

Justyna Miklaszewska

Radykalne Oświecenie a myśl współczesna

Słowa kluczowe: *Oświecenie, radykalizm, świeckość, religia, immanencja*

Oświecenie uważane jest powszechnie za epokę, z której wywodzi się myśl współczesna, bowiem zapoczątkowane wówczas idee: racjonalizm, kult nauki i wiedzy empirycznej, pozytywizm, utylitaryzm – stały się fundamentami, na których opiera się obecna cywilizacja i nurtami rozwijanymi później w XIX i XX wieku. Oświecenie, którego kwintesencją była wiara w rozum, przekonanie, że jest on instancją zdolną zapanować nad przyrodą i uporządkować życie jednostki oraz społeczeństwa, oznacza początek nowoczesności, czyli modernizmu w zachodniej kulturze, a więc pewnego sposobu myślenia, który pod koniec ubiegłego stulecia kontestowały nurty postmodernistyczne, głosząc nastanie ponowoczesności. W tej ostatniej koncepcji obraz świata dającego się racjonalnie uporządkować czy nawet podporządkować człowiekowi, zastąpiony został wizją chaosu i dowolnych konfiguracji pojęciowych.

Jednak Oświecenie nie stanowi dla badaczy całości zamkniętej i wyjaśnionej do końca. Przeciwnie, filozofowie nadal odnajdują w tej epoce ważne dla nas źródła inspiracji. Na drobiazgowych i żmudnych badaniach historycznych z zakresu historii filozofii i historii idei oparta jest głośna ostatnio książka amerykańskiego filozofa Jonathana Israela *Radical Enlightenment* (Israel 2002)¹. Przedstawia on w swej pracy o „radykalnym” Oświeceniu nowe i ważne tezy, z których główna dotyczy zmiany dotychczasowej periodyzacji historii filozofii

¹ Książka ta zapoczątkowała serię prac Israela poświęconych studiom nad Oświeceniem: *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man (1670–1752)* (2006), *A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy* (2010), *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution and Human Rights (1750–1790)* (2011).

nowożytniej. Zdaniem tego badacza, należy przesunąć wstecz granice czasowe Oświecenia i uznać za początek tej epoki rok 1650, połowę XVII wieku, a nie, jak dotąd tradycyjnie w historii filozofii przyjmowano, początek stulecia XVIII. Co prawda, były już wcześniej próby przesunięcia granic czasowych tej epoki. Słynny historyk idei Paul Hazard w swej opublikowanej w 1935 roku książce *Kryzys świadomości europejskiej, 1680–1715*, opisał dokonujący się w tym okresie zwrot w dziedzinie myśli, załamanie się dotychczasowej wizji świata, i argumentował za przesunięciem narodzin epoki Oświecenia na czas około 1680 roku (Hazard 1974: 21–22). Jednak Israel sięga jeszcze głębiej w tę epokę, twierdzi bowiem, że filozofia Benedykta Spinozy ma kluczowe znaczenie dla rozwoju Oświecenia i ukształtowania się nowoczesności, stanowi więc właściwy jej początek. Spinoza jako autor *Etyki* jest tradycyjnie zaliczany do XVII-wiecznych racjonalistów i twórców wielkich systemów metafizycznych, rozpatruje się jego związki z filozofią Kartezjusza, której trudności starał się rozwiązać w swej monistycznej koncepcji. Jednak prawdziwe nowatorstwo Spinozy, w ujęciu Israela, tkwi nie w metafizyce, lecz w jego filozofii politycznej. Badacz ten jest znawcą tej problematyki, współautorem jednego z nowych przekładów *Traktatu Teologiczno-politycznego* na język angielski. Twierdzi także, wbrew dotychczas przyjętym interpretacjom, upatrującym w myśli politycznej Spinozy kontynuację filozofii Hobbesa, że należy oddzielić tę koncepcję od Hobbesowskiego kontekstu. Wydobywa z filozofii holenderskiego myśliciela tendencje skrajnie racjonalistyczne i ateistyczne, które znalazły licznych naśladowców w analizowanym przez niego okresie, a następnie podjęte zostały przez filozofów-materialistów francuskich w drugiej połowie XVIII stulecia².

Teza ta wydaje się jednak kontrowersyjna. Israel bowiem dokonuje utożsamienia panteizmu i ateizmu, jak gdyby Spinozjański panteizm z konieczności prowadził do ateizmu filozofów XVIII wieku. Na poparcie tej tezy przedstawia liczne analizy dzieł filozofów i pisarzy, u których tropi zależności i zapożyczenia od Spinozy, chociaż czasem trudno jest ustalić, czy znali jego pisma. Nie wspomina też, że najbardziej radykalni osiemnastowieczni materialści i ateści francuscy wyrażali się lekceważąco o Spinozie i podobnych mu filozofach z poprzedniej epoki jako o twórcach dogmatycznych koncepcji z przeszłości, którymi nie warto już się zajmować. Ponadto Israel utożsamia monizm, charakterystyczny dla metafizyki Spinozy, z materializmem, co stanowi tylko jedną z możliwych interpretacji, lecz nie jedyną. Wystarczy przypomnieć recepcję

² Na prekursorski wobec Oświecenia charakter idei sekularyzmu, obecnej w filozofii Spinozy, wskazuje też Leszek Kołakowski w dziele: *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomia wolności w filozofii Spinozy* (Kołakowski 2012: 232–233); Michael Della Rocca natomiast w monografii zatytułowanej *Spinoza* podkreśla wpływ Spinozjańskiego racjonalizmu na myśl Oświecenia (Della Rocca 2008: 303).

systemu Spinozy w filozofii romantyzmu na początku XIX wieku (Goethe), a także później, w koncepcjach empiriokrytyków pod koniec XIX stulecia, dla których myśl ta była atrakcyjna właśnie ze względu na monizm niedający się sprowadzić do materializmu.

Dyskusyjne w interpretacji zaproponowanej przez Israela wydaje się więc nie tylko przesunięcie początkowych granic Oświecenia na rok 1650, lecz także redukcjonistyczna interpretacja koncepcji Spinozy. Nadmiernie przy tym eksponowane są dwa jej elementy: racjonalizm i sekularyzm (ateizm), podjęte we francuskim Oświeceniu i stanowiące podstawę współczesnej świadomości; wątki te następnie prowadzą zwolenników tej interpretacji do obrazu epoki współczesnej jako wieku świeckiego.

Co więcej, teza o istnieniu radykalnego Oświecenia nie jest całkiem nowa, bowiem pojawiła się w 1981 roku w książce Margaret Jacob (Jacob 1981), która przeciwstawiła w niej radykalizm Spinozy umiarkowanym myślicielom, jak Locke i Newton. Israel także przeciwstawia głównemu nurtowi Oświecenia – nurt radykalny, głoszący racjonalizm i sekularyzm, z tą jednak różnicą, że stara się wykazać, iż ów nurt, reprezentowany przez Spinozę i jego wyznawców, spinozystów, nie był ruchem marginalnym, lecz wpływowym: występował w całej Europie i miał doniosłe znaczenie dla rozwoju myśli dojrzałego Oświecenia we Francji, a przede wszystkim dla uformowania się koncepcji La Mettrie'ego i Diderota, oraz stał się pośrednio zaczynem rewolucji francuskiej (Talbot 2003).

Nowa interpretacja dokonana w książce Israela burzy dotychczasowe podziały umieszczające filozoficzne koncepcje XVII wieku w kontekście kartezjańskiego racjonalizmu, zaś główne miejsce przypisuje naturalizmowi i materializmowi. W ujęciu tym jednak zanika związek koncepcji wczesnego Oświecenia z późną jego fazą, reprezentowaną przez Kanta, a także z ideą postępu, dotychczas uznawaną za wyróżnik tej epoki. W rezultacie, Oświecenie staje się epoką rozciągającą się w czasie przez ponad dwa stulecia, a przy tym całością różnorodną i nieposiadającą wyraźnego oblicza ideowego. Tak więc chociaż teza zawarta w książce Israela o wystąpieniu radykalnego oświeceniowego nurtu już w połowie XVII wieku, w koncepcji Spinozy, i o konieczności przesunięcia granic czasowych epoki Oświecenia jest wysoce dyskusyjna, to jednak książka stanowi dzieło wybitne także z innych powodów.

Dzieje się tak ze względu na zawartą w niej argumentację, opierającą się na bogatym materiale źródłowym i przemawiającą za głoszoną dziś także przez innego współczesnego badacza, Charlesa Taylora, tezą o przełomowym znaczeniu Spinozy w zwrocie, jaki dokonał się w kulturze i świadomości Europejczyków pomiędzy rokiem 1500 a 2000, polegającym na przejściu od teistycznego obrazu świata do porządku świeckiego i ateistycznego. Tezę tę formułuje Charles Taylor *explicite* w swej pracy *Wiek świecki* (Taylor 2007), w której

próbuje wyjaśnić, jak to się stało, że w roku 1500 nie można było wyobrazić sobie świata bez Boga, zaś około roku 2000 istnienie Boga jest problematyczne i usuwane z horyzontu myślenia. Taylor podkreśla, że złożyło się na to wiele przyczyn, m.in. rozwój nowożytnej nauki, lecz panteistyczną filozofię Spinozy traktuje jako punkt zwrotny, od którego już tylko krok dzieli nas od kultury ateistycznej, świata, w którym nie ma miejsca dla Boga. Taylor nie powołuje się na prace Israela, być może doszedł do tych wniosków niezależnie od amerykańskiego badacza, niemniej głosi podobną opinię do tej, którą Israel stara się udokumentować w swej książce poprzez zgromadzony w niej bogaty materiał historyczny.

Porównanie obu interpretacji filozofii Spinozy jest pouczające, bowiem chociaż zarówno Israel, jak i Taylor wyprowadzają z koncepcji XVII-wiecznego myśliciela charakterystyczną dla epoki nowoczesności świecką wizję świata, to jednak różnią się pod względem opisu i oceny tego procesu. Israel kończy swą książkę na rewolucji francuskiej, rewolucji politycznej, do której doprowadziła opisywana przez niego rewolucja w sferze świadomości (Israel 2002: 714). W konsekwencji, jego zdaniem, radykalne oświeceniowe idee, jak równość, demokracja, wartości świeckie, uniwersalizm, stworzyły podwaliny pod nowoczesny świat. Taylor natomiast skupia uwagę przede wszystkim na współczesności i eksponuje na szerokim tle historii myśli procesy, które doprowadziły do wieku świeckiego, wyrażając przekonanie o przełomowym dla tych procesów znaczeniu koncepcji Spinozy.

W monumentalnej pracy *Wiek świecki* Taylor rozważa tezę, że żyjemy obecnie w epoce świeckości³. Jest to epoka, w której, po pierwsze, religia została odseparowana od spraw państwa; pod drugie, istnienie Boga i religia nie są człowiekowi potrzebne, przestały stanowić ważny obszar zainteresowań człowieka; i po trzecie, fenomen religii musi zostać wytłumaczony na gruncie świeckiej wizji rzeczywistości.

Pierwsze znaczenie pojęcia świeckości, separacja kościoła i państwa, jest zdaniem Taylora procesem, który właściwie już się dokonał w krajach Zachodu; badacz ten jednak nie analizuje bliżej tej kwestii, bowiem jest to proces o charakterze czysto politycznym. Drugie znaczenie świeckości, dotyczące marginalizacji religii i stopniowego jej zanikania we współczesnych społeczeństwach, jest tezą pochodzącą od Maxa Webera i, zdaniem Taylora, dość kontrowersyjną. Czy rzeczywiście żyjemy w świecie, w którym religia została zmarginalizowana? Ostatecznie filozof ów stwierdza, że pogląd ten jest słuszny głównie w odniesieniu do świata Zachodu i jego elit, wspomina co prawda

³ W dziele Taylora pojawiają się terminy „sekularyzm”, „sekularyzacja”, funkcjonujące także w języku polskim, jednak, jak słusznie zauważa Damian Barnat, właściwym polskim odpowiednikiem najczęściej używanego przez Taylora słowa *secularity* jest termin „świeckość” (Barnat 2012).

także o przejawach życia religijnego w krajach takich jak Polska czy Irlandia, lecz traktuje te zjawiska trochę jak relikty przeszłości (Taylor 2007: 2).

Taylor, który sam deklaruje się jako katolik, nie zamierza w istocie poprzestać na powyższym stwierdzeniu, bowiem jego zamiarem jest wykazanie możliwości istnienia i kultywowania religii w wieku świeckim. Analizuje więc w swej książce trzecie i najważniejsze w jego koncepcji znaczenie świeckości, sprowadzające się do pytania: jakie są warunki dla religii w obecnej sytuacji społeczno-kulturowej? Stara się odkryć nową formę życia religijnego, które rozwija się w ramach immanencji (*immanent frame*). Immanencja jako przeciwieństwo transcendencji jest sytuacją czy porządkiem, w którym Bóg nie jest pojmowany jako istota umieszczana poza światem doczesnym i wpływająca na jego losy, lecz jako dany nam w doczesności. Nie mamy tu jednak do czynienia z psychologicznym doświadczeniem religijnym, jakie można odnaleźć w koncepcji W. Jamesa, lecz z koncepcją immanencji dająca się wyprowadzić z myśli Spinozy, który nie był jej twórcą, lecz nadał jej filozoficzną formę i siłę (Yovel 1989: 170).

W ujęciu Taylora immanencja jest sytuacją duchową współczesnego człowieka Zachodu i dotyczy wszystkich ludzi, a nie tylko elit intelektualnych czy artystycznych. Wszyscy żyjemy w sferze immanencji, jak pisze filozof, niektórzy traktują ją jako otwartą, dopuszczają inne wymiary rzeczywistości, zaś inni jako zamkniętą; zarówno jedni, jak i drudzy nie mają pewności i poddani są presji argumentów, podważających ich poglądy. Świeckość w trzecim znaczeniu tego pojęcia jest więc definiowana poprzez immanencję, tzn. postawa duchowa współczesnego człowieka i sytuacja religii opisywane są w obrębie immanencji.

Taylorowskie pojęcie immanencji ma jednak sens odmienny niż w tradycyjnie przyjętym w filozofii znaczeniu, ukształtowane zostało pod wpływem metafizyki Spinozy i dopiero w tym kontekście staje się w pełni zrozumiałe. Spinoza określa w *Etyce* substancję jako tożsamą z Bogiem i używa charakterystycznego sformułowania „Bóg, czyli Przyroda” (*Deus sive Natura*), a rozważając relację między Bogiem a przyrodą posługuje się koncepcją przyczynowości immanentnej (immanencja przyczynowa substancji Boskiej wobec przyrody). Oznacza to konsekwentny monizm i wyklucza jakąkolwiek formę dualizmu, gdyż relacja przyczynowości działa tu w obrębie jednej substancji. Jak zauważa Przemysław Gut w monografii dotyczącej Spinozy: „Substancja boska jest immanentną, a nie transcendentną przyczyną przyrody” (Gut 2011: 110). Przy tym ten boski porządek dotyczy nie tylko ciał fizycznych, ale i umysłu oraz pojęć, bowiem, jak twierdzi Spinoza w *Etyce*, każda rzecz tkwi w Boskiej substancji i może być zrozumiana przez odniesienie do niej (Gut 2011: 118). Człowiek także jest elementem tego porządku, dlatego wspomniany badacz nie zgadza się z rozpowszechnioną wśród historyków filozofii opinią, że u Spinozy, oprócz religii będącej w społeczeństwie narzędziem porządku

moralnego i ładu politycznego, pojawia się jeszcze jakaś elitarna wersja religijności, „religia rozumu” (*amor Dei intellectualis*) (Beck 1966: 40). Zdaniem Przemysława Guta, owa intelektualna miłość Boga oznacza jedynie poznanie prawdy o świecie, na nic innego racjonalistyczny monizm nie zezwala (Gut 2011: 121, 336). Nie wdając się w dyskusję nad zasadnością przedstawionej tu wykładni Spinozjańskiej koncepcji religii, dopuszczającej także inne rozumienia i interpretacje (Wolfson 1950: 23), należy stwierdzić, że jest ona dziś powszechnie przyjmowana i co ważne, podziela ją także Taylor.

Głoszona przez kanadyjskiego filozofa teza o przełomowym znaczeniu Spinozy dla ukształtowania się współczesnej koncepcji świeckości, którą można sprowadzić do umieszczenia człowieka w ramie immanencji, wynika właśnie ze Spinozjańskiej metafizyki, która nie jest tożsama z panteizmem, lecz prowadzi do obrazu świata w gruncie rzeczy naturalistycznego, lecz niekoniecznie ateistycznego. W tej wizji świata bowiem religia, chociaż nie jest już jego fundamentem, jest jednak możliwa, toteż, jak już wspomniałam, mówiąc o immanencji, Taylor rozróżnia dwa jej wymiary: zamknięty i otwarty na transcendencję, i w tym ostatnim upatruje możliwość kultywowania religii.

Jednak, zdaniem Taylora, Spinoza jest prekursorem Oświecenia i współczesnej świeckiej epoki przede wszystkim ze względu na treści zawarte w jego *Traktacie teologiczno-politycznym*. Spinoza, który za życia był oskarżany o ateizm, sam nie uważał się za ateistę; zresztą w jego czasach pojęcie to miało sens inny niż dzisiaj, oznaczano nim bowiem wroga chrześcijaństwa i człowieka niemoralnego (Kołakowski 2012: 228). Filozof zresztą zamierzał w *Traktacie* wyjaśnić kwestię religii i jej rolę w życiu społeczeństwa, jednak po ogłoszeniu dzieła oskarżenia nie ucichły, wręcz się nasiliły (Gut 2011: 18; Nadler 2002: 337). Analizując *Traktat* i zawarte w nim treści dotyczące religii, Taylor jednak nie rozważa bliżej związku pomiędzy metafizyką a filozofią polityczną Spinozy, kładzie natomiast nacisk na obecną w tym dziele koncepcję odpersonalizowanego porządku (*impersonal order*).

Idea ta, zdaniem Taylora, pojawia się w XVII wieku w wyniku ukształtowania się nowego zmysłu historycznego, polegającego na tym, że Pismo Święte przestaje być traktowane jako źródło wiedzy, przynajmniej w kręgach elit intelektualnych, a zaczyna funkcjonować jako zbiór przypowieści niosących treści moralne, podane stosownie do możliwości zrozumienia ich przez ludzi w czasach, kiedy powstawały. Dokonane przez Spinozę w *Traktacie teologiczno-politycznym* analizy Starego Testamentu prowadzą do wniosku, że obraz Boga osobowego, ingerującego w wydarzenia historyczne jest nie do przyjęcia. Z kart Pisma Świętego wyłania się obraz Boga działającego nielogicznie, czyniącego cuda nieprzynoszące ludziom korzyści, a czasem nadmiernie surowego tyrana, karzącego niesłusznie naród wybrany. Ta historyczna religia, zdaniem Spinozy, przynosi całkowicie bezwartościowy obraz Boga.

Taylor zauważa, że pisząc to Spinoza przygotowuje grunt dla deizmu, popularnego w następnym stuleciu. Bowiem w wieku XVIII idea osobowego Boga staje się niepopularna, przynajmniej wśród elit, i zastępuje ją idea Boga odnoszącego się do nas za pośrednictwem odpersonalizowanego porządku lub Boga jako ducha zamieszkującego ów odpersonalizowany porządek (stanowisko Spinozy), a nawet odpersonalizowanego porządku bez Boga. Tak więc w ujęciu Taylora, odpersonalizowany porządek promuje deizm, a w końcu prowadzi do niewiary (Taylor 2007: 271–280).

Przedstawiając proces prowadzący do współczesnej świeckości i wskazując na Spinozę, który swym *Traktatem* spowodował zwrot od religijności do świeckości, a nawet niewiary, Taylor nie dostrzega jednak związku między metafizyką a filozofią polityczną Spinozy, tego, że w monistycznej i deterministycznej koncepcji holenderskiego filozofa nie ma miejsca na osobowego Boga ani na transcendentną przyczynowość. Niemniej trafnie wskazuje na rolę Spinozy w przygotowaniu współczesnego naturalizmu, który stanowi istotny element wieku świeckiego. Wydaje się, że zarówno Taylor, jak Israel podążają tu śladami Maxa Webera, który głosił przekonanie o *odczarowaniu* współczesnego świata, polegającym na wzroście racjonalności oraz stopniowej eliminacji religii z życia ludzi. Wspomniani trzej myśliciele stawiają podobną diagnozę dotyczącą epoki współczesnej, w której religia staje się prywatną sprawą jednostek i jest marginalizowana, a proces ten rozpoczyna się w początkach epoki nowożytnej. Weber wiązał opisane procesy z reformacją i rozwojem kapitalizmu, zaś Israel i Taylor wyprowadzają je z XVII-wiecznej filozofii, ważną rolę przypisując Spinozie. Israel przytacza bogaty materiał źródłowy w postaci tekstów filozoficznych i politycznych, wyrażających tendencje materialistyczne, deistyczne i ateistyczne w okresie Oświecenia, Taylor zaś interpretuje poglądy holenderskiego filozofa jako koncepcję naturalistyczną, prowadzącą do deizmu, niekoniecznie do ateizmu. Analizuje także łańcuch ideowych wpływów, które oprócz oddziaływania Spinozy złożyły się na współcześnie obserwowane zjawisko laicyzacji, a więc doniosłą rolę nowożytnej nauki i rozwój naturalizmu. Przedstawia ów proces prowadzący od koncepcji Spinozy, poprzez Oświecenie – do świeckiej współczesności jako spłot wielu czynników i wpływ rozmaitych koncepcji filozoficznych. Taylor zresztą nie jest przekonany o bezwzględnej dominacji ateizmu, świeckość, jak wspomniałam, nie oznacza, w jego ujęciu, braku religii, lecz możliwość pojawienia się jej w nowych formach. Stąd wiele miejsca w jego książce zajmuje polemika z popularną dziś argumentacją ateistów, podjętą także przez marksistów, że nauka nowożytna przyczyniła się do wyrzucenia religii.

Relacje między nauką a religią są obecnie częstym tematem toczących się debat, także z udziałem Taylora, w których bywa wyrażany obiegowy i upowszechniony przez filozofów markszystowskich pogląd, że postęp nauki uczyni

religię zbędnym balastem w życiu człowieka, i spowoduje, że zaniknie ona z czasem. Taylor jednak nie tylko nie podziela poglądu, że nauka obaliła Boga (*science refuted God*), lecz uważa go za absurdalny, ponieważ, jak twierdzi, nauka ani nie dostarcza przekonujących argumentów za istnieniem Boga, ani nie wyklucza jego istnienia. Powoływanie się na naukę, jego zdaniem, jest niekonkluzywne (Taylor 2007: 562).

Dlaczego więc, mimo tej niekonkluzywności, argument, że „Darwin has refuted the Bible” ma tak wielką moc perswazyjną i jest szeroko akceptowany? (Taylor 2007: 566). Zdaniem Taylora, jego siła bierze się stąd, że pogląd ten połączył się z XX-wiecznym humanizmem, doktryną etyczną wywodzącą się z egzystencjalizmu (a wcześniej od Nietzschego), formułującą świecki, heroiczny ideał człowieka, który sam tworzy wartości i żyje według nich w świecie pozbawionym stałych punktów oparcia dla wartości moralnych. Ten świecki ideał etyczny: człowieka wolnego, żyjącego w świecie bez ustalonych wartości i próbującego samodzielnie nadać mu, sens złączył się współcześnie z argumentem o nieistnieniu Boga, rzekomo płynącym z nauki. Dopiero to połączenie nadało owemu argumentowi siłę i sprawiło, że jest on powszechnie uznawany w społeczeństwach Zachodu, a przynajmniej w kręgach elit intelektualnych. Można by w tym miejscu jeszcze dodać, że siła owego „naukowego” argumentu wynika także ze splotu wielu innych czynników: z utylitaryzmu i trwającej w naszej kulturze dominacji pozytywistycznego światopoglądu, w którym empiryczne fakty i racjonalne wyjaśnienia są podstawą ludzkiej wiedzy, zaś przekonania religijne jako niesprawdzalne zostają usunięte nie tylko z nauki, ale i z naszego potocznego myślenia.

Rozważając analizowane szczegółowo przez Taylora na kartach *Wieku świeckiego* wątki polemiczne i argumenty związane z dominacją kultury świeckiej i myśli ateistycznej w czasach współczesnych, można odnieść przypuszczenie, że przedstawiony obraz duchowej rzeczywistości naszych czasów został w pewnym stopniu zniekształcony. Zapewne, Taylor koncentruje uwagę na społeczeństwach Zachodu, zwłaszcza na jego elitach, ale tezie o charakterystycznej dla nich marginalizacji czy zaniku religii przeczą liczne przykłady krajów, w których zachowuje ona żywotność. Można tu wymienić Stany Zjednoczone czy Irlandię, zaś w Europie Środkowo-Wschodniej Rumunię i Polskę, w której tylko w sierpniu 2012 roku w ceremoniach religijnych odbywających się w różnych częściach kraju uczestniczyło kilkadziesiąt tysięcy ludzi: katolików oraz wyznawców prawosławia. Jak to pogodzić z tezą o nieobecności religii w życiu publicznym i jej marginalizacji we współczesnym świecie?

Można w tym miejscu jeszcze dodać obserwacje dotyczące krajów muzułmańskich, takich jak Turcja, w której religia, chociaż oddzielona w początkach XX wieku od państwa, nie tylko nie wygasła, lecz obecnie wprowadzana jest do życia publicznego jako element walki politycznej. Ponadto widoczna

dziś rosnąca rola islamu i jego odmian w polityce krajów Azji i Afryki północnej jest zjawiskiem, które wymagałoby odrębnych analiz. Taylor w ogóle nie porusza tego problemu, można przypuszczać, że uznaje te zjawiska za egzemplifikację „otwartej immanencji” i zastrzega się, że jego badania dotyczą społeczeństw Zachodu. Jednak i na tym gruncie, biorąc pod uwagę choćby dane statystyczne dotyczące wysokiego wskaźnika religijności Amerykanów oraz w świetle badań dotyczących doniosłej roli religii i wpływu Kościoła na sprawy państwa w krajach Unii Europejskiej (Irlandia, Włochy, Malta), teza, że żyjemy w wieku świeckim, wydaje się trudna do utrzymania.

Taylor w swojej panoramicznej syntezie „wieku świeckiego” nie próbuje uzasadnić dominacji świeckości w życiu politycznym i społecznym na całym świecie, lecz jak wspomniałam, koncentruje uwagę na współczesnym Zachodzie oraz rozważa zjawisko świeckości głównie w dziedzinie świadomości. Filozof zdaje sobie jednak sprawę, że nie można uzasadnić sekularyzacji świadomości zbiorowej bez związku z życiem politycznym i społecznym, przytacza więc także przykłady świeckości obecnego życia politycznego i moralnego, które jest dzisiaj skupione na czysto ludzkich celach, takich jak prawa człowieka czy jego dobro, przy czym ów dobrobyt pojmowany bywa materialistycznie (Taylor 2007: 561). Pisząc o dominującej w naszej kulturze narracji ogłaszającej „śmierć Boga” i koncentrację na doczesnych wartościach, Taylor jednak, w przeciwieństwie do Webera, nie zakłada postępującego procesu racjonalizacji społeczeństw, lecz dokonuje jakby synchronicznego opisu obecnego stanu, bez prognozowania przyszłości.

Diagnoza Taylora dotycząca duchowej sytuacji współczesnego człowieka jako zamknięcia w immanencji opiera się w istocie na dwóch przesłankach: po pierwsze, dziś nie używa się już w dyskusjach argumentów wypływających z wnętrza jednostki, jak medytacja lub objawienie; po drugie, ateści nie są obecnie wyjątkiem na tle wierzącej zbiorowości, lecz odwrotnie, dominuje niereligijność, obojętność, sprzyjająca w istocie ateizmowi laickość, w której funkcjonują grupy ludzi wierzących, niepewnych swych racji i uznających otwartość sfery immanencji na rozmaicie pojmowaną transcendencję.

Powyższe uwagi wydają się słuszne: obecna świadomość jest zracjonalizowana w tym sensie, że argumenty przywoływane w dyskursie publicznym muszą być intersubiektywnie uznane i muszą mieć charakter racjonalnego dyskursu. Nie dotyczy to tylko dyskursu naukowego, co jest rzeczą oczywistą, lecz odnosi się również do języka mediów i debat publicznych. Nawet jeśli ich uczestnicy wierzą w metafizyczne i niewytłumaczalne przez ludzki rozum przyczyny pewnych wydarzeń, na przykład istnienie w świecie zła czy Szatana, nie mogą się na swe przekonania powoływać w debatach, gdyż ich opinie nie są traktowane jako argumenty, lecz subiektywne przeświadczenia. Pod tym względem nasza epoka istotnie wyraża dziedzictwo Oświecenia i różni się od

czasów Romantyzmu, w których język emocji i subiektywnych doświadczeń był włączany do publicznego dyskursu. Ponadto uważa się, że jedynie kościoły są miejscem odpowiednim do manifestowania wiary, zaś w przestrzeni publicznej, nawet w krajach dość jednorodnych pod względem religii, jej symbole budzą dość gwałtowny sprzeciw.

Zapewne, opis ten oraz diagnoza współczesnej świadomości zbiorowej dokonana przez Taylora są trafne, wskazane przez niego symptomy świeckości (we wszystkich trzech jej odmianach) występują jednak w różnym stopniu i natężeniu w rozmaitych krajach; jest to uzależnione od tradycji, kultury regionu i politycznych przemian, i trudno tu dokonać wartościowego poznawczo uogólnienia. Trzeba więc poprzestać na rozumiejącym opisie i ostrożnych wnioskach, dlatego też Taylor stwierdza, że jego tezy odnoszą się jedynie do pewnej grupy społeczno-kulturowej, do świata Zachodu i do jego elit. Z koncepcji tej jednak nie wypływają wnioski normatywne: nie można ocenić obecnej sytuacji, czy jest zła, czy dobra, i jakie są konsekwencje obecnego stanu rzeczy. Normatywizm przebija czasem z niektórych wypowiedzi Taylora na temat iluzoryczności rzekomo naukowej argumentacji dowodzącej nieistnienia Boga, lecz na ich podstawie trudno przewidzieć, czy jego zdaniem współczesna kultura rozwinie się w stronę otwarcia, czy zamknięcia immanencji.

Jeśli nawet Taylorowski opis i diagnozę współczesności jako wieku świeckiego uznamy, przy wszystkich wspomnianych ograniczeniach, za adekwatne, to pojawi się kolejne pytanie: czy żyjemy jeszcze w społeczeństwie świeckim, czy już w postsekularnym? Podstawy dla opisanej przez Taylora świadomości typowej dla współczesnego świeckiego społeczeństwa ustanowiła teoria polityczna Johna Rawlsa zawarta w jego *Liberalizmie politycznym*, postulująca rozdzielanie racjonalnego dyskursu publicznego i prywatnej sfery przekonań, co zyskało akceptację większości współczesnych filozofów, a jej najbardziej skrajnym przejawem są refleksje Richarda Rorty'ego i Gianniego Vattima na temat religii zawarte w książce *Przyszłość religii* (Rorty, Vattimo 2010).

Punktem wyjścia ich rozważań jest analizowane także przez Taylora rozdzielanie nauki i wiary, które dokonało się w epoce nowożytnej. Zapewne, Oświecenie ostatecznie przypieczętowało rozdział religii i nauki, zaś XIX-wieczny pozytywizm ugruntował widoczne już w wieku XVIII tendencje do narzucenia światopoglądu bazującego na nauce (scjentyzm), z wyrugowaniem czynników nieracjonalnych. Tendencja ta utrzymywała się do naszych czasów, jednak w epoce ponowoczesnej powrócił wątek nie tyle połączenia, co raczej szukania podobieństw między religią i nauką. Rorty i Vattimo we wspomnianej książce twierdzą, że po odrzuceniu oświeceniowego racjonalizmu jako wyłącznej podstawy dla nauki – co nastąpiło w naszej epoce – rysuje się wyraźnie dla nauki i religii wspólna płaszczyzna. Obie te dziedziny w kwestiach wiedzy i odkrycia zawierają czynniki nieracjonalne, a racjonalna procedura służy do

uzasadniania twierdzeń i wprowadzania ich w sferę praktyki (Rorty, Vattimo 2010: 20).

Wspomniani filozofowie jednak, atakując dominujący w naszej kulturze Oświeceniowy racjonalizm, wcale nie myślą o powrocie do przeszłości, do obecnej jeszcze w początkach epoki nowożytnej pansoficznej wiary w możliwość porozumienia religijnego i politycznego między narodami, do którego przyczynić się miała nauka, lecz przeciwnie, postulują całkowite wyrugowanie religii z życia publicznego i przeniesienie jej do sfery prywatnej (prywatyzacja religii), co dopiero, ich zdaniem, umożliwi porozumienie polityczne oraz zapewni pokój na świecie. Podzielają oni opinię, że religia wykorzystywana jest w różnych krajach i systemach przez polityków jako narzędzie do zdobycia lub utrzymania władzy, tak więc próby nawiązania dialogu między religiami muszą być przez nich torpedowane. Przyszłość religii polegać więc będzie, ich zdaniem, na całkowitym jej przeniesieniu do sfery prywatnej, co umożliwi ludzkości osiągnięcie pokojowego współistnienia narodów i państw w ramach demokratycznej struktury politycznej. Obaj filozofowie przedstawiają nową utopię demokracji jako państwa świeckiego, funkcjonującego obok innych podobnie zorganizowanych państw, przy czym demokracja jawi się tu jako ustrój wyidealizowany, w którym ludzie będą się kierować uczuciami miłości i życzliwości wobec innych ludzi i narodów, tak jakby religia była jedynym czynnikiem, który im dotąd w tym przeszkadzał. Nie wdając się jednak w dyskusję nad statusem tej teorii, czy jest ona dobrze uzasadniona i ma szanse realizacji, czy też jest kolejną wersją utopii pozytywistycznej w duchu religii ludzkości postulowanej przez Augusta Comte'a, warto zauważyć, że nawiązuje ona do Oświecenia w tym mianowicie, że postępująca sekularyzacja stanowi warunek postępu moralnego i politycznego ludzkości. Tak więc obaj filozofowie, pomimo deklarowanej przez siebie krytyki Oświecenia, są w istocie jego duchowymi spadkobiercami.

Stanowiska Rorty'ego i Vattimo wobec religii oraz jej przyszłości stanowią dobrą ilustrację opisywanego przez Taylora stanu duchowego współczesnej epoki, a zarazem potwierdzenie postawionej przez niego diagnozy. Chociaż bowiem Rorty deklaruje się jako ateista, a Vattimo jako wierzący, obaj umieszczają religię w sferze immanencji, zawierającej możliwość otwarcia na coś nieokreślonego (Vattimo) bądź też jako zamkniętej i jednowymiarowej struktury (Rorty).

Charakterystyczne wydaje się to, że prowadzone obecnie dyskusje na temat statusu religii i współczesnego świeckiego społeczeństwa z konieczności wkraczają w sferę polityczną i moralną. W tej ostatniej dziedzinie dominuje dziś postawa relatywistyczna, postnietzscheańska, zaś Rorty jest najbardziej skrajnym przedstawicielem tego stanowiska. Uważa on, że chociaż religie przyczyniły się w znacznym stopniu do rozwoju ludzkiej cywilizacji w przeszłości, to

obecnie od ponad dwustu lat utrwała się tendencja ugruntowywania świeckiej moralności, polegająca na tym, że za źródło moralnych przekonań zamiast woli Boga uważany jest konsensus obywateli żyjących w danym społeczeństwie (Rorty 2011: XVII). Dlatego też opowiada się on za całkowitym wyeliminowaniem religii z publicznego dyskursu.

Odmienne stanowisko w kwestii statusu religii we współczesnym świeckim społeczeństwie zajmuje Jürgen Habermas, który początkowo zgadzał się z powyżej przytoczonymi tezami, jednak w jednej ze swych ostatnich prac: *Przyszłość natury ludzkiej* stwierdził, że żyjemy w społeczeństwie postsekularnym, w którym w debacie publicznej powinno być zagwarantowane miejsce zarówno dla wierzących, jak i niewierzących (Habermas 2003).

Zdaniem Habermasa, dominujące dziś w filozofii postrzeżenie społeczeństwa sekularnego przez pryzmat walki i antagonizmu między zwolennikami religii i nauki, z których jeden obóz może zwyciężyć kosztem wyparcia drugiego, przynosi fałszywy obraz współczesności. „Ten obraz nie pasuje do społeczeństwa postsekularnego, czyli takiego, w którym w otoczeniu wciąż podlegającym sekularyzacji nadal istnieją wspólnoty religijne. Pomija cywilizującą rolę demokratycznie oświeconego *common sense* – zdrowego rozsądku – który w bitewnym zgiełku toruje sobie własną drogę poniekąd jako trzecia partia, między nauką a religią” (Habermas 2003: 105–106). Zdrowy rozsądek nakazuje kierowanie się racjami rozsądnymi, a nie przymusem, i ostatecznie skłania do przyjęcia w społeczeństwie postsekularnym świeckich podstaw decyzji.

Jednak, jak zauważa dalej Habermas: „W przeciwieństwie do religii, demokratycznie oświecony zdrowy rozsądek obstaje przy racjach, które mogą być zaakceptowane nie tylko przez członków *jednej* religijnej wspólnoty. Toteż państwo liberalne wzbudza po stronie wierzących podejrzenia, że zachodnia sekularyzacja jest ulicą jednokierunkową, pozostawiającą religie na boku. Odwrotną stroną wolności religii jest faktycznie pacyfikacja światopoglądowego pluralizmu, niosącego niejednakowe konsekwencje dla obywateli. Do tej pory przecież państwo liberalne tylko od wierzących oczekuje, że rozdzielią swoją tożsamość niejako na część publiczną i prywatną. To oni muszą przełożyć swoje przekonania na język świecki, aby uzyskać aprobatę większości. (...) Granica między racjami świeckimi a religijnym jest i tak płynna. Dlatego wyznaczenie tej spornej granicy trzeba potraktować jako zadanie wymagające kooperacji – wymagające *od obu* stron przyjęcia także perspektywy tej drugiej strony” (Habermas 2003: 110).

Rozważając kwestie związane z toczącą się ostatnio w wielu krajach, także i w Polsce, debatą nad możliwością eugeniki i jej prawnymi uregulowaniami, Habermas stwierdza, że stanowiska i opinie ludzi wierzących wskutek tendencji do sekularyzacji są we współczesnym liberalnym społeczeństwie marginalizowane. Przemiana od sekularyzmu do postsekularyzmu będzie, jego

zdaniem, przejawiać się w nowym rozumieniu roli państwa, które powinno pozostać świeckie, lecz musi się w nim dokonać zmiana relacji między religią a polityką. Religia, zdaniem Habermasa, powinna pozostać prywatna, ale nie znaczy to, że nie może mieć publicznych konsekwencji. Z jednej strony bowiem całkowite wyrugowanie religii z polityki pozbawiłoby świeckie społeczeństwa ważnych źródeł inspiracji. Z drugiej strony państwo liberalne nie może przerywać instytucjonalnej separacji religii i polityki w postaci psychicznego ciężaru na ludzi wierzących, poprzez pozbawianie ich prawa głosu w debacie publicznej.

W przeciwieństwie do niemieckiego filozofa, Taylor nie przedstawia prognoz dotyczących przyszłości religii ani nie próbuje określić swojego miejsca na tle dominujących dziś wspomnianych sekularnych i postsekularnych stanowisk. Zajmuje postawę świadka, którego zadaniem jest precyzyjny opis obecnego stanu rzeczy i wyjaśnienie, jak do niego doszło. Zapewne, jego stanowisko można wytłumaczyć jako wynik komunitarystycznych założeń dotyczących usytuowania jednostki w zbiorowości, przede wszystkim jednak jest to nawiązanie do postawy Hegla, którego filozofii jest wybitnym znawcą i który wywarł na jego poglądy wyraźny wpływ.

Wpływ ten widoczny jest w samym wyróżnieniu religii jako istotnego czynnika dla zrozumienia i wyjaśnienia natury człowieka i społeczeństwa, w ujmowaniu natury człowieka jako historycznie zmiennej, co zresztą od czasów Oświecenia jest cechą filozofii niemieckiej, w usytuowaniu i ujmowaniu jednostki z jej subiektywnością w kontekście szerszych struktur społeczeństwa i kultury, w położeniu nacisku na sferę duchowości jako istotną dla rozumienia człowieka i świata, wreszcie w swoistej metodologii, polegającej na opisie sytuacji i zjawisk współczesnych przez ukazanie historycznych przemian, które do nich doprowadziły (Taylor 1979: 168). Istotą i celem tego wyjaśniania było jednak w systemie Hegla nakreślenie swoistej logiki dziejów, procesu przemian historycznych, których sprawcą jest ponadindywidualny Rozum. Taylor nie próbuje tworzyć systemu, lecz stara się opisać i wyjaśnić istotny jego zdaniem fragment rzeczywistości ludzkiej, jakim jest sytuacja religii we współczesnym świecie, w którym dominuje świeckość. Na historycznym opisie przebiegu tego procesu i na rozumiejącej jego interpretacji, która wskazuje istotne przyczyny i uwarunkowania tego zjawiska, kończy się rola filozofa. Sam Taylor zajmuje bowiem miejsce nieuprzywilejowane, nie stoi poza i ponad opisywaną rzeczywistością, by móc wskazywać na głęboko ukryte metafizyczne czynniki, lecz jest uczestnikiem tych procesów i ich uważnym obserwatorem oraz interpretatorem. Mimo że deklaruje bezstronność badacza, nie kryje swoich przekonań religijnych, lecz mówiąc o tym, pozostaje nie poza obrębem, lecz w ramach immanencji, w tym wypadku pojmowanej jako sfera otwarta. W istocie jest on bowiem filozofem czasów ponowoczesnych, w których uczoney nie poda-

je rezultatów swych badań jako absolutnej prawdy, lecz jako jedną z możliwych i zapewne najbardziej prawdopodobną interpretację. To metodologiczne podejście dalekie jest jednak od relatywizmu, bowiem gruntownie przez niego przebadany ogromny materiał historyczny stanowi podstawę do rekonstrukcji narracji dotyczącej sytuacji duchowej człowieka we współczesnym świecie, w jej wymiarze religijnym i światopoglądowym.

Bibliografia

- Barnat D. (2012), *Świeckość jako podłoże rozumienia*, „Diametros”.
- Beck L.W. (1966), *Six Secular Philosophers*, New York: Free Press.
- Della Rocca M. (2008), *Spinoza*, New York: Routledge.
- Gut P. (2011), *Spinoza o naturze ludzkiej*, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Habermas J. (2003), *Przyszłość natury ludzkiej*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Hazard P. (1974), *Kryzys świadomości europejskiej 1680–1715*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Israel J.I. (2002), *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity (1650–1750)*, Oxford: Oxford University Press.
- Israel J.I. (2006), *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man (1670–1752)*, Oxford: Oxford University Press.
- Israel J.I. (2010), *A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*, Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Israel J.I. (2011), *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution and Human Rights (1750–1790)*, Oxford: Oxford University Press.
- Jacob M. (1981), *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans*, London: Allen and Unwin.
- Kołakowski L. (2012), *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, Warszawa: PWN.
- Nadler S. (2002), *Spinoza*, przeł. W. Jeżewski, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Rawls J. (1998), *Liberalizm polityczny*, przeł. A. Romaniuk, Warszawa: PWN.
- Rorty R. (2011), *An Ethics for Today. Finding Common Ground between Philosophy and Religion*, New York: Columbia University Press.
- Rorty R., Vattimo G. (2010), *Przyszłość religii*, przeł. S. Królak, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Talbot A. (2003), *Spinoza Reconsidered*, <http://www.wsws.org/tools/index.php>. [2011-07-06].

- Taylor Ch. (1979), *Hegel and Modern Society*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor Ch. (2007), *A Secular Age*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Wolfson H.A. (1950), *Spinoza and Religion*, New York: New School for Social Research.
- Yovel Y. (1989), *Spinoza and Other Heretics. The Adventures of Immanence*, Princeton: Princeton University Press.

Streszczenie

Epoka Oświecenia jest uważana za początek procesów zmian kulturowych, które ukształtowały współczesną świadomość. Powstaje pytanie o konstytutywne dla tej epoki idee, lecz także o jej granice czasowe: od kiedy rozpoczyna się ów „kryzys świadomości europejskiej” (P. Hazard), będący zarazem początkiem Oświecenia oraz drogi wiodącej do współczesności? W artykule omawiana jest teza J. Izraela o przesunięciu początkowych granic epoki na rok 1650, oraz redukcjonistyczna interpretacja koncepcji Spinozy, w której eksponowane są elementy racjonalizmu i sekularyzmu (ateizmu), podjęte we francuskim Oświeceniu i stanowiące podstawę współczesnej świadomości. Wątki te następnie prowadzą zwolenników tej interpretacji do obrazu epoki współczesnej jako wieku świeckiego (Ch. Taylor). Postawiona przez Taylora teza o świeckim charakterze współczesnej zbiorowej świadomości i oddzieleniu religii od demokratycznego państwa nie została jednak przekonująco uzasadniona. Nadal toczą się bowiem spory dotyczące przyszłości religii i kształtu świeckiego demokratycznego państwa, w których filozofowie tacy jak R. Rorty i G. Vattimo z jednej strony, z drugiej zaś J. Habermas, zajmują zgoła odmienne stanowiska.