

MAREK JĘDRASZEWSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny
Zakład Filozofii Chrześcijańskiej

Oświecenie i konieczność nowej racjonalności

Enlightenment and the Need of a New Rationality

I. OŚWIECENIE CHRZEŚCJAŃSKIE

Zrozumienie istoty kryzysu, jaki stał się udziałem nowożytnej i współczesnej Europy, wymaga najpierw cofnięcia się do czasów, o których można powiedzieć, że znalazła ona swoją wewnętrzną, duchową równowagę, to znaczy do epoki Średniowiecza. Jest to bowiem czas, kiedy doszło do niezwykle ważnej i płodnej w wielkie dzieła kultury owej szczęśliwej syntezy między chrześcijańską wiarą a rozumem, którego wielkość zrodziła się w i dzięki filozofii greckiej. Ta synteza była możliwa, ponieważ, jak stwierdził dnia 1 kwietnia 2005 roku w Subiaco kard. Joseph Ratzinger, *chrześcijaństwo od samego początku rozumiało siebie jako religię Logosu, jako religię według rozumu. Nie wyodrębniło swoich prekursorów w innych religiach, lecz w tym filozoficznym oświeceniu, które opuściło drogę różnych tradycji, aby zwrócić się w stronę poszukiwania prawdy i ku dobru, w stronę jedyne Boga, który jest nad wszystkimi bogami*¹. Chrześcijaństwo mogło spotkać się z filozoficznym oświeceniem, ponieważ samo było jedną wielką Dobrą Nowiną o Świetle.

Już dla żydów Bóg jawił się jako światło, zgodnie z radosnym wyznaniem Psalmisty *Pan jest światłem i zbawieniem moim*². Jednakże to, co dla żydów było bardziej pewną metaforą, przybliżającą prawdę o Bogu po trzykroć świę-

¹ J. Ratzinger, *Kryzys kultur*, w: tenże, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, tłum. W. Dzieża, Częstochowa 2005, s. 65.

² Por. Ps. 27, 1.

tym, a zatem całkowicie transcendentnym wobec świata, to w chrześcijaństwie przyjęło postać drugiej Osoby Trójcy Przenajświętszej, Boskiego Logosu, który stał się Człowiekiem. *Słowo ciałem się stało i zamieszkało między nami*³ – pisał w Prologu do swej Ewangelii św. Jan. Do tego właśnie wcielonego Logosu odnosił następujące stwierdzenia, mówiące o Jego istocie i zarazem o Jego dramatycznej obecności i działalności wśród ludzi: *Była światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi. Na świecie było [Słowo], a świat stał się przez Nie, lecz świat Go nie poznał, przyszło do swojej własności, a swoi Go nie przyjęli*⁴. Ta prawda stanowiła również jeden z najbardziej istotnych elementów samoświadomości Chrystusa, który na krótko przed swoją męką oświadczył żydom: *Ja przyszedłem na świat jako światło, aby każdy, kto we mnie wierzy, nie pozostawał w ciemności*⁵. Chrystus domagał się zatem od swoich słuchaczy, aby rozerwali skorupę własnego ja i otwarli swój rozum i serca na transcendencję – na Światło przychodzące z zewnątrz. Stąd – niejako w odpowiedzi na to Jego oczekiwanie – Kościół głosi i wyznaje o Nim w *Credo nicejsko-konstantynopolitańskim*: *Światło ze Światłości, Bóg prawdziwy z Boga prawdziwego, zrodzony, a nie stworzony, współistotny Ojcu, a przez Niego wszystko się stało*. Stąd życie chrześcijanina podążającego za Chrystusem-Światłością świata w duchu teologicznych cnót wiary, nadziei i miłości staje się osobistym potwierdzeniem tego chrześcijańskiego oświecenia. Niewątpliwie, najbardziej wiarygodnymi jego świadkami byli i są święci Kościoła.

Natomiast na płaszczyźnie teoretycznej, a dokładniej: filozoficzno-teologicznej, najwspanialszą syntezą chrześcijańskiej wiary i filozoficznego, a ściśle rzecz ujmując: neoplatońskiego logosu, stała się na przełomie starożytności i Średniowiecza doktryna św. Augustyna (354–430). Jej istotną, choć ciągle jeszcze dyskutowaną częścią, jest teoria iluminacji (*illuminatio*). Niezmiernie wzniosłym wyrazem tej teorii jest wstępna modlitwa św. Augustyna do Boga Ojca, którą niejako otwiera on swoje *Soliloquia*, wołając: *Boże, Ty chciałeś, aby jedynie ludzie czystego serca poznawali prawdę. Boże, Ojczy prawdy (Deus pater veritatis), Ojczy mądrości (pater sapientiae), Ojczy prawdziwego i najwznioślejszego życia, Ojczy szczęścia, Ojczy dobra i piękna, Ojczy światłości nadmysłowej (pater intelligibilis lucis), Ojczy natchnienia, które ze snu nas budzi [i oświeca] (pater evigilationis atque illuminationis nostrae), Ojczy Syna, który nas poucza, jak mamy do Ciebie powrócić. Ciebie*

³ J 1, 14.

⁴ J 1, 9-10.

⁵ J 12, 46.

wzywam, Boże, któryś jest Prawdą, bo w Tobie i dzięki Tobie, i przez Ciebie prawdziwe jest wszystko, co jest prawdziwe. Tyś, Boże, Mądrością, w Tobie i dzięki Tobie, i przez Ciebie mądre jest wszystko, co jest mądre⁶. W tych samych młodzieńczych jeszcze *Soliloquiach* Augustyn tworzy analogię między słońcem a Bogiem-Prawdą: *Podobnie więc jak patrząc na ziemskie słońce możesz zauważyć trzy jego właściwości, a mianowicie: że istnieje, że świeci i że oświeca, tak i ów Bóg ukryty, którego chcesz pojąć, ma trzy właściwości: że jest, że daje się poznać rozumowi, że umożliwia poznanie innych rzeczy*⁷. Natomiast już w tak dojrzałym dziele, jakim są bez wątpienia *Wyznania*, Augustyn napisał, zwracając się znów do Boga: *Zacząłem więc wchodzić w głębię mej istoty za Twoim przewodnictwem. Mogłem w nią wnikać, ponieważ Ty mnie wspomagales. Wszedłem tam i takim wzrokiem duchowym, jaki był mi dany, dojrzałem w górze, ponad owym wzrokiem, ponad moim umysłem światłość Boga niezmienną: nie tę pospolitą światłość dzienną, którą dostrzega każde żywe stworzenie, ani nawet jakieś rozleglejsze światło tego samego rodzaju, które mogłoby się rozjarzyć, gdyby światło dzienne wielokrotnie, wielokrotnie się wzmogło i rozjaśniło, i całą nappełniło przestrzeń ogromem jasności. Nie było to takie światło, lecz inne, zupełnie odmienne od wszelkich takich rozjarzeń. Było ono nad moim umysłem. [...] Była nade mną ta światłość dlatego, że ona mnie stworzyła, a ja byłem w dole, bom został przez nią stworzony. Kto zna prawdę, zna tę światłość, a kto zna tę światłość, zna wieczność. To jest światłość, którą miłość zna. [...] Łatwiej byłoby mi wątpić w to, że żyję, niż w to, że istnieje Prawda, którą poprzez rzeczy stworzone można zrozumieć i poznać*⁸.

Bóg jest zatem dla Augustyna z jednej strony przedmiotem jego poznania, z drugiej natomiast – Kimś, kto umożliwia ludzkie poznanie. Człowiek, poszukując prawdy, nieustannie jest bowiem wspomagany przez owo „niezmiennie światło”, którym jest Bóg. Jest to światło całkowicie transcendentne, a zatem całkowicie inne: jest wieczne, tożsame z prawdą i miłością⁹. Rozum ludzki jest z kolei na to odwieczne światło otwarty, wręcz jego spragniony.

⁶ Augustyn, *Soliloquia*, I, 2, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, Warszawa 1953, tłum. A. Świderkówna, t. 2, s. 9.

⁷ Tamże, I, 8, 15; s. 23.

⁸ Augustyn, *Wyznania*, VII, 10; tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1982, s. 120-121.

⁹ Więcej na temat Augustynowego iluminizmu por.: E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Warszawa 1953, zwłaszcza podrozdział: *Światło duszy*, s. 101-119; S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce świętego Augustyna*, Warszawa 1987, zwłaszcza rozdział: *Teoria iluminacji i jej interpretacje*, s. 175-187.

II. OSIEMNASTOWIECZNE OŚWIECENIE – ROZUM ZAMKNIĘTY

W XVIII wieku radykalnie zakwestionowano oświecenie chrześcijańskie. Jak pisze Jan Paweł II w swej ostatniej książce *Pamięć i tożsamość*, będącej jego swoistym testamentem duchowym, *odrzuć Chrystusa, a w szczególności Jego tajemnicy paschalnej – krzyża i zmartwychwstania – zarysowało się na horyzoncie myśli europejskiej na przełomie XVII i XVIII stulecia. Był to okres oświecenia. Było to oświecenie naprzód francuskie, potem angielskie i niemieckie. Jakkolwiek przybierało postać, oświecenie sprzeciwiło się temu, czym Europa stała się w wyniku ewangelizacji. Jego przedstawiciele mogą być porównani do słuchaczy Pawła na Areopagu. W większości nie odrzucali oni istnienia „nieznanego Boga” jako Istoty duchowej i transcendentnej, w której „żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17, 28). Natomiast, w kilkanaście wieków po przemówieniu na Areopagu, radykalni przedstawiciele oświecenia odrzucali prawdę o Chrystusie, Synu Bożym, który dał się poznać, stając się człowiekiem, rodząc się z Dziewicy w Betlejem, przepowiadając Dobrą Nowinę, a na końcu oddając życie za grzechy wszystkich ludzi. Tego Boga-Człowieka, który umarł i zmartwychwstał, oświecona myśl europejska pragnęła się pozbyć, pragnęła Go wyłączyć z historii kontynentu¹⁰.*

Na czym zatem polegało to bezprzymiotnikowe Oświecenie?

Próbując dać odpowiedź na powyższe pytanie, warto, być może, zaznaczyć przy tym prawdziwie paradoksalną rzecz: jeśli cały wiek XVIII dogłębnie upłynął pod znakiem tego prądu kulturowego (a dokładniej rzecz biorąc, zaczął się on już w ostatniej dekadzie poprzedniego wieku w Niderlandach), to próba zdefiniowania Oświecenia pojawiła się dopiero u jego schyłku. Oto bowiem w grudniowym numerze *Berlinische Monatsschrift* z roku 1783 ukazał się artykuł berlińskiego pastora Johanna Friedricha Zöllnera (1753–1804), w którym w imię interesów państwa bronił on małżeństwa kościelnego i polemizował z chaosem i zamętem, jaki w ludzkich głowach i sercach jest wprowadzany pod nazwą oświecenia. W przypisie do tego pojęcia, u dołu strony artykułu, Zöllner postawił następujące pytanie: *Was ist Aufklärung?* – „Co to jest oświecenie?”. I zaraz po nim dodał następującą uwagę: *Na to pytanie, które jest tak ważne jak [pytanie]: co to jest prawda? musi znaleźć się odpowiedź, zanim zacznie się oświecać. Ja nigdzie na to nie znalazłem odpowiedzi¹¹.*

¹⁰ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 101-102.

¹¹ Por. *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen*. Kant, Erhard, Hamann, Herder, Lessing, Mendelssohn, Riem, Schiller, Wieland, hersg. E. Bahr, Stuttgart 2002, s. 3.

Nieoczekiwane pytanie to, postawione w kontekście prawa małżeńskiego, stało się niezwykle twórcze i owocne nie tylko dla historii filozofii nowożytnej. W dyskusję przez nie wywołaną włączyło się wielu ówczesnych znanych myślicieli niemieckich, którzy, usiłując wyjaśnić to, czym jest oświecenie (rozumu), wypracowali definicję Oświecenia jako ówczesnego prądu kulturowego. Pierwszym z nich był Moses Mendelssohn¹². Po nim wystąpił Immanuel Kant (1704–1804). W grudniowym numerze *Berlinische Monatschrift* z roku 1784 (a zatem dokładnie rok po ukazaniu się artykułu Zöllnera) opublikował on esej, który nosił tytuł będący częściowym powtórzeniem pytania berlińskiego pastora: *Was ist Aufklärung?*¹³. Odpowiedział na nie już w pierwszych zdaniach swego wystąpienia, dając klasyczną już dzisiaj definicję oświecenia: *Oświecenie jest to wyjście człowieka z jego samozawinionej niedojrzałości (eine selbstverschuldete Unmündigkeit). Niedojrzałość [ta] jest niemożnością posługiwania się swoim rozumem bez prowadzenia przez inny [rozum]. Samozawiniona jest ta niedojrzałość, jeśli jej przyczyną nie jest brak rozumu, ale [brak] decyzji i odwagi, aby posługiwać się nim bez prowadzenia przez inny [rozum]. Sapere aude! Miej odwagę posługiwać się własnym rozumem! jest zatem hasłem oświecenia*¹⁴.

W powyższej definicji Kant postulował zatem najpierw odejście od wszelkich autorytetów, kierowników, opiekunów czy też opiekunów duchowych na rzecz posługiwania się własnym rozumem. Podleganie im uznał nie tylko za przejaw pewnej niepełnoletności, czy raczej: niedojrzałości duchowej, ale postawę tę jednocześnie ocenił w kategoriach moralnych. Jawiła mu się ona jako coś nagannego, wręcz zawinionego (*selbstverschuldete*), z czego za wszelką cenę należy się wydobyć. Można, oczywiście, powiedzieć, że dochodzenie do posługiwania się własnym rozumem jest koniecznym etapem w rozwoju człowieka i że każdy człowiek w pewnym momencie swego życia musi przerwać – w imię swej dojrzałości i pełnej odpowiedzialności za siebie – ową swoistą pępowinę, która łączy go z wychowawcami. Jednakże Kantowska definicja oświecenia/Oświecenia miała swe wyraźne konsekwencje także w innych dziedzinach niż tylko psychologia rozwoju osobowościowego człowieka.

Immanuel Kant w imię bardzo nośnego hasła domagał się bowiem od ludzi kierowania się w swym postępowaniu jedynie własnym rozumem. W dzie-

¹² Por. M. Mendelssohn, *Über die Frage: was heisst aufklären?*, w: tamże, s. 3-8.

¹³ Dokładnie tytuł tekstu Kanta brzmiał następująco: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*

¹⁴ I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, w: *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen. Kant, Erhard, Hamann, Herder, Lessing, Mendelssohn, Riem, Schiller, Wieland*, hersg. E. Bahr, Stuttgart 2002, s. 9.

dzinie metafizyki człowiek powinien być zatem zamknięty na transcendencję. Był to postulat rozumu, który można by nazwać rozumem immanentnym. W rezultacie, jak wiadomo, postulat ten doprowadził Kanta do odrzucenia samej metafizyki. Natomiast w dziedzinie religijnej hasło *Sapere aude!* otwierało wyraźny konflikt z nauczaniem Ewangelii. W sposób oczywisty Kant postulował odejście od autorytetu Chrystusa. W konsekwencji zarysowała się ewidentna sprzeczność z następującym Jego ewangelicznym powiedzeniem: *Jeżeli będziecie trwać w nauce mojej, będziecie prawdziwie moimi uczniami i poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli*¹⁵, w którym domagał się On od ludzi, by ciągle trwali w postawie uczniów, oraz jednoznacznie stwierdzał, że dopiero wierne trwanie przy Jego nauce jest niezbędnym warunkiem poznania prawdy. Co więcej, poprzez inne zdanie, przekazane nam również w Ewangelii św. Jana, Chrystus w tej postawie wiernego trwania przy Jego nauce ukazywał sposób, w jaki ludzie mogą oddawać cześć i uwielbienie samemu Bogu: *Jeżeli we mnie trwać będziecie, a słowa moje w was, poproście, o cokolwiek chcecie, a to wam się spełni. Ojciec mój przez to będzie uwielbiony, że owoc obfity przyniesiecie i staniecie się uczniami moimi*¹⁶.

Co zatem pozostawało w tej koncepcji oświeceniowego rozumu zamkniętego? Inaczej rzecz stawiając: czym więc ów zamknięty rozum miał się ostatecznie kierować? Odpowiedź, jaką dał Kant, była jednoznaczna: ma się kierować sobą. Tak bowiem należy interpretować pochwałę sądów autonomicznych i odrzucenie sądów heteronomicznych, jakie znajdujemy zwłaszcza w jego *Krytyce praktycznego rozumu*, gdzie między innymi pisał: *Jeśli przed prawem moralnym przyjmuje się jakikolwiek przedmiot pod nazwą dobra jako motyw determinujący wolę i z niego wyprowadza się naczelną pryncypium praktyczne, doprowadziłoby to wtedy zawsze do heteronomii i wyparłoby pryncypium moralne*¹⁷. Tę naukę potwierdzał później w dziele zatytułowanym *Uzasadnienie metafizyki moralności*, w którym czytamy: *Autonomia woli jest*

¹⁵ J 8, 31b-32.

¹⁶ J 15, 7-8. Właśnie w świetle tego fragmentu Ewangelii Jan Paweł II interpretował dramat Europy, która oderwała się od Chrystusa, prowadząc w konsekwencji do niepełnej, kalekiej wizji człowieka: „Jedynie przyjmując zaszczepienie w boskości Chrystusa, człowiek może się w pełni realizować. Odrzucając to zaszczepienie, skazuje się w jakimś sensie na człowieczeństwo niepełne. (...) Ta przypowieść [o szczepie winnym i o latoroślach] pozwala nam najlepiej wyjaśnić dramat europejskiego oświecenia. Odrzucając Chrystusa, a przynajmniej nie biorąc pod uwagę Jego działania w dziejach człowieka i kultury, pewien prąd myśli europejskiej dokonał jakiegoś wyłomu. Pozbawiono człowieka «szczepu winnego», tego zaszczepienia w Krzewie, które zapewnia osiągnięcie pełni człowieczeństwa. Można powiedzieć, że w jakościowo nowej formie, przedtem niespotykanej, a przynajmniej nie na taką skalę, otwarto drogę do przyszłych wyniszczających doświadczeń zła”. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, s. 103-104.

¹⁷ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1984, s. 178.

właściwością woli, dzięki której ona sama sobie jest prawem. [...] Zasada autonomii brzmi więc następująco: nie należy wybierać inaczej, jak tylko tak, żeby maksymy własnego wyboru były zarazem w tej samej woli zawarte jako ogólne prawo¹⁸. Z tej wielkiej pochwały rozumu autonomicznego (zamkniętego) zrodził się ostatecznie słynny imperatyw kategoryczny, który, jak stwierdzał Kant, brzmi następująco: *postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem*¹⁹.

Jak w gruncie rzeczy niebezpieczny i zgubny był ten Kantowski formalizm etyczny, ewidentnie pokazał tuż po drugiej wojnie światowej Jean-Baptiste Botul. W maju 1956 roku prowadził on „Pogawędki” dla grupki niemieckich wygnańców z Królewca, którzy w założonej przez siebie kolonii w Paragwaju, nazwanej Nueva Königsberg, zapragnęli żyć według zasad wyłożonych niegdyś przez Kanta. W „Pogawędce ósmej”, wieńczącej cały cykl i będącej przez to ich paradoksalnym dla słuchaczy Botula zakończeniem, powiedział on: *W szatańskiej apoteozie wolno odwrócić Kantowską moralność o sto osiemdziesiąt stopni: Dobro to Zło, a Zło to Dobro. A wtedy otrzymamy zasady aż nadto dobrze nam znane w tym barbarzyńskim XX wieku: „Zabijaj w taki sposób, aby twoje zabójstwo mogło służyć za wzór całej ludzkości”. Albo: „Nie zadowolaj się chęcią wymordowania wszystkich, rób tak, żeby każdy chciał zabić każdego”. Albo: „Zabijaj tak, jakby twoje morderstwo miało stać się prawem dla całej ludzkości”. Nie mówię, że nazizm wynika z kantyizmu, mówię, że w kantyźmie, jak w każdej etyce dążącej do uniwersalności, tkwi zalążek perwersji, którą wystarczy puścić w ruch, by otrzymać ludobójstwo i masową eksterminację*²⁰.

W postawie Kanta i kontynuatorów jego myśli objawił się szczególnie paradoks: rozum ludzki, głosząc swoją niezależność za cenę zamknięcia się na Transcendencję i poprzez ograniczenie się do immanencji własnego myślenia, zaczął marsz w stronę tego, co irracjonalne.

III. OSIEMNASTOWIECZNE OŚWIECENIE – ROZUM WOJUJĄCY

Nie ulega wątpliwości, że Kant, głosząc: konieczność wyrwania się spod władzy autorytetów, pochwałę sądów autonomicznych oraz niezbędną kierowanie się imperatywem kategorycznym, wchodził w mniej lub bardziej

¹⁸ Tenże, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1953, s. 78-79.

¹⁹ Tamże, s. 50.

²⁰ J.-B. Botul, *Życie seksualne Immanuela Kanta*, tłum. M. Ochab, Gdańsk 2002, s. 78.

wyraźnie zarysowany konflikt z chrześcijaństwem na płaszczyźnie dyskusji czysto teoretycznej. Jednakże w osiemnastowiecznym Oświeceniu nie zabrakło takich myślicieli, którzy z rozumu uczynili bardzo skuteczny oręż w otwartej walce z chrześcijańską doktryną. Ich głównym przedstawicielem był słynny François-Marie Arouet, czyli Voltaire (1694–1778), zwłaszcza z okresu swego pobytu w Ferney. W jego wydaniu Oświecenie objawiło całe swe szyderczo-kpiące, antychrześcijańskie oblicze.

Volter z Ferney – pisał o nim André Maurois – to już nie „światowiec”; to benedyktyńsko pracowity propagator racjonalizmu. On sam uważa się za apostoła: „Zrobiłem w swej epoce więcej niż Luter i Kalwin” – powie. A także: „Mam już dość ich powtarzania, że dwunastu ludzi wystarczyło, aby rozpowszechnić chrześcijaństwo, i mam chęć dowieść, że jeden może je zniszczyć”. Prawie wszystkie jego listy kończą się formułką: *Ecrasons l’infâme*²¹, formułką, którą przez naiwną ostrożność pisze: *Ecr. l’inf.* Co jest tą nikczemnością? Religia? Kościół? Raczej dokładnie – przesąd. Prześladowuje przesąd, gdyż sam cierpiał z jego powodu i ponieważ wierzy, że fanatyzm czyni ludzi bardziej nieszczęśliwymi, niż to jest konieczne²². W jakiejś mierze staje się duchowym ojcem współczesnego nam, głośnego powiedzenia: *zero tolerancji dla nietolerancji*. Powiedzenie to, a zwłaszcza postawa samego Woltera, są o tyle niebezpieczne, że niezmiernie łatwo przychodziło mu utożsamiać dwie bardzo różne przecież postawy: apostołską żarliwość z fanatyzmem. W konsekwencji bóg stoików jawił mu się jako bardziej godny czci niż Bóg chrześcijan, a gabinetowy ateista nieskończenie bliższy niż katolicki ksiądz głoszący ewangeliczną prawdę. Tylko że on takich księży w ogóle nie chciał dostrzegać, a w bogatym arsenale jego argumentów pojawiali się jedynie krwawi fanatycy, którzy byli sprawcami ewidentnych zbrodni. *Najpiękniejszy hołd, według mnie – pisał w Dictionnaire philosophique – jaki można oddać Bogu, to bronić Go bez gniewu; tak jak najbardziej niegodnym obrazem, jaki można o Nim wytworzyć, jest ten, który ukazuje Boga jako kogoś mściwego i szalonego. On jest samą prawdą: prawda [natomiast] jest bez uczuć. Być uczniem Boga polega na tym, aby Go głosić sercem łagodnym i duchem niewzruszonym. Myślę razem z wami, że fanatyzm jest potworem tysiąc razy bardziej niebezpiecznym niż filozoficzny ateizm. Spinoza nie dopuścił się żadnego złego czynu: Chastel i Ravailiac, obydwaj pobożni, zamordowali Henryka*

²¹ „Niszczmy nikczemność”. Niektórzy, na przykład Bronisław Baczko, tłumaczą to bardziej dosadnie jako: „rozdeptać łajdactwo” – por. *Filozofia francuskiego Oświecenia*, red. B. Baczko, Warszawa 1961, s. 108.

²² A. Maurois, *Volter*, tłum. M. Iwańska-Feliksowa, Kraków 1976, s. 58-59.

IV. Ateista gabinetowy jest niemal zawsze filozofem spokojnym, fanatyk jest zawsze wrzaskliwy. [...] Niech Bóg nas broni przed ohydnyim księdzem, który swym świętym tasakiem sieka na kawałki króla, lub przed tym, który w hełmie na głowie i w pancerzu na grzbiecie, w wieku siedemdziesięciu lat, ośmiela się nakładać swymi trzema skrwawionymi palcami budzącą śmiech ekskomunikę na króla Francji, lub na..., lub na...! [...] Jeśli idea pewnego Boga, z którym mogą się złączyć nasze dusze, uczyniła Tytusów, Trajanów, Antoninusów, Marków Aureliuszy i tych wielkich cesarzy chińskich, których pamięć jest tak droga w drugim z najstarszych i najbardziej rozległych cesarstw świata, to te przykłady wystarczają dla mojej sprawy, a moja sprawa jest sprawą wszystkich ludzi²³.

Zarzut fanatyzmu, kierowany przeciwko chrześcijaństwu, Wolter bezpośrednio łączył z prawdami Ewangelii, które ono głosiło, którymi żyło i które przekazywało z pokolenia na pokolenie. Dla Woltera były one niewytrzymałymi krytyki ze strony oświeconego rozumu legendami. Pisał więc dalej, niedwuznacznie wskazując na siebie samego: *Nie wierzę, aby w całej Europie był tylko jeden mąż stanu, tylko jeden człowiek zwrócony w sprawy świata, który by nie miał najgłębszej pogardy dla tych wszystkich legend, którymi byliśmy zalani bardziej, niż dzisiaj jesteśmy zalewani poprzez broszury²⁴. Aby nie pozostawiać co do tego najmniejszych wątpliwości, stwierdzał następnie, bez jakiegokolwiek zająknięcia utożsamiając chrześcijan z fanatykami: *Fanatycy mówią nam: Bóg przyszedł na świat w tym a tym czasie. W małej mieścinie Bóg przemawiał, ale uczynił zatwardziałymi serca swych słuchaczy, aby w niego nie uwierzyli. Mówił do nich, lecz zatkał ich uszy. – Cały świat powinien śmiać się z tych fanatyków. To samo powiem o wszystkich wymyślonych bogach. Nie daruję monstrom Indii tak samo, jak monstrom Egiptu. Ubolewam nad wszystkimi narodami, które porzuciły Boga jedyne go, powszechnego, dla tylu urojonych bogów²⁵.**

Stąd, jak twierdził, miejsce wiary musi zająć oświecony rozum, miejsce religii – filozofia. *Jeśli religia nie rodzi już więcej wojen cywilnych, to za to jesteśmy dłużni filozofii: na kłótnie teologiczne zaczyna się patrzeć tym samym okiem jak na kłótnie Gillesa i Pierrota na jarmarku. Równie ohydna i śmieszna uzurpacja, opierająca się z jednej strony na oszustwie, z drugiej strony na głupocie, jest w każdej chwili niszczone przez rozum, który ustanowił swoje królestwo²⁶.* To właśnie ten rozum każe odrzucić Boga chrześcijan,

²³ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, Paris 1961, s. 520-521.

²⁴ Tamże, s. 521.

²⁵ Cyt. za: A. Maurois, *Wolter*, s. 59-60.

²⁶ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, Paris 1961, s. 521.

objawionego w najwyższym stopniu przez Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, a przyjąć istnienie Boga filozofów – wymyślonego całkowicie przez ludzki rozum, a zatem ustanowionego na obraz i podobieństwo człowieka, którego Wolter nazywał często, podobnie zresztą jak i inni deiści, Najwyższą Istotą (*Etre Suprême*) lub Wielkim Zegarmistrzem. Wyznawał więc z dumą: *Jedynę imię do przyjęcia to wielkie imię deisty; jedyna ewangelia to wielka księga natury; jedyna religia to wielbić Boga i być uczciwym człowiekiem. Jest niemożliwe, aby taka religia, odwieczna i czysta, mogła być powodem zła*²⁷.

By móc zrozumieć, jak wielka przepaść, od strony teologicznej, wytworzyła się między głoszonym przez Woltera i innych ludzi Oświecenia deizmem a chrześcijaństwem, a tym samym by pojąć, jak radykalnym sprzeciwem wobec religii chrześcijańskiej stało się osiemnastowieczne Oświecenie, wystarczy przeczytać następujący fragment Pierwszego Listu św. Jana: *Po tym poznajecie Ducha Bożego: każdy duch, który uznaje, że Jezus Chrystus przyszedł w ciele, jest z Boga. Wszelki zaś duch, który nie uznaje Jezusa, nie jest z Boga; i to jest duch Antychrysta, który – jak słyszeliście – nadchodzi i już teraz przebywa na świecie. [...] Oni są ze świata, dlatego mówią tak, jak [mówi] świat, a świat ich słucha. My jesteśmy z Boga. Ten, kto zna Boga, słucha nas. Kto nie jest z Boga, nas nie słucha. W ten sposób poznajemy ducha prawdy i ducha fałszu*²⁸.

IV. KONIECZNOŚĆ NOWEJ RACJONALNOŚCI

Patrząc na dzieje myśli europejskiej, coraz bardziej stajemy się świadomi pewnego paradoksu. Oto od czasów Oświecenia, kiedy to postulowano królestwo w pełni autonomicznego rozumu, zaczął się przedziwnie konsekwentny marsz w stronę coraz to większej irracjonalności. Irracjonalność ta dotyka zarówno poszczególnego człowieka, jak i całych społeczeństw. Dlatego też możemy mówić o dezintegracji chcianej w obydwóch tych wymiarach – jednostkowym i ogólnym. Jej wyraźnie dostrzegalną dzisiaj konsekwencją stała się, z jednej strony, coraz bardziej wszechwładna tendencja do absolutyzacji wolności, z drugiej natomiast – nieuchronny sceptycyzm, ogarniający naszą kulturę. Jak pisze Joseph Ratzinger w książce *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, relatywizm, który stał się także filozoficzną podstawą współczesnej demokracji, *polega na tym, że nikt nie zna właściwej*

²⁷ Cyt. za: A. Maurois, *Wolter*, s. 60.

²⁸ 1 J 4, 2-3. 5-6.

*drogi, że wszystkie drogi są fragmentami próby zmiany na lepsze i w dialogu szukają cech wspólnych, do których należy również współzawodnictwo między wynikami poznania, nie dającymi się ostatecznie sprowadzić do jednej wspólnej formy*²⁹.

W obliczu takiej, w gruncie rzeczy dramatycznej, sytuacji rodzi się w pełni uzasadnione pytanie, czy na fundamencie nieracjonalności można zbudować coś prawdziwie racjonalnego, a przez to trwałego?

Pytanie to jest o tyle ważne, że wbrew oczywistym faktom, potwierdzającym owo kolejne w dziejach ludzkości daremne usiłowanie budowania domów na piasku, tym razem na piasku irracjonalności i sceptycyzmu, ciągle jeszcze wielu ludzi uważa je za jedynie racjonalne i nowoczesne³⁰. Ciągle jeszcze wielu ludzi usiłuje zaprzeczać tej oczywistości, że *rażąco zawodzi wysiłek, by z tego, co nierozumne, wydestylować to, co rozumne*³¹. Taka postawa tylko pogłębia kryzys współczesnego humanizmu. Jak bowiem można wyjść z sytuacji kryzysowej i ją przewyciężyć, skoro właśnie ją uważa się i głosi za najwspanialsze osiągnięcie ludzkości? Tymczasem *kryzys aktualny [...] wynika z problemów podniesionych przez pewien „humanizm”, który pretenduje do zbudowania regnum hominis pozbawionego koniecznego dlań fundamentu ontologicznego. Falszywa dychotomia między teizmem a autentycznym humanizmem, posunięta aż do ostatecznej konsekwencji poprzez stworzenie nierozwiązalnego konfliktu między prawem boskim a ludzką wolnością, doprowadziła do sytuacji, w której ludzkość, wraz z całym swoim rozwojem ekonomicznym i technicznym, czuje się głęboko zagrożona*³².

Wobec tak określonej sytuacji Joseph Ratzinger, od 2005 roku także jako Benedykt XVI, postuluje (co tylko wzmacnia znaczenie jego wypowiedzi, patrząc na nie od strony doktryny katolickiej) zbudowanie nowej racjonalności, to znaczy tak koniecznego *rozszerzenia horyzontów racjonalności*. Owo rozszerzenie sprowadzałoby się w swym ostatecznym kształcie do w pełni uświadomionego i racjonalnie uzasadnionego powrotu do Chrystusa jako Logosu³³. Ratzinger pisał o tym w książce *Wiara – prawda – tolerancja*, do tej

²⁹ J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2004, s. 95.

³⁰ Por. tenże, *Kryzys kultur*, w: tenże, *Europa Benedykta XVI*, s. 67.

³¹ Tenże, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, s. 146.

³² Benedykt XVI, *Discorso di Sua Santità Benedetto XVI ai partecipanti all'incontro dei rettori e docenti delle Università europee*, 23 VI 2007, w: http://www.va/holy/benedict_xvi/2007/june/documents/hf_b.

³³ Szerzej na ten temat por. M. Reńbierz, *Rozum otwarty i jego wrogowie? Logos i rozum w argumentacji Josepha Ratzingera (Benedykta XVI)*, w: *W kręgu teologii Josepha Ratzingera – Benedykta XVI. Sympozja 73*, Opole 2008, s. 203-230.

myśli powrócił w Subiaco, dnia 1 kwietnia 2005 roku, podczas uroczystości ogłoszenia go piątym z kolei laureatem *Premio S. Benedetto*, powtórzył to z całą mocą podczas przemówienia skierowanego do uczestników VI Europejskiego Sympozjum Nauczycieli Akademickich oraz na spotkaniu ze światem kultury w Paryżu, pośrednio nawiązał do tego podczas spotkania z członkami Papieskiej Akademii Nauk³⁴. W Subiaco mówił: *Chrześcijaństwo musi zawsze pamiętać, że jest religią Logosu. Jest ono wiarą w Creator Spiritus, w Ducha Stworzyciela, od którego pochodzi cała rzeczywistość. Właśnie to powinno być dzisiaj jego filozoficzną siłą, ponieważ ważne jest, czy świat pochodzi od tego, co nierozumne, a wtedy rozum jest tylko „produktem ubocznym” – nawet szkodliwym – jego ewolucji, czy też świat powstał w wyniku rozumu i w konsekwencji jest ukształtowany według jego kryteriów i celów. Wiara chrześcijańska opowiada się za tą drugą tezą, mając w ten sposób, z filozoficznego punktu widzenia, rozdane bardzo dobre karty, chociaż wielu rozważa pierwszą tezę za jedyne „racjonalną” i nowoczesną. Jednak rozum pochodzący od tego, co nierozumne, nie może być rozwiązaniem dla naszych problemów. Tylko rozum stwórczy, objawiony w ukrzyżowanym Bogu jako miłość, może rzeczywiście wskazać nam drogę³⁵.*

Tak pojęty rozum stwórczy domaga się zatem, aby zarzucić oświeceniowe idee rozumu zamkniętego na Transcendencję, od których zaczął się marsz w kierunku irracjonalizmu, relatywizmu i sceptycyzmu, i otworzyć się na nowo na Boga, którego w najwyższym stopniu objawił nam Jezus Chrystus. Czy takie otwarcie jest dla wszystkich możliwe? Ratzinger aż nadto dobrze zdaje sobie sprawę z tego, że po trzech wiekach świadomego i chcianego błędzenia taki powrót byłby dla wielu rzeczą niemal niemożliwą. Dlatego też wobec niewierzących wysunął w Subiaco następującą propozycję: ponieważ usiłowania ludzi Oświecenia polegające na tym, by uzasadnić normy moralne *etsi Deus non daretur*, okazały się niepowodzeniem, trzeba nawiązać do *Krytyki praktycznego rozumu* Kanta i przyjąć istnienie Boga jako postulat moralności – *veluti si Deus daretur*, chociaż nadal nie uznawałoby się Jego realne-

³⁴ Por. J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, s. 144-146; tenże, *Kryzys kultur*, w: tenże, *Europa Benedykta XVI*, s. 39-72; Benedykt XVI, *Wróćmy do filozofii, by lepiej zrozumieć współczesność. Przemówienie Ojca Świętego Benedykta XVI do uczestników VI Europejskiego Sympozjum Nauczycieli Akademickich*, 7 VI 2008, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 29(2008), n. 7-8, s. 20-21; *Fundamentem prawdziwej kultury jest poszukiwanie Boga. Spotkanie z przedstawicielami świata kultury w Kolegium Bernardynów*, Paryż, 12 IX 2008, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 19(2008), n. 10-11, s. 12-16; *Nie ma sprzeczności między rozumieniem stworzenia w świetle wiary z nauką. Przemówienie Ojca Świętego Benedykta XVI do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk*, 31 X 2008, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 30(2009), n. 1, s. 40-41.

³⁵ Tenże, *Kryzys kultur*, w: tenże, *Europa Benedykta XVI*, s. 67.

go, osobowego istnienia. Podobną drogę wybrał zresztą Pascal, konstruując słynny zakład. *W ten sposób – stwierdzał Ratzinger – nikt nie zostałby ograniczony w swojej wolności, ale wszystkie nasze sprawy znalazłyby oparcie i kryterium, których bardzo potrzebują*³⁶.

Co jednak musiałyby się stać, żeby doszło do swoistego cudu przemiany u ludzi, którzy wprawdzie przyjęli argumentację Pascala i Ratzingera, ale w swej osobistej postawie pozostali daleko od Boga, którego głosi chrześcijaństwo? Inaczej mówiąc, co należy uczynić, aby współczesny człowiek uznał siłę prawdy tkwiącą w chrześcijańskim oświeceniu? Dla Ratzingera nie ulega żadnej wątpliwości: świat potrzebuje dzisiaj autentycznych świadków chrześcijańskiego Boga. Dlatego swój wykład w Subiaco kończył on swego rodzaju apelem o ich w pełni dostrzegalną obecność: *W tej historycznej chwili przede wszystkim potrzebujemy ludzi, którzy za pomocą oświeconej i przeżywanej wiary uczyniliby Boga wiarygodnym w tym świecie. [...] Potrzebujemy ludzi, którzy mieliby spojrzenie skierowane ku Bogu, ucząc się od Niego prawdziwego człowieczeństwa. Potrzebujemy ludzi, których umysł byłby oświecony światłem Bożym i którym Bóg otwierałby serce, tak aby ich intelekt mógł przemówić do intelektu innych, a ich serce mogło otworzyć serca innych. Tylko poprzez ludzi, którzy zostali dotknięci przez Boga, Bóg może zwracać się do ludzi*³⁷.

Jeśli natomiast nie uda się na nowo powrócić – przynajmniej w praktyce – do tej wizji świata i człowieka, którą głosiło i głosi chrześcijańskie oświecenie, czerpiące swe światło z Boskiego Logosu, to będzie to, zapewne tragiczną kapitulacją naszego rozumu i porażką humanizmu – o czym dnia 12 września 2008 roku mówił w Paryżu Benedykt XVI do przedstawicieli świata kultury: *Quarere Deum – szukanie Boga i pozwalanie, by nas znalazł, jest tak samo potrzebne dziś, jak i w przeszłości. Czysto pozytywistyczna kultura, dla której pytanie o Boga należałoby jedynie do dziedziny subiektywizmu, jako nienaukowe, byłaby kapitulacją rozumu, rezygnacją z jego najwyższych możliwości, a tym samym porażką humanizmu, i to o poważnych następstwach. To, co było podstawą kultury Europy, poszukiwanie Boga i gotowość, by Go słuchać, również dzisiaj pozostaje fundamentem każdej prawdziwej kultury*³⁸.

³⁶ Tamże, s. 70.

³⁷ Tamże, s. 70-71.

³⁸ Benedykt XVI, *Fundamentem prawdziwej kultury jest poszukiwanie Boga. Spotkanie z przedstawicielami świata kultury w Kolegium Bernardynów, Paryż, 12 IX 2008*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 19(2008), n. 10-11, s. 16.

SUMMARY

Enlightenment and the Need of a New Rationality

The article deals with 18th century Enlightenment and its clearly anti-Christian character. However, it is impossible to understand this period without showing it in the light of Christian enlightenment whose centre is Christ – the Light of the world. On the philosophical-theological plane the most profound synthesis of Christian faith and philosophical logos is to be found in the doctrine of St. Augustine along with its theory of illumination (*illuminatio*). According to John Paul II, the rejection of Christ in the period of Enlightenment resembles the history of St. Paul, who was rejected on the Athenian Aeropagus when he started speaking about the risen Christ. This rejection was accomplished for the sake of an independent human reason whose complete autonomy was demanded by Kant, whereas in the philosophy of Voltaire the Enlightenment fully showed its derisively-mocking anti-Christian countenance. According to Voltaire faith should be replaced by an enlightened reason and religion by philosophy. In consequence, deism with its idea of God as the Great Clockmaker was to supplant the Christian faith. As Joseph Ratzinger noted, since the Enlightenment we have paradoxically witnessed a deepening trend of irrationalism and scepticism in the Western culture. That is why already as Benedict XVI he postulates the construction of a new rationality, which means “broadening the horizons of rationality” whose ultimate foundation is Christ-the Logos.

Key words:

Christ as the light of the world, the theory of illumination, Kant and his understanding of the Enlightenment, deism, the Great Clockmaker, contemporary irrationalism and scepticism, the postulate of a return to the Christian Logos