwsze uznanie dążenia do mądrości za cechę wyróżniającą „rodzaj ludzki”, po drugie łączenie tego dążenia z filozofowaniem w stylu greckim, po trzecie zaś tego filozofowania z nowego typu religią i religijnością. Na pytanie: co oznacza fakt, że „słynni filozofowie” w swoim filozofowaniu i w swojej religijności istotnie się różnili?, w świetle tej prezentacji *Żywotów i poglądów słynnych filozofów* odpowiedź może być tutaj tylko jedna: świadczy to o ich racjonalności, bowiem wiedzieli oni, że do prawdziwej mądrości i prawdziwej religijności prowadzi wiele dróg, a ci, którzy potrafili je ukazać (nawet jeśli pozostawiają różnego rodzaju znaki zapytania) reprezentują mocniejszą racjonalność niż ci, którzy podążają tylko jedną z tych dróg. Odpowiedź na pytanie: co tutaj jest racją determinującą, a co racją uzasadniającą czy dostateczną? nie jest i nie może być prosta, bowiem racji takich w *Żywotach* jest wiele i raz pełnią one w tym historycznym przekazie jedną funkcję, innym razem inną. Można oczywiście to wszystko radykalnie uprościć i powiedzieć, że wszystkie one zbiegają się w życiu i w poglądach prezentowanych filozofów. W przekonaniu Diogenesa Laertiosa bowiem wszystko to, co oni w swoim życiu robili oraz to, co mówili stanowi o racjonalności Greków. Trzeba jednak również odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób ją stanowi. W tym momencie rozpoczyna się ich różnicowanie, w tym różnicowanie na mocniejszą i słabszą racjonalność.

O racjonalności mocnej i słabej można mówić również u Platona, i to można o tym mówić przynajmniej z dwóch różnych punktów widzenia. Wyjdę od problemu, który od dawna jest przedmiotem dyskusji. Związany jest on z osobą Sokratesa – mistrza i nauczyciela Platona. Jak wiadomo, ten pierwszy niczego nie napisał, a wszystkie relacje na jego temat pochodzą z tzw. drugiej ręki. Diogenes Laertios przedstawia go jako postać pod wieloma względami kontrowersyjną dla jego współczesnych<sup>1</sup>. Natomiast Platon przedstawia go jako postać pomnikową – wyrastającą ponad innych zarówno pod względem mądrości (racjonalności), jak moralności, prawości, sprawiedliwości itd.<sup>2</sup> Platon nie był oczywiście ani pierwszym, ani też

<sup>1</sup> Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy...*, wyd. cyt., s. 88 i d.

<sup>2</sup> G. Reale pisze, że w przekazie Platona „Sokrates jest moralnym herosem, jest świętym. Mocnym, opanowanym, mądrym, sprawiedliwym, najbardziej autentycznym wychowawcą ludzi, jedynym prawdziwym politykiem, jaki był kiedykolwiek w Atenach”. Nieco dalej autor ten zauważa, że „Platon wkłada w usta Sokratesa niemalże całą swoją doktrynę [...]”. G. Reale, *Historia...*, wyd. cyt., s. 306.

ostatnim z filozofów idealizujących swoich mistrza i nauczyciela. Można jednak zapytać o racje takich zabiegów. Zapewne, w różnych przypadkach były różne. U samego Platona można się również doszukiwać różnych racji – począwszy od takich trudnych do jednoznacznego określenia racji determinujących jak młodzieńcze zauroczenie osobą Sokratesa, poprzez takie racje uzasadniające jak akceptacja przynajmniej niektórych jego twierdzeń, do takich racji dostatecznych jak niezłomna postawa Sokratesa podczas jego procesu. Warto przy tym podkreślić, że Platon minimalizował lub wręcz bagatelizował takie racje społeczne jakie stanowiły przyjmowane przez ówczesną społeczność greckich miast standardy obywatelskiego życia i zachowania<sup>3</sup>.

Interesującym przyczynkiem do mocnej i słabej racjonalności narracji mogą być również te racje, które skłoniły Platona do wyboru dialogicznej formy wypowiedzi, a także te racje determinujące, które sprawiły, że mimo jego dbałości o jasność wypowiedzi pojawia się w nich szereg powtórzeń – czasami wyglądających na zamierzone, a czasami na brak intelektualnej kontroli nad tym, co się mówi<sup>4</sup>. Chciałbym jednak tutaj jedynie zasygnalizować istnienie takiego tropu w śledzeniu mocnej i słabej racjonalności platońskiej narracji.

Drugi z tych punktów widzenia na Platońską racjonalność mocną i słabą wiąże się z uznaniem przez tego filozofa dążenia do mądrości (racjonalności) za cechę wyróżniającą człowieka – każdego człowieka, bowiem każdy posiada jakiś rodzaj rozumu i każdy potrzebuje jakiegoś rodzaju rozumności (mądrości). W tym momencie zaczyna się Platońskie różnicowanie wszystkich ludzi na trzy kategorie, to znaczy rolników i rzemieślników, strażników oraz filozofów (mędrców) i uzasadnianie tezy, że ci ostatni zdolni są do osiągnięcia najmocniejszej mądrości (racjonalności)

<sup>3</sup> Zwrócił zresztą na to uwagę już dosyć dawno F. Nietzsche. Zaproponował on spojrzenie na Sokratesa z punktu widzenia Ksantypy, „najbardziej nieznośnej baby, jaka kiedykolwiek żyła na świecie”, ale rozumującej tak jak prawdopodobnie rozumował przeciętny obywatel ówczesnych Aten – na jej rozum Sokrates po prostu był złym mężem i obywatelem, bowiem zamiast zajmować się rodziną i wykonywać swój wyuczony zawód kamieniarza, włóczył się całymi dniami po mieście i zaczepiał ludzi; tak zachowuje się przecież wałkoń. Por. W. Weischedel, *Die philosophische Hintertreppe*, wyd. cyt., s. 29 i d.

<sup>4</sup> K. Leśniak twierdzi, że Platon wybrał tę formę wypowiedzi świadomie, a wybrał ją dlatego, że „forma taka umożliwiła autorowi przedstawienie różnych aspektów dyskusyjnego zagadnienia, a nawet ukrycie własnego sądu przed czytelnikiem”. Por. K. Leśniak, *Platon*, wyd. cyt., s. 33. Są tutaj wymienione dwie racje uzasadniające i można się zastanawiać nad tym, która z nich jest mocniejsza.

– najmocniejszej, bowiem zorientowanej na to, co absolutne i wyłącznie duchowe oraz mającej w sobie coś z boskości. Platońskie podziały racjonalności pojawiają się jednak również wewnątrz każdej z wyróżnionych przez niego grup społecznych i to, co z jednego punktu widzenia można uznać za przejaw mocy, z innego może uchodzić jeśli nawet nie za przejaw słabości, to co najmniej ograniczoności. Tak się np. rzecz ma z racjonalnością logików i matematyków. Są oni wprawdzie w stanie osiągnąć pewność, ale pewność w ramach logiki i matematyki, nauk które nie stawiają sobie za cel ani poznania „prawdziwych przyczyn rzeczy”, ani poznania całego porządku rzeczywistości, ani też poznania nadrzędnego powołania człowieka. Wszystko to stanowi cel zabiegów dialektyków – ci z nich, którzy się do tego celu w największym stopniu zbliżają oznaczają się najmocniejszą z możliwych do osiągnięcia przez człowieka racjonalnością.

W tym momencie pojawia się możliwość – po pierwsze odróżnienia racjonalności w religii i religijności od nieracjonalności, po drugie rozróżnienia w tej pierwszej racjonalności słabej i mocnej. Według Platona, przejawem nieracjonalności jest wieszczbiarstwo oraz wiara w „widziadła” i majaki senne. Natomiast nie jest nią wiara w mity oraz przesłania moralne zawarte w przekazach wielkich poetów. Związana z nimi jakaś racjonalność – jest jednak racjonalnością słabszą od tej, która jest udziałem dążących do „boskiej mądrości”, a dążą do niej platońscy filozofowie. U tych ostatnich zresztą również można dokonać zróżnicowania na racjonalność mocniejszą i słabszą – pierwsza z nich jest oczywiście udziałem mistrzów i nauczycieli filozofii, natomiast druga ich uczniów. Można także dokonać tego rozróżnienia w racjonalności samych mistrzów i nauczycieli, odróżniając tych, którzy nadużywają swojego rozumu dla osiągnięcia doraźnych korzyści od tych, którzy używają go głównie do realizacji takiego nadrzędnego celu filozofów i filozofii, jakim jest wspięcie się możliwie jak najwyżej na górę mądrości. Tak czy inaczej, z platońskiego punktu widzenia wszystkie te racjonalności muszą być zhierarchizowane (od najniższej do najwyższej), bowiem dopiero to sprawia, że mogą one stanowić swoistą „drabinę” do wchodzenia na szczyt tej góry. W kategoriach religijnych przedstawiane jest przez Platona nie tylko to wchodzenie, ale także to hierarchizowanie, bowiem jedno i drugie wiąże się z jego wiarą w tajemniczego Boga-Demiurga oraz w ludzką rozumność. W kategoriach tych przedstawiane jest przez niego również życie społeczne, bowiem ma być ono tak zorganizowane, że zasadniczo nie różni się ono od zdyscyplinowanego i poddanego rygorystycznym regułom życia klasztornego. Wątki te

zostały zresztą trafnie rozpoznane i wyeksponowane przez Aureliusza Augustyna.

Podejście Cyncerona do racjonalności w ogóle, a racjonalności w religii i religijności w szczególności, pokazuje zarówno głęboką ewolucję, którą przeszła Akademia Platowska, jak i żywotność myśli tych Greków i Rzymian, którzy byli przekonani, że siła racjonalności tkwi nie tyle w dyscyplinie czy w rygorystycznym myśleniu i mówieniu, co w umiejętności łączenia różnorodności i różnorodności w całość w miarę spójną. W tym przypadku – podobnie zresztą jak w przypadku przywoływanego wcześniej Diogenesa Laertiosa – całość ta oznacza eklektyzm, ale eklektyzm mający swoje racje (zasady). Nadrzędną z nich jest zasada względności – odnosząca się nie tylko do tego, co się mówi, czy też tego, o czym się mówi, ale także tego, jak się mówi. Nie oznacza to w żadnym przypadku przyzwolenia na pierwsze lepsze skojarzenia, czy też na takie mówienie, że trudno się zorientować, o co mówiącemu chodzi lub też można odnieść wrażenie, że mówiący po prostu mataczy. Na takie mówienie nie ma przyzwolenia Cyncerona. Nie bez racji uchodził on za mistrza sztuki wymowy, a podawane przez niego wyjaśnienia odnośnie do pochodzenia i użycia słów, do dzisiaj zachowały swoje walory poznawcze. Nie będę jednak tutaj rozwijał tego wątku racjonalności w praktykowanej i zalecanej przez Cyncerona sztuce wymowy, bowiem wymagałoby to obszerniejszej analizy.

Warto natomiast nieco uważniej przyjrzeć się pojawiającym się w jego poglądach na religię i religijność formom mocnej i słabej racjonalności. Granice między nimi przebiegają według podziałów: teizm – ateizm; politeizm – monoteizm; wiara w boskie czuwanie nad losem ludzkim – przekonanie, że bogowie nie interesują się ludzkim losem; wyobrażenia bóstw prawdziwe – wyobrażenia bóstw fałszywe; praktyki religijne dające człowiekowi wymierne korzyści – praktyki religijne dające mu raczej wątpliwe korzyści. Wszystko to, co znajduje się na pierwszym miejscu uznane zostało przez Cyncerona za oznaczające się mocniejszą racjonalnością niż to, co umieszczone zostało na miejscu drugim. Oznacza to jednak, że zarówno to pierwsze, jak i to drugie ma swoje racje. Problem polega nie tylko na tym, aby te racje dostrzec, ale także na tym, aby je właściwie ocenić. W przekonaniu tego filozofa, pomocne w jednym i drugim przypadku może być zapoznanie się z tym, co w kwestii religii i religijności głosili „wielcy i znakomici” filozofowie greccy. Problem jednak w tym, że głosili oni poglądy wzajemnie wykluczające się. Dla ustalenia, za którymi z ich poglądów kryją się mocniejsze, a za którymi słabsze racje konieczne okazuje się wyjście poza to, co oni głosili i przejście do tego, czego potrzeba

zwyczajnym ludziom. Zdaniem Cycerona, potrzeba im m.in. pokoju i spokoju wewnętrznego i zewnętrznego (społecznego), trzymania się w życiu czegoś stałego, poznania swojego przeznaczenia itd. Wszystko to stanowi zarówno racje determinujące zbiorową religijność, jak i racje uzasadniające bycie raczej teistą niż ateistą, raczej politeistą niż monoteistą itd.

Te zbiorowe potrzeby stanowią jednak również racje determinujące różnego rodzaju „dziwotwory” i urojenia, zmyślenia i zabobony, takie praktyki wróżbiarski, które wprawiają ludzi rozumnych albo w zdumienie, albo w zakłopotanie itd. W dystansowaniu się do tego wszystkiego pomocne okazuje się ponowne odwołanie się do tego, co w kwestii tej „gminnej ciemnoty” mieli do powiedzenia „wielcy i znakomici” filozofowie greccy. Ponieważ i pod tym względem głosili różne poglądy, to nie pozostaje już nic innego niż zdanie się na własny rozum, który wprawdzie nie jest w stanie dostarczyć racji ostatecznych, ale jest w stanie wskazać na takie racje dostateczne, aby nie błąkać się na takim obszarze z wieloma niewiadomymi jaki stanowi religia i religijność. Racje te nie mają wprawdzie wartości „prawd dogmatycznych”, ale też nie są tymi „hamulcami”, o których mówią sceptycy, a które w praktyce okazują się niemożliwymi do pokonania przeszkodami na drodze do prawdy<sup>5</sup>. Są one, a przynajmniej mogą być dla tych, którzy chcą i potrafią posługiwać się swoim rozumem, pewnymi wskazówkami lub drogowskazami na tym trudnym do racjonalnego zachowania się obszarze. Tak czy inaczej, najmocniejszą z tych wszystkich racji, do których odwołuje się Ciceron jest ludzki rozum, natomiast najmocniejszą ze wszystkich form racjonalności jest takie myślenie i działanie, które pozwala jednak odróżnić to, co jest bezrozumne od tego, co jest rozumne; to, co jest szkodliwe od tego, co jest użyteczne; to, co jest naganne, od tego, co jest chwalebne; to, co nie zasługuje na wiarę, od tego, w co wierzyć można itd. W każdym przypadku oznacza to konieczność uważnego przyglądania się rzeczom i stanom rzeczy z możliwie wielu stron. Stanowi to element racjonalnego zachowania się.

Zdaniem Aureliusza Augustyna, takie podejście wprawdzie chroni przed pospolitymi zabobonami, urojeniami i wierzeniami, a nawet przed

<sup>5</sup> W *Zarysach pirrońskich* Sextus Empiryk w różnych miejscach wymienia różną liczbę takich „hamulców”. Odnotujmy zatem tylko, że jest wśród nich „hamulec względności” oraz „pięć ośrodków powściągliwości”, a także „wędzidła, mające nam posłużyć do osadzenia przy pomocy naszych wątpliwości dogmatyków w ich szczegółowych wywodach przyczynowych”. Por. Sextus Empirikus, *Zarysów pirrońskich księga pierwsza, druga i trzecia*, wyd. cyt., s. 8 i d.

„bajdami” poetów, ale nie przed tymi, które sprawiały, że nawet najbardziej świątli Rzymianie wierzyli w istnienie wielu bogów oraz w pełnienie przez nich różnych funkcji – od opiekuńczych począwszy, a na karzących skończywszy. Co więcej, podejście to sprawiło, że pozostaje się w gronie tych zagubionych, którzy wprawdzie poszukują drogi do Racji Wszystkich Racji, to znaczy do Boga, ale jej nie znajdują, i nie znajdą dopóty, dopóki pokładają swoją wiarę i swoje nadzieje w ludzkim rozumie. Pod tym względem bliższy znalezienia właściwego wyjścia z tego zagubienia miał być – w przekonaniu Augustyna – Platon. Wiedział on przynajmniej tyle, że cześć należy oddawać tylko dobrym bogom. Jednak ten „najmądrzejszy z Greków” wierzył – podobnie zresztą jak wielu innych filozofów greckich – nie tylko w moc bogów, ale także, a nawet przede wszystkim w moc ludzkiego rozumu. Wszystko to, co najistotniejsze dla religijności platońskiej opiera się na tej wierze. Porzucenie tej wiary i związanych z nią nadziei uznane zostało przez Augustyna *condicio sine qua non* stania się chrześcijaninem. Rzecz jasna, warunek ten został spełniony nie tylko przez niego samego, ale także przez wielu tych, którzy stawiali i stawiają sobie pytanie o racjonalność religii chrześcijańskiej, zaś odpowiadając na nie wskazuje na Boga chrześcijańskiego, jako na najmocniejszą ze wszystkich możliwych Racji, to znaczy Rację, która w przekonaniu chrześcijan łączy w sobie moc racji determinującej, uzasadniającej i uświęcającej to wszystko, co od Boga pochodzi i do Boga zmierza.

## 2. Tradycje brytyjskie

Już w okresie panowania Henryka VIII (1509–1547) najwyższe świeckie autorytety w Anglii, w tym sam monarcha, postawiali sprawę jasno – religie i religijności są zjawiskami społecznymi i powinny przede wszystkim pełnić funkcje społeczne. Takie są racje uzasadniające ich istnienie i wyznaczające granice między tym, co możliwe do zaakceptowania czy chociażby tolerowania przez władze świeckie. Takie są również racje determinujące te kroki monarchy, które w literaturze nazywa się „rewolucją antyklerykalną”, a które prowadziły m.in. do odebrania Kościołowi w tym kraju znacznej części jego majątku, rozwiązania klasztorów oraz przejęcia bezpośredniego zwierzchnictwa nad Kościołem. Do przeprowadzenia tej rewolucji Henryk VIII nie potrzebował ani racji uświęcającej, ani też takiej racji legitymizującej jego działania, której mógł udzielić tyl-



ko papież. Wystarczyły mu te, które znalazł w pismach Erazma i jego oksfordzkich przyjaciół – „ludzi szczerze religijnych i w zasadzie prawowiernych, ale płonących oburzeniem przeciw sztuczkom, jakimi nikczemniejsze elementy wśród kleru wyłudzały pieniądze od ludzi ciemnych i przesądnych”<sup>6</sup>. Można oczywiście zastanawiać się, czy to monarcha inspirował się swoistą rewolucją intelektualną, która pojawiała się w antyklerykalnie nastawionych środowiskach akademickich, czy też jedynie zręcznie wykorzystał to nastawienie do realizacji swoich osobistych celów i czując społeczne poparcie podjął takie kroki, które radykalnie zmieniły sytuację wyznaniową w tym kraju. Co najmniej jedna kwestia pozostaje jednak bezdyskusyjna – w świadomości społecznej mieszkańców Wysp Brytyjskich została złamana ta bariera psychologiczna, która niejednego z nich powstrzymywała przed otwartą krytyką Kościoła – najpierw rzymskiego, a później anglikańskiego, a niekiedy również każdego innego zgłaszającego pretensje do bycia jedynym mającym uprawnienia do publicznego istnienia i działania. Stanowiło to nawet poważniejszą rewolucję niż „rewolucja antyklerykalna” Henryka VIII.

Odnotowanie tego faktu jest niezbędne do wskazania, gdzie przebiega granica między mocną i słabą racjonalnością religii i religijności w ujęciu Thomasa Hobbesa. Był on – jak to się dzisiaj mówi – „państwowcem”, to znaczy za rację nadrzędną wobec każdej innej racji społecznej uznawał rację państwa, nazywaną również racją stanu, zaś przez rację państwa rozumiał przede wszystkim wprowadzenie i utrzymanie naturalnego porządku społecznego, to znaczy takiego, który wyrastając z natury (przyrody), umacnia naturalne związki między ludźmi, związki wypracowywane poprzez rozmawianie, negocjowanie korzystnych dla rozmawiających kompromisów oraz przyjmowanie takich „paktów i umów”, które czynią życie i współżycie ludzkie może nie w pełni szczęśliwym, ale szczęśliwszym niż byłoby ono bez tych ustanowień. Wszystko to, co wpisuje się w takie myślenie uznał Hobbes za oznaczające się mocną racjonalnością oraz za prowadzące od słabej do mocnej racjonalności w różnych sferach życia społecznego, w tym w życiu religijnym.

Po drugiej stronie wspomnianej wyżej bariery pozostali zarówno ci, którzy zachowali tradycyjny stosunek do Kościoła uznającego zwierzchnictwo papieża, jak i wielu spośród tych, którzy stawiali swoją religię i swoją religijność ponad rację państwa. Nie wszystkim spośród tego zróż-

<sup>6</sup> Por. G.M. Trevelyan, *Historia społeczna Anglii*, wyd. cyt., s. 112 i d.

nicowanego religijnie towarzystwa Hobbes odmawia prawa do powoływania się na rozum i przedstawiania swojej religii i religijności w kategoriach racjonalności. Prawo takie nie przysługuje jednak zarówno tym, którzy żyją „w stanie pierwotnym natury” (w jego przekonaniu jest to stan „wojny wszystkich ze wszystkimi”), jak i tym, którzy ze swojego prywatnego kultu usiłują uczynić sprawę publiczną. Przysługuje ono natomiast tym, którzy żyli w stanie pierwotnego objawienia słowa bożego, to jest chrześcijanom z okresu pierwszych wieków chrześcijaństwa (ich rozumność opierała się na zaufaniu do owego słowa, oraz do tego, że Bóg przekazuje w nim wszystko to, co jest najlepsze dla człowieka). Przysługuje ono również tym, którzy wprawdzie nie uznają racji państwa za rację najwyższą, ale traktują swoją religię i religijność jako sprawę prywatną. Rzecz jasna, zarówno racjonalność tych pierwszych, jak i racjonalność tych drugich jest słabsza niż racjonalność „państwowców”, niemniej są to racjonalności mające swoje racje historyczne, społeczne, psychologiczne itd. Wszystkie pozostałe granice między mocną i słabą racjonalnością oraz nieracjonalnością (ew. irracjonalnością) są pochodną tych wyjściowych podziałów.

I tak, racjonalność tych, którzy szukają racji dla swojej religii i religijności w Piśmie świętym, wyrażać się ma nie „w uciekaniu się do logiki” i w „przesiewaniu” zawartych w nim prawd przez „sito” filozoficzne, lecz w szukaniu w nim zachęty do posłuszeństwa wobec ustanowionych praw i urzędów publicznych. Z kolei racjonalność tych, którzy szukają racji dla swojego myślenia i działania w różnych prorocत्वach i cudach wyrażać się ma w uznaniu, że jedynie Pismo święte zawiera autentyczne objawienia. W końcu racjonalność tych, którzy szukają racji dla swojej religii i religijności w Kościele wyrażać się ma w obdarzeniu zaufaniem tych Kościołów, które swoje władanie traktują jako wypełnianie ciężących na nich obowiązków społecznych. Każda z tych racjonalności oznacza się różną mocą i nie w każdej sytuacji można powiedzieć, że największą z nich ma racjonalność tych, którzy darzą zaufaniem „kościół Anglii”. W przekonaniu Hobbesa, tak się jednak rzecz ma w sytuacji, gdy kraj ten pogrążony jest w wojnie domowej. Podobnie rzecz się ma z władzą. Można dyskutować, czy bardziej racjonalna jest władza „monarchiczna, arystokratyczna czy też demokratyczna” – dla każdej z nich można podać jakieś racje determinujące i uzasadniające, podobnie zresztą jak można je podać dla tych, którzy podejmują takie dyskusje. Jednak w sytuacji, gdy prowadzi to do anarchii i wojny domowej kończą się dyskusje i zaczyna władanie tych, którzy tym nieszczęściom społecznym chcą i potrafią położyć kres. Nie inaczej rzecz

się ma ze sporami teologicznymi i akademickimi w kwestii praktyk demonologicznych. Z punktu widzenia rozumu spekulatywnego (Hobbes wprawdzie *expressis verbis* nie wyróżnia takiej kategorii, ale nią operuje) są one bezrozumne, ale z punktu widzenia potrzeb społecznych, w szczególności potrzeby „spokoju publicznego i zapewnienia posłuchu poddanych”, są one rozumne (mają za sobą mocne racje) i są tym bardziej rozumne, im bardziej te potrzeby nie są zaspokojone.

Hume’owskie podejście do religii i religijności przekonuje, że racjonalność jest kategorią zarówno historyczną, jak i społeczną. To bowiem co jeszcze dla Hobbesa było przejawem racjonalności, w tym racjonalności najmocniejszej z możliwych, dla Hume’a jest już przejawem albo nieracjonalności, albo też racjonalności tak słabej, że nie wypada, aby podpisywał się pod nią filozof. Wyjaśnienia tego faktu można szukać m.in. w istotnie różniących się realiach ich życia, w tym w różnicach społeczno-religijnych występujących między Anglią i Szkocją. To, że Hume dystansował się zarówno od jednych, jak i drugich ma oczywiście istotne znaczenie. Niemniej istotne znaczenie ma jednak również to, że jego intelektualna osobowość kształtowała się w atmosferze dosyć swobodnych jak na tamte czasy akademickich dyskusji szkockiego Edynburga. Chcąc zachować status poważnego polemisty, nie mógł oczywiście zupełnie otwarcie głosić tego, co faktycznie myślał o religii i religijności. Miał tego świadomość, i pierwszą rzeczą, o którą zadbał była racjonalność narracji. Posłużył się w tej kwestii tym wzorcem, który pojawia się już u Platona i który wielokrotnie był wykorzystywany przez tych, którzy nie mogli lub nie chcieli tak do końca ujawnić swojego stanowiska, to znaczy dialogiczną formą wypowiedzi. Jednak uzasadnienie, które podał dla korzystania z tego wzorca nosi już znamiona nowoczesności – bo przecież ani Platon, ani żaden z jego średniowiecznych czy odrodzeniowych naśladowców nie powiedziałby, że prowadzenie dialogów na temat religii i religijności „jeśli nawet nie dostarczy żadnego rozstrzygnięcia, to dostarczy przynajmniej rozrywki i przyjemności”.

Przy tego rodzaju narracjach struktura wywodowa jest z reguły dosyć skomplikowana i niełatwo się zorientować, kto jest „za”, a kto „przeciw”, i czyje racje ostatecznie triumfują. Trudność ta przekłada się bezpośrednio na znaki zapytania związane z odróżnianiem racjonalności mocnej i słabej. Na pierwszy rzut oka można dojść do wniosku, że w ogóle nie pojawia się tutaj żadna mocna racjonalność, bowiem każdy z uczestników tych dialogów ma trochę racji, ale żaden z nich nie ma jej na tyle, aby raz na zawsze

odprawić z „kwitkiem” zarówno sceptyka, jak i dogmatyka. Pojawienie się jednak możliwości triumfu któregoś z nich mobilizuje do intelektualnego wysiłku wszystkich uczestników hume’owskich dialogów i stanowi zarówno rację determinującą formę i treść ich wypowiedzi, jak i uzasadniającą zgłaszanie różnego rodzaju wątpliwości oraz ich ograniczanie do tego, co jest absolutnie konieczne, aby nie wziąć fałszu za prawdę, urojenia za rzeczywistość, przesądu za przejaw rozumności itd. To jest „pewne” w tych dialogach. Pojęcie „pewności” biorę jednak w cudzysłów, bowiem w „pewności” tej pozostaje spory margines na różnego rodzaju wątpliwości.

Takich hume’owskich „pewników” jest zresztą więcej. Należy do nich m.in. „pewnik”, że „jeżeli nie ufamy ludzkiemu rozumowi, to nie mamy dziś żadnej innej zasady, która by prowadziła nas do religii”; że religia jest w każdym przypadku obszarem „rozumowań niejasnych i niepewnych” lub też – co na to samo wychodzi – rozum ludzki nie potrafi zająć na tym gruncie „zdecydowanego stanowiska”; że religijne wyobrażenia, wierzenia i praktyki są źródłem różnorodnych kontrowersji; że w końcu nawet najmądrzejsi z najmądrzejszych (na miarę swoich czasów) różnili się w poglądach na religię i religijność. Wskazanie, który z tych „pewników” oznacza się większą, a który mniejszą racjonalnością nie jest zapewne proste. Jest to jednak możliwe. W każdym jednak przypadku wymaga to odpowiedzi na pytanie czy chodzi o rację determinującą, uzasadniającą, dostateczną czy też o jakieś jeszcze inne. Można nawet pokusić się o wskazanie dla nich racji „dostatecznej”, i to nie jednej, lecz co najmniej dwóch. Taką funkcję bowiem Hume zdaje się przypisywać zarówno pojedynczemu rozumowi oświeconego filozofa, jak i zbiorowemu rozumowi tych, którzy kultywują jakąś formę religii i religijności. Pierwszą z tych racji starał się pokazać w swoich *Dialogach o religii naturalnej*, natomiast obie w *Naturalnej historii religii*. W drugiej z tych rozpraw pojawia się również próba jeśli nie połączenia obu racji, to co najmniej ich znacznego zbliżenia do siebie. Prowadzi to w efekcie do uznania różnych odmian politeizmu za religie i religijność bardziej racjonalną niż różne odmiany monoteizmu. W politeizmie Hume wyróżnia jego dawne (historyczne) formy, będące udziałem „dzikich plemion” oraz „barbarzyńskich ludów” oraz taką współczesną mu odmianę, jaką stanowił oświeceniowy deizm. Rzecz jasna, ten ostatni uznał on za oznaczający się mocniejszą racjonalnością niż te pierwsze. Pozostaje jednak kwestią otwartą odpowiedź na pytanie czy całe to hume’owskie rozumowanie prowadziło do ateizmu, czy też do jakiejś stawianej wyżej niż oświeceniowy deizm formy agnostycyzmu.

Max Weber w swojej *Etyce protestanckiej i duchu kapitalizmu* zaproponował oczywiście odmienne spojrzenie na brytyjskie tradycje w zakresie racjonalności religii i religijności – odmienne zarówno od tego, który występuje u Hobbesa i Hume’a, jak i od tego, który proponowany jest w tych rozważaniach. To ostatnie sprowadza się do pytania: co swoim współczesnym i późniejszym pokoleniom mieli do powiedzenia znaczący filozofowie brytyjscy (i – rzecz jasna – nie tylko brytyjscy)<sup>7</sup>. Natomiast Weber postawił pytanie: co nam mieli do powiedzenia ci liderzy ascetycznych odmian protestantyzmu, którzy przyczynili się do wykreowania postaw i zachowań prokapitalistycznych. W czasach Hobbesa ci asceci mieli prawo czuć się wykluczeni z grona pełnoprawnych obywateli. Natomiast w czasach Hume’a należeli oni wprawdzie do grona zwycięzców w walce o swoje prawa polityczne i religijne w monarchii brytyjskiej, ale nadal niektóre drzwi do pełnego obywatelstwa były dla nich zamknięte – żeby tylko tytułem przykładu wymienić Oksford i Cambridge, dwa uniwersytety istniejące w ówczesnej Anglii (innych w tamtym czasie w tym kraju nie było) i oba niedostępne dla tych, którzy znajdowali się poza Kościołem anglikańskim. Stąd m.in. tak licznie emigrowali do Nowego Świata. To odwrócenie przez Webera perspektywy w spojrzeniu na tradycje brytyjskie (z historyczno-filozoficznej na historyczno-religijną) doprowadziło do pokazania tego, czego nie byli w stanie dostrzec ani Hobbes, ani też Hume, to znaczy mocnych racji religijnych determinujących i uzasadniających takie działania, które – nie przestając być działaniami religijnymi – stawały się jednocześnie działaniami społecznymi prowadzącymi m.in. do znacznego bogactwa niejednego z tych, którzy głosili potrzebę wyrzeczenia i niejednokrotnie faktycznie prowadzili pełen wyrzeczeń tryb życia<sup>8</sup>. W ten sposób połączone w jedno zostały dwa cele – nadprzyrodzony (uzyskanie zbawienia) i ziemski (uzyskania bogactwa). Jeśli mierzyć racjonalność

<sup>7</sup> M. Weber udziela jednak odpowiedzi na pytanie, dlaczego bagatelizuje to, co mieli do powiedzenia znaczący filozofowie – najpierw jednak sytuuje ich w gronie szukających sensacji i pokłasku „akademicko-wytwornych lub kawiarnianych intelektualistów”, a następnie stwierdza, że „z ich gadaniny nigdy jeszcze nie powstała żadna nowa religia, i że moda, która narzuciła ten przedmiot konwersacji i publicystki, znów go kiedyś usunie”. Por. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, wyd. cyt., s. 402. Nie ma zatem o czym specjalnie mówić.

<sup>8</sup> Wyjaśniając pojęcie „działania społecznego”, M. Weber pisał: „Wewnętrzne zachowanie się jest działaniem społecznym tylko wtedy, gdy orientuje się na zachowanie innych ludzi. Zachowanie religijne nie jest nim na przykład dopóty, dopóki pozostaje kontemplacją, samotną modlitwą itp.”. Por. tamże, s. 17.

efektywnością działania (osiąganiem wyznaczonych celów), a tak właśnie proponuje ją mierzyć Weber, to mamy tutaj do czynienia z przypadkiem wyjątkowo mocnej racjonalności u tych ascetów. Wydaje się, że właśnie o to chodziło autorowi *Etyki protestanckiej*.

### 3. Tradycje francuskie

Tradycji tych nie powinien zlekceważyć nikt kto bez specjalnych uprzedzeń i preferencji podchodzi do problemu racjonalności religii i religijności. Pod tym względem Weber nie jest niestety tym uczonym, za którym warto podążać. Można oczywiście nazywać francuskich filozofów oświeceniowych „kawiarnianymi intelektualistami” – przecież niejednen z nich wykuwał swoje antychrześcijańskie ostrze przy kawiarnianym stoliku<sup>9</sup>. Można również bagatelizować siłę ich racji – przecież w przypadku niejednej z nich zasadne jest pytanie czy na pewno są to racje na tyle poważne i rozważne, aby nie dało się ich zakwestionować. Można w końcu zasadnie zapytać czy wielokrotne powtarzanie, że chrześcijaństwo to jeden wielki zabobon i ciemnota ma poważane uzasadnienie – przecież trudno za takie uznać osobiste urazy i uprzedzenia tych, którzy formułowali takie opinie. Wszystko to jednak musi zejść na dalszy plan wobec dwóch wydarzeń. Pierwszym z nich jest Wielka Rewolucja Francuska, natomiast drugim głęboka laicyzacja w tych krajach, do których dotarła ta – mówiąc językiem Webera – „gadania” oświeconych filozofów francuskich. Jedni z nich mieli w tym oczywiście większy, inni natomiast mniejszy udział. W rozważaniach tych przywołani zostali tylko ci najbardziej wpływowi i opiniotwórcy.

Należy do nich m.in. Wolter. Do dzisiaj zasadne jest pytanie: jak ktoś kto wychował się w takim katolickim kraju jak Francja i otrzymał takie katolickie wykształcenie jakie dawały ówczesne jezuickie kolegia mógł wygłaszać takie skrajnie antykatolickie, w tym antyjezuickie poglądy? Odpowiedź na nie pozostawiam jednak jego biografom. W rozważaniach tych Wolter i wolternianizm przywoływany jest jako przykład takiego kreowania nowego typu racjonalności, w tym racjonalności nowego typu religii i religijności, któremu towarzyszy próba dokonania albo całkowitej dewa-

<sup>9</sup> W samym Paryżu przed Wielką Rewolucją takich miejsc było ok. 4 tys., a kilka z nich – tak np. jak Kawiarnia u Prokopa – przeszło do historii razem z tymi, którzy się tam spotykali.

stacji racjonalności religii i religijności chrześcijańskiej, albo też zepchnięcia jej na takie pobocze, że będzie stanowiła co najwyżej obiekt muzealny. Jeśli mierzyć racjonalność tego działania społecznego miarą zaproponowaną przez Webera, to można powiedzieć, że wprawdzie generalnie nie zakończyło się ono pełnym sukcesem (bo przecież chrześcijaństwo nadal stanowi istotną część składową europejskiej kultury), niemniej niejedną z wyznaczonych przez Woltera celów pośrednich został osiągnięty. Oznacza to, że wolterowskiego działania nie można w całości uznać za w pełni racjonalne. Można je natomiast uznać za racjonalne w którejś z ich części; odpowiedź na pytanie – w której, czy też pod jakim względem, można uzyskać dopiero wówczas, gdy przejdzie się do szczegółowych kwestii stawianych i realizowanych w praktyce przez Woltera i wolterianizm.

Pierwszą z tych kwestii, na którą warto zwrócić szczególną uwagę jest rodzaj języka zaproponowany przez Woltera i powielany (mniej lub bardziej udanie) przez jego naśladowców. Nie jest to już język dialogiczny, lecz język konfrontacji, z takimi charakterystycznymi dla niego elementami, jak używanie ostrych sformułowań i skrajnych ocen, korzystanie z takiej groźnej broni jak ironia i szyderstwo, szarganie wszystkimi tradycyjnymi świętościami i sugerowanie, że jest to nie tylko rzeczą dopuszczalną, ale wręcz konieczną; a w przypadku zagrożenia ze strony tych, których to oburza, chowanie się za „parawanem” kogoś kto w społecznym odczuciu uchodzi lub może uchodzić za jakiś autorytet itd. Moc tej narracyjnej racjonalności można mierzyć m.in. siłą rażenia tych przeciwko którym Wolter występował. Z tego punktu widzenia była ona bez wątpienia znaczna. Można ją jednak również mierzyć siłą oddziaływania na tych, którzy mieli wobec zastanej rzeczywistości społecznej podobne do niego obiekcje, ale nie potrafili lub nie mieli odwagi ich wyrażać w takich słowach w jakich wyrażał je Wolter. I pod tym względem trzeba uznać tę racjonalność za mocną. To, że nie był on w tym co mówił precyzyjny, że niejednokrotnie brał własne urojenia lub uprzedzenia za społeczne fakty, że raz mówił tak, a innym razem inaczej, stanowi oczywiście świadectwo jej słabości, ale słabość ta musi zejść na plan dalszy wobec tego, co stanowiło o mocy wolterowskiego słowa.

Inaczej wyglądają te moce i słabości wolterowskiej racjonalności wówczas, gdy przyjrzymy się temu, co mówił oraz jakie podawał racje uzasadniające dla tego, co mówił. Rzecz jasna, w różnych jego dziełach różnie to wygląda. Generalnie jednak był przekonany, że zna się na tak wielu różnych rzeczach, iż może się wypowiadać na wiele różnych tema-

tów, a to, na czym się nie zna, nie jest specjalnie warte zainteresowania. Podawał oczywiście różne uzasadnienia dla tej swojej „wszechwiedzy”. W *Listach o Anglikach* stanowiąc je mają zarówno jego bezpośrednie obserwacje, jak i to, co usłyszał od „najznakomitszych Anglików” podczas swojego pobytu w tym kraju lub też to, co przeczytał w jakimś „znakomitym dziele”. Nie można oczywiście powiedzieć, że są to wyłącznie wolterowskie zmyślenia. Nie można jednak również powiedzieć, że są to wyłącznie relacje bezstronnego obserwatora oraz uważnego słuchacza i czytelnika; zapewne Wolter chciałby, aby tak właśnie były one odbierane i włożył nawet sporo wysiłku w to, aby tak były odbierane. Nie można nawet powiedzieć, że prawda leży gdzieś pośrodku – bo co to za środek, w którym Anglia i Szkocja przedstawiane są generalnie jako kraje sekt, a Anglicy i Szkoci jako notoryczni sekciarze. Jest w tym jednak jakaś racjonalność – tyle tylko, że w jednych partiach tych *Listów* mocniejsza, a w innych słabsza i niestety nie sposób dokonać takiej rekapitulacji, która umożliwiłaby wskazanie, która z nich ostatecznie bierze górę.

Podobnie jest w jego *Traktacie o tolerancji*. W nim Wolter stara się występować jako znawca zarówno różnych religii, jak i francuskiego sądownictwa, francuskich sędziów oraz prowadzonych przez nich procesów. Dla uwiarygodnienia tego znawstwa powołuje się na różnego rodzaju źródła historyczne oraz współczesne mu dokumenty. Na pierwszy rzut oka zatem wszystko jest w porządku. Niestety, tylko na pierwszy rzut oka, bowiem nieco uważniejsze przyjrzenie się temu, co ma on do powiedzenia na temat chrześcijańskich oraz judaistycznych tradycji skłania do wniosku, że być może nawet miał te źródła i dokumenty w ręku, ale co najwyżej pobieżnie je przejrzał, i to przejrzał pod określonym kątem, to znaczy znalezienia argumentów na rzecz z góry założonej tezy, że historia tych religii to w gruncie rzeczy jedno długie pasmo różnorakich nadużyć.

Takie podejście można oczywiście uznać za głęboko nieracjonalne, ale można je uznać za takie tylko wówczas, gdy się przyjmuje, że zadaniem badacza jest dociekanie możliwie najbardziej obiektywnej prawdy. Rzecz jasna, Wolter nie kwestionował racjonalności tego założenia. Jednak w małym stopniu je realizował w swojej praktyce. Nie mógł go zresztą w większym stopniu realizować, bowiem nie posiadał do tego odpowiednich kompetencji. Na pytanie: dlaczego zatem brał się za taką robotę?, można udzielić krótkiej i prostej odpowiedzi – brał się za nią, bowiem czuł się oświeceniowym filozofem, a oświeceniowy filozof to ktoś taki kto „depcząc przesady, tradycję, dawność, powszechną zgodę, autorytet, sło-



wem wszystko co ujarzmi umysł tłumu, ma odwagę samodzielnie myśleć, sięgać do ogólnych zasad najbardziej jasnych, badać je i poddawać dyskusji, opierać się we wszystkim wyłącznie na świadectwie własnego doświadczenia i rozumu [...]” itd. (dalsza część tej charakterystyki znajduje się pod hasłem *eklektyk* w Wielkiej Encyklopedii Francuskiej). Stwierdzenie, że była to zbyt słaba racja, aby poważnie traktować Woltera i wolterian nie wytrzymuje próby w konfrontacji z ich społecznymi osiągnięciami.

Poglądy i społeczna działalność Condorceta (zdeklarowanego wolterianina) stanowią nie tylko potwierdzenie wpływów Woltera na oświeconych Francuzów, ale także pokazują, że to co jeszcze w połowie XVIII stulecia było przedmiotem głównie „kawiarnianych” dyskusji, pod jego koniec trafiło na poziom debat politycznych. Interesującym przyczynkiem do dyskusji nad racjonalnością może być m.in. język wystąpień tego filozofa i polityka z okresu Wielkiej Rewolucji Francuskiej. Nie brakuje w nim oczywiście tzw. mocnych słów – zwłaszcza jeśli chodzi o religię i religijność chrześcijańską, którą przedstawia on w kategoriach przesądu, zabobonu, ciemnoty itp. Podawane są one jednak w taki sposób, jakby były to obiegowane określenia ludzi oświeconych, a nawet swoiste oznaki ich oświecenia. Nowym elementem w tej debacie nad miejscem chrześcijaństwa w społeczeństwie jest mówienie o nim tak jakby w ogóle nie przewidywało się dla niego miejsca w życiu publicznym, a w każdym razie nie było żadnych podstaw do wyróżniania go wśród innych religii. Niedawna debata nad preambułą do konstytucji Unii Europejskiej pokazała, że takie mówienie zrobiło w polityce ogromną karierę, a moc sprawcza tych, którzy się pod nim podpisują jest znaczna.

Drugim istotnym powodem, że warto przyrzeć się uważniej poglądom Condorceta jest ich programowy eklektyzm. Sam eklektyzm w kulturze europejskiej nie jest oczywiście niczym nowym. Niczym nowym nie jest również jego programowość – o czym przekonuje prezentowany wcześniej przypadek Cyncerona. Nowe jest natomiast zarówno jego wykorzystywanie w walce z religią chrześcijańską, jak i w próbie postawienia kultury francuskiej na najwyższym piedestale. Racje, które skłoniły do tego Condorceta, podobnie zresztą jak innych oświeconych Francuzów, były oczywiście różnorodne i różnorakie. W przywoływanej tutaj encyklopedycznej charakterystyce eklektyka wskazane zostały tylko niektóre z nich. Autor *Szkicu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje* podjął próbę dodania do nich nie tylko racji historycznych, ale także historiozoficznych, to zna-

czy pokazania, że jeśli dzieje ludzkie mają jakiś głębszy sens (a w jego przekonaniu mają), to wyraża się on w wielowiekowych próbach wyzwania się ludzkości z tych pęt, które nałożyły na nią najpierw prymitywne, a później bardziej wyrafinowane wierzenia i praktyki religijne, z chrześcijańskimi włącznie. Każdej z mających przemawiać za tą generalną tezą racji przypisuje on jakąś moc, natomiast wszystkie razem traktuje jako rację dostateczną (najmocniejszą) do tego, aby definitywnie rozstrzygnąć sprawę chrześcijaństwa i odesłać je na niechlubne karty ludzkich błędów i nadużyć.

Ten rodzaj rozumowania i uzasadniania Karl R. Popper nazwał historycyzmem, a formułowane na jego podstawie wizje przyszłości „pro-roctwami”. U Condorceta nie pojawia się – mówiąc językiem autora *Spoleczeństwa otwartego i jego wrogów* – ani „trybalizm” Hegla, ani też „ekonomizm” K. Marksa. Pojawia się natomiast swoisty psychologizm – wyrażający się m.in. w poszukiwaniu sił napędowych dziejów w sferze psychiki ludzkiej i we wskazywaniu m.in. na taką siłę, jaką stanowiło pragnienie wyzwolenia umysłu ludzkiego z tych ograniczeń, które utrudniają lub uniemożliwiają mu wspięcie się na szczyty rozumności. Pojawia się u niego również ta sama co u krytykowanego przez Poppera filozofów wiara w te konieczności, które działają w dziejach ludzkich niczym doskonała maszyna – odsyłając jednych na śmietnik historii oraz wynosząc innych na cokoły. Przy racjonalności tego rodzaju „proroctw” i tego rodzaju wiary wymieniony tutaj krytyk heglizmu i marksizmu stawiał znaki zapytania. Znak zapytania można również postawić przy racjonalności „proroczenia” Condorceta. W ostatnich partiach jego *Szkicu* pojawia się bowiem wizja społeczeństwa, które wcieliło w życie ideały wypisane w *Deklaracji praw człowieka i obywatela* z 1789 r. i na sztandarach Wielkiej Rewolucji Francuskiej, oraz wiara w to, że droga od takiej wizji do urzeczywistnienia takiego życia społecznego jest już stosunkowo krótka.

Nie można jednak powiedzieć, że w tym „proroctwie” i w tej wierze nie ma żadnej racjonalności – zwłaszcza gdy mierzy się ją taką miarą, jaką zaproponował M. Weber, to znaczy zorientowaniem działania na społeczny cel i ocenianiem jego racjonalności lub nieracjonalności według tego, czy ów cel został, czy też nie został osiągnięty. Rzecz jasna, nie wszystkie z zakładanych i postulowanych przez Condorceta działań doprowadziły do tego do czego doprowadzić miały, a nawet nie wszystkie z nich były realizowane w praktyce społecznej. Jednak powiedzenie, że wszystko to, co pojawiło się na kartach jego rozpraw stanowiło w gruncie rzeczy „kawiar-

niane” rozważania w rodzaju: „co by było, gdyby było”, rozmija się z oczywistymi faktami – takimi chociażby jak pojawienie się tzw. sekularyzacji<sup>10</sup>. Odpowiedź na pytanie: czy zatem poglądy i działania Condorceta oznaczają się mocną, czy też słabą racjonalnością, zależy nie tylko od tego, co w nich samych występuje, czy też tego, co występuje w dzisiejszych społeczeństwach zachodnich, ale także od przyjmowanego przez oceniających sposobu oceniania, wartościowania itd. Rzecz jasna, inną ich ocenę będzie miała osoba, która ceni sobie chrześcijaństwo i jego wartości, inną natomiast osoba, która ich specjalnie nie ceni.

#### 4. Tradycje niemieckie

W tradycjach niemieckich pojawiali się również tacy myśliciele, którzy nie cenili sobie ani chrześcijaństwa, ani też specjalnie nie liczyli się z tymi wierzeniami i praktykami religijnymi, które były udziałem zdecydowanej większości obywateli. Cenili sobie natomiast to, co im podpowiadał ich rozum oraz (ew.) rozum innych oświeconych Europejczyków. Stanowili oni jednak zdecydowaną mniejszość, i to mniejszość z reguły funkcjonującą na marginesie niemieckiej kultury. Zdecydowaną większość stanowili ci, którzy czuli się chrześcijanami (oczywiście, różnych jego wyznań) i gotowi byli bronić chrześcijaństwa (rzecz jasna, nie wszystkich jego wyznań). Stanowiło to zresztą z reguły „przepustkę” do udziału w życiu publicznym, w tym w publicznym nauczaniu na wszystkich szczeblach – od elementarnego począwszy, a na uniwersyteckim skończywszy.

Hegel oba te warunki spełniał. To, że swoją karierę akademicką mógł robić tylko na niektórych niemieckich uniwersytetach jest zupełnie oczywiste. Był bowiem luteraninem, a tylko niektóre spośród krajów niemieckich uznawały to wyznanie za obowiązujące w ich życiu publicznym, w tym na ich uniwersytetach. W tamtych czasach wszystkie uczelnie wyższe (nie tylko zresztą w Niemczech) miały wyznaniowy charakter. Rzecz

<sup>10</sup> „Przez proces sekularyzacji rozumiemy proces, dzięki któremu sektory społeczeństwa i kultury wyzwalamy się spod dominacji instytucji i symboli religijnych. Kiedy mówimy o społeczeństwie i instytucjach w nowoczesnej historii zachodniej, to oczywiście sekularyzacja ujawnia się w emigracji Kościoła z terenów uprzednio podlegających jego kontroli i wpływowi – wyraża się to w rozdziale Kościoła od państwa lub wywłaszczeniu posiadłości kościelnych albo emancypacji szkolnictwa spod władzy kościelnej”. Por. P.L. Berger, *Sekularyzacja – jej istota, geneza i badania*, w: *Socjologia religii*, wyd. cyt., s. 375 i d.

jasna, Hegel nie był pierwszym lepszym luteraninem – podobnie jak nie był pierwszym lepszym akademickim wykładowcą filozofii. On sam miał ambicje być najlepszym zarówno chrześcijaninem, jak i filozofem. Co więcej, takim który chce oraz potrafi połączyć w jedno racjonalną religię z racjonalną filozofią, i to połączyć w taki sposób, że zarówno pierwszej, jak i drugiej z tych racjonalności nic nie będzie można zarzucić. Stwierdzenie, że niejedyn filozof i teolog przed nim już tego próbował i u niejednego z nich zakończyło się to porażką, jest oczywiście zasadne. Nie wnosi ono jednak wiele do wyjaśnienia takiego swoistego fenomenu jakim był i jakim do pewnego stopnia jest nadal heglizm, w tym jego mocny racjonalizm – w różnym oczywiście wymiarze. W rozważaniach tych eksponowany jest wymiar filozoficzny, historyczny i religijny tego racjonalizmu, ale przecież nie jest to jedyny możliwy punkt widzenia. Według Hegla, jednak tylko to, co nie ma tych wymiarów może pretendować do miana mocnej racjonalności.

Nie może zatem do niej pretendować logika sprowadzona do nauki „podającej tylko formalne warunki prawdziwego poznania” – mimo jej ścisłości, rygoryzmu, jasności i kilku jeszcze innych właściwości uchodzących za warunki konieczne racjonalności. Natomiast najmocniejszą ze wszystkich wchodzących w grę racjonalności jest, według niego, ta racjonalność, w której wszystkie realne i potencjalne sprzeczności zostają „pogodzone” i „zjednoczone” w jednym „Duchu” – nazywanym (w zależności od potrzeb) „Duchem Świata”, „Rozumem” lub po prostu Bogiem. W każdym przypadku okazuje się on Najwyższą Racją, łączącą w sobie moc racji determinującej, uzasadniającej, uświęcającej i każdej innej dającej się racjonalnie pomyśleć i racjonalnie określić. W jego wymiarze religijnym okazuje się on tym samym „Duchem”, którego od wieków czczą chrześcijanie – tyle tylko, że przed pojawieniem się heglowskiego wyjaśnienia nie wiedzieli i wiedzieć nie mogli, co tak naprawdę czczą i co czcić powinni. Hegłowska „sowa mądrości” wylatuje o zmierzchu, to znaczy wówczas, gdy już wszystkie dziejowe karty zostały wyłożone i odsłonięte, a do ich odczytania zdolny jest tylko taki filozof jak Hegel, to znaczy taki, który potrafi myśleć zarówno globalnie, jak i lokalnie i w tym myśleniu ujmować zarówno całość, jak i wszystkie jej najistotniejsze części składowe, oraz sposób ich złożenia, przeobrażania się w coraz większą rozumność (aż do osiągnięcia największej z możliwych racjonalności) itd.

Hegel nie bagatelizuje tego, co mieli nam do powiedzenia znaczący filozofowie i teolodzy. Jego zdaniem, każdy z nich miał swój wkład do

pojawienia się mocnej racjonalności. Jednak żaden z nich przed zakończeniem tego globalnego procesu racjonalizacji rzeczywistości nie tylko, że nie był w stanie ocenić swojego wkładu oraz wkładu innych do tego procesu, ale także nie mógł być w pełni świadomy w jak wielkim przedsięwzięciu uczestniczy. Dotyczy to wszystkich wymienionych w tej rozprawie filozofów – od Platona począwszy, a na oświeceniowych filozofach skończywszy<sup>11</sup>. Hegel – z właściwą sobie skrupulatnością – starał się wskazać na czym polegały wzloty i ograniczenia ich racjonalności, a także odpowiedzieć na pytanie dlaczego tych ograniczeń nie byli w stanie przekroczyć.

Podobnie się rzecz ma z tymi religiami i religijnościami, które poprzedziły jego religię i jego religijność. Podzielił je na rodzaje i gatunki, podając za każdym razem racje dla tych podziałów. Oznacza to m.in., że religie mogą być (i w przekonaniu Hegla są) bądź to nieracjonalne (nierozumne), bądź mało racjonalne, bądź też bardziej racjonalne niż te, które je poprzedziły lub też współzawodniczą o możliwie jak najszersze panowanie. Same te podziały muszą jednak odznaczać się (i w jego przekonaniu się odznaczają) racjonalnością, i to mocną racjonalnością. Racji uzasadniających to przekonanie dostarcza mu zarówno historia, w tym historia chrześcijaństwa, jak i teologia oraz filozofia, w tym taka filozofia religii, z której wynika, że prawdziwe i pełne zjednoczenie tych „Królestw”, o których od wieków mówią chrześcijanie, nastąpiło dopiero w luteranizmie, i to w tej jego wykładni, którą przedstawił Hegel w swoich berlińskich wykładach uniwersyteckich oraz w swoich pismach z filozofii religii. Rzecz jasna, luteranizm ten ma raczej niewiele wspólnego z religijnością, w tym z obrzędowością zwyczajnych luteran. Nie oni jednak byli i są jego głównymi adresatami. Wyrażany w akademickim języku, adresowany był do tych, którzy mieli takie akademickie przygotowanie, które umożliwiło i umożliwiło zrozumienie zarówno jego generalnych przesłań, jak i wielu tych szczegółów, bez których staje się on albo czymś w rodzaju mecha-

<sup>11</sup> W świetle jego *Wykładów z historii filozofii* miano najrozumniejszego z filozofów starożytnych należy się jednak nie Platonowi, lecz jego nauczycielowi i mistrzowi Sokratesowi – nazywany jest tam „wielką postacią”, a wśród jego rozlicznych zasług wymienia się „zapoczątkowanie świadomości, że to co jest, zapośredniczone jest przez myślenie”, a także „zapoczątkowanie filozofii moralnej”; sam miał być zresztą „wzorem moralnych cnót: mądrości, skromności, wstrzeźliwości, umiaru, sprawiedliwości, dzielności, niezłomności, niezmiennej prawości stawiającej czoła tyranom i demosowi, której obca była chciwość i żądza władzy”. Por. G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. I, Warszawa 1994, s. 537 i d.

nicznie powtarzanej modlitwy, albo też czymś w rodzaju karykatury samego siebie. Opublikowanie heglowskich wykładów przyczyniło się oczywiście do powiększenia grona ich odbiorców, ale też przyczyniło się do pogłębienia podziałów na heglowskie frakcje, tak różnie rozumiejące Hegla i heglizm, że z głębokim przekonaniem można powiedzieć tylko jedno – nie było i nie ma jednego heglizmu. Czy jest to oznaka mocy, czy też słabości heglowskiej racjonalności? Odpowiedź na to pytanie jest możliwa, ale wymaga ona bardziej szczegółowych analiz oraz bardziej szczegółowych kryteriów oceny tej racjonalności niż mierzenie jej wskaźnikami wpływu, rezonansu lub promieniowania tych poglądów; w świetle tych wskaźników jest ona oczywiście mocna.

Przykład L. Feuerbacha pokazuje, że niekiedy dosyć daleko pada przysłowiowe „jabłko od jabłoni”. Autor rozprawy *O istocie chrześcijaństwa* miał zresztą w jakimś stopniu tego świadomość. Przyznawał się on bowiem do swoich związków z heglizmem, ale jednocześnie odcinał się od jego „spekulatywnego ducha”, a bez niego heglizm traci przecież to, co w nim jest najistotniejsze, to znaczy jedność filozoficznego i religijnego rozumu. Pytanie, czy w tej sytuacji można jeszcze mówić o heglowskim Rozumie i rozumności jest w gruncie rzeczy retoryczne. Feuerbach woli zresztą mówić nie o heglowskim, lecz o naturalnym rozumie i takiej rozumności, która szuka dla siebie oparcia w tym co naturalne, a to z reguły oznacza albo całkowitą separację od chrześcijaństwa, albo też pozostawanie z nim w tak luźnych związkach, że w gruncie rzeczy niewiele pozostaje z jego racjonalności. Zasadne jest natomiast pytanie, czy pozostawia to miejsce na jakąkolwiek religię i religijność. Feuerbach odpowiada na nie twierdząco – tyle tylko, że jest to religia i religijność tradycyjnie uznawana za ateizm, to znaczy taka, w której w gruncie rzeczy nie ma miejsca dla żadnego Boga; nawet takiego, którego – mówiąc językiem Woltera – można byłoby sobie wymyślić. Stanowi to tzw. „archimedesowy punkt” feuerbachowskiej racjonalności. W jego przekonaniu bowiem ludzie rozumni nie powinni wymyślać Boga czy bogów – wręcz przeciwnie, powinni odważnie zwalczać tych, którzy najpierw ich wymyślają, a później narzucają te zmyślenia ciemnym masom.

W tym wymyślaniu, czy też – mówiąc ogólniej – w powoływaniu Boga lub bogów do istnienia oraz w tym zwalczaniu jednych wierzeń i praktyk religijnych, oraz zastępowaniu ich innymi, bardziej racjonalnymi, można odnaleźć pewne elementy heglizmu – m.in. heglowskiej triady oraz heglowskiego marszu ducha poprzez dzieje do pełnej jedności myślenia,

pragnienia i uczucia. Na ile pozostaje to w zgodzie z pierwowzorem, to już inna sprawa. Trzeba jednak wyraźnie powiedzieć, że u Hegła ów duch swoje racje determinujące, uzasadniające i rozstrzygające znajduje w specyficznym rozumianym logicyzmie, natomiast u Feuerbacha w dosyć popularnym zarówno w XVIII, jak i w XIX stuleciu naturalistycznym psychologizmie, w tym w tzw. naturalnym nastawieniu. Zdaniem E. Husserla, zarówno ów psychologizm, jak i owo nastawienie nie jest i nie może być racjonalne. Jest to oczywiście głos znaczący w tej sprawie, ale przecież ani pierwszy, ani ostatni – żeby tylko na zasadzie opozycji przywołać głos K. Marksa i marksistów, którzy wprawdzie odcinali się i odcinają od feuerbachowskiego psychologizmu, a nawet od tej wersji naturalizmu, która pojawiła się w *Istocie chrześcijaństwa* oraz w *Wykładach o istocie religii*, jednak nie od naturalizmu w ogóle, oraz nie od takiego naturalnego nastawienia, które prowadzi do „sprowadzenia świata religijnego do jego ziemskiej podstawy”. Dla tej formacji ideowej jedno i drugie jest warunkiem koniecznym zarówno mocnej racjonalności, jak i takiej sprawiedliwości społecznej, której moc mierzona jest siłą klasy proletariackiej oraz jej politycznych i ideowych liderów.

Wprawdzie nie prowadzę tutaj szczegółowych analiz ani samej tej formacji, ani głoszonych przez nią idei, ani też formułowanych przez nią postulatów, niemniej za interesujący przyczynek do dyskusji nad mocną i słabą racjonalnością uznaję takie charakterystyczne dla jej ideowych przedstawicieli działania społeczne, jakie stanowi ideologizacja poglądów tych filozofów, którzy z różnych względów oraz w różny sposób dostarczyć mogą argumentów na rzecz tezy, że „jedynie słuszna racja” znajduje się po stronie Marksa i marksistów. W gronie tych filozofów znalazł się m.in. Feuerbach. Rzecz jasna, jest zasadnicza różnica zarówno między ideologizacją i idealizacją, jak między ideologizacją i idealizowaniem wydarzeń oraz wybranych osób. Idealizacja stanowi określony rodzaj procedury poznawczej stosowanej w naukach humanistycznych, procedury postulowanej i stosowanej w praktyce badawczej m.in. przez Maxa Webera i uznawanej dzisiaj nie tylko za dopuszczalną, ale także za wskazaną oraz odznaczającą się, a przynajmniej mogącą się odznaczać mocną racjonalnością.

W związkach z nią pozostaje idealizowanie. W przypadku tych zabiegów kwestia ich mocnej lub słabej racjonalności jest jednak w większym stopniu sprawą otwartą, bowiem w grę wchodzi tutaj eksponowanie pozytywów oraz pomijanie milczeniem lub bagatelizowanie negatywów tego,

co jest idealizowane. Tego typu zabiegi mają jednak długą tradycję – żeby tylko przypomnieć idealizowanie Sokratesa najpierw przez Platona, a później przez Hegla, czy idealizowanie Woltera przez wolterian. Długą tradycją oznacza się jednak również ideologizowanie. Zabiegi te nie zostały oczywiście wynalezione przez Marksa i marksistów. Trzeba im jednak oddać to, że wyprowadzili oni je na taki poziom, iż stały się swoistą „sztuką” – w niektórych przypadkach nadawania fałszom pozorów prawdy, a najczęściej „półprawdom” lub „ćwierćprawdom” pozorów pełnej prawdy. Nie można jednak powiedzieć, że te działania społeczne są całkowicie nieracjonalne. Mają one bowiem swoje racje oraz okazują się skuteczne społecznie, to znaczy prowadzą lub mogą prowadzić do osiągnięcia takiego celu, jakim jest uznanie przez określoną grupę społeczną owych „półprawd” czy „ćwierćprawd” za tzw. „świętą prawdę”. Krytycy tego typu praktyk uznają je oczywiście nie za przejaw racjonalności czy racjonalizacji, lecz mniej lub bardziej wyrafinowanej manipulacji społecznej.