

ZBIGNIEW DROZDOWICZ

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

---

## Wprowadzenie

### Oblicza Oświecenia

Pytanie, czym był epoka Oświecenia, postawione zostało już w okresie, którym dopiero rozwijała ona własne „sztandary” i prezentowała na nich zarówno swoje znaczące osiągnięcia, jak i te zadania i wyzwania, które były jeszcze do zrealizowania. Problem jednak nie tylko w tym, że były to „sztandary” istotnie różniące się od tych, które rozwijano we wcześniejszych epokach, ale także w tym, że różniły się one również między sobą i to tak znacznie, że w niektórych przypadkach można mieć uzasadnione wątpliwości co do tego, czy współtworzą one jedną formację ideową. Widoczne jest to wówczas, gdy się porówna Oświecenie we Francji, w Anglii oraz w krajach niemieckich. W każdym z tych krajów zresztą również nie było ani jednego, ani też jednolitego ideowo frontu, o czym nietrudno się przekonać, porównując osiągnięcia takich znaczących przedstawicieli francuskiego Oświecenia, jak: Voltaire i Jean-Jacques Rousseau, angielskiego, takich jak Thomas Hobbes i John Locke, niemieckiego, takich jak Gottfried Wilhelm Leibniz, Gotthold E. Lessing czy Immanuel Kant. Nie jest to oczywiście pełna lista tych, którzy wprawdzie wyraźnie zaznaczyli swoją filozoficzną obecność w tamtym czasie, ale zaznaczyli ją w różny sposób. Krótko mówiąc, Oświecenie miało nie tylko różne, ale także zmienne oblicza. Twierdzenie to jest raczej trudne do zakwestionowania. Ma ono jednak tak ogólny, a nawet ogólnikowy charakter, że w gruncie rzeczy w małym stopniu jest przydatne przy próbie opisanie wspomnianych wyżej „sztandarów”, a jeszcze mniej przy próbie wskazania ich wpływu na myślenie i postępowanie

ludzkie w późniejszym okresie. Nie ulega jednak wątpliwości, że wpływ ten był znaczny. Jednak również próba odpowiedzi na pytanie, na czym on polegał i w czym się wyrażał, wywołuje niejednokrotnie radykalne kontrowersje – takie np., jakie występują między liberałami oraz ich nader licznymi i zróżnicowanymi przeciwnikami. Uwagi te można potraktować jako pewnego rodzaju ostrzeżenie przed próbą „pakowania do jednego worka” czy „ubierania w taki sam kostium” całego Oświecenia.

Rzecz jasna, próby takie były i są podejmowane. Autorem jednej z pierwszych w XVIII stuleciu był Kant w swoim szkicu zatytułowanym *Co to jest Oświecenie?* W jego świetle, epokę tę należy uznać za okres wyjścia człowieka z niepełnoletności oraz z dojścia do takiej dojrzałości, w której on chce i potrafi posługiwać się swoim krytycznym rozumem<sup>1</sup>. W jakiejś mierze w taki sam sposób postrzegało i przedstawiało oświeconego człowieka wielu innych przedstawicieli tamtej epoki. Przykładem może być Denis Diderot, *spirytus movens* takiego wielkiego przedsięwzięcia edytorskiego, jakim była *Encyklopedia albo słownik rozumowany nauk, sztuk i rzemiosł* (nazywany potocznie Wielką Encyklopedią Francuską). Był on eklektykiem i jego wielkie dokonanie wydawnicze miało również eklektyczny charakter. Eklektyzm ten traktował on jednak i przedstawiał jako to, co najlepszego mogło się przydarzyć tym wszystkim, którzy chcą i potrafią posługiwać się własnym rozumem. Czytelnika *Encyklopedii* próbuje on o tym przekonać zarówno swoim hasłem „człowiek”, jak i „eklektyk”<sup>2</sup>.

Obraz tego oświeceniowego myślenia o człowieku zaczyna się komplikować w tym momencie, gdy zaczniemy się nieco uważniej przyglądać zarówno tym opisywanym i waloryzowanym formom krytycyzmu, jak i jego stosowaniu w praktyce przez różnych oświeceniowych filozofów. Okazuje się bowiem, że pod tym na pozór podobnym sztandarem występowały zasadniczo różne formacje ideowe; bo przecież dla nikogo, kto w podstawowy sposób orientuje się w realiach kulturowych i wyznaniowych tamtej epoki, nie powinno ulegać wątpliwości, że jedni

<sup>1</sup> „Niepełnoletność to niezdolność człowieka do posługiwania się swym własnym rozumem, bez obcego kierownictwa. [...] Miej odwagę posługiwać się swym własnym rozumem – tak oto brzmi hasło Oświecenia”. I. Kant, *Co to jest oświecenie?*, w: T. Kroński, *Kant, Wiedza Powszechna*, Warszawa 1966, s. 164.

<sup>2</sup> W świetle pierwszego z nich ów „człowiek” to „istota czująca, samowiedna, myśląca, która porusza się swobodnie po powierzchni ziemi, która zdaje się być na czele wszystkich innych zwierząt i nad nimi panuje, która żyje w społeczeństwie, która stworzyła nauki i sztuki, która na właściwy sobie sposób jest dobra i zła, która dała sobie władców, która stworzyła sobie prawa, itd.” Natomiast ów „eklektyk” to „filozof, który depcząc przesady, tradycję, dawność, powszechną zgodę, autorytet, słowem wszystko to, co ujarzmił umysł tłumu, ma odwagę samodzielnie myśleć, sięgać do ogólnych zasad najbardziej jasných, badać je i poddawać dyskusji, opierać się we wszystkim wyłącznie na świadectwie własnego doświadczenia i rozumu i ze wszystkich filozofii, które bezlitośnie i bezstronnie przeanalizował, tworzyć sobie na własny użytek prywatną filozofię...” Za: P. Hazard, *Mysł europejska w XVIII wieku. Od Monteskiusza do Lessinga*, PIW, Warszawa 1972, ss. 194 i 276.

z ówczesnych filozofów (tacy jak przywoływany tu Kant) łączyli swoje sumienie i krytyczne myślenie z religią i religijnością, natomiast inni nie tylko ich z nią nie łączyli, ale także byli przekonani i dawali temu przekonaniu niejednokrotnie wyraz w swoich pismach, że w żaden sposób nie da się ich z nią połączyć (należał do nich m.in. Diderot)<sup>3</sup>.

Te i wiele jeszcze innych rozbieżności ujawniających się w bardziej szczegółowych analizach tamtej epoki nie zniechęcały jednak jej późniejszych badaczy do podejmowania prób „ubrania” jej jeśli nawet nie w taki sam czy w podobny „kostium”, to przynajmniej znalezienia w niej takiego wspólnego mianownika, który łączył wielu ówczesnych filozofów. Przykładem może być *Filozofia oświecenia* Ernsta Cassirera. W *Przedmowie* jej autor stwierdza, że jego książka „nie pragnie być monografią filozofii oświecenia” (pisanego przez niego z małej litery). Wymagałoby to bowiem „zaprezentowania czytelnikowi całego bogactwa pojedynczych detali oraz drobiazgowego prześledzenia procesu powstawania i kształtowania się wszystkich szczegółowych problemów oświeceniowych”, a jest to w gruncie rzeczy nie do zrealizowania z uwagi na „ruchliwość tej filozofii” lub też – co w gruncie rzeczy na to samo wychodzi – na jej różnorodność i różnorodność. Co więcej, zdaniem Cassirera

[...] najbardziej charakterystyczny urok i właściwa wartość systemowa filozofii oświecenia tkwi właśnie w tym ruchu: w energii myślenia, które popycha ją naprzód, oraz w tegoż myślenia pasji, którą wkłada we wszystkie swe poszczególne pytania. Jeśli spojrzeć na nią z tej perspektywy, to w jedno łączy się w niej wiele z tego, co w metodzie dostrzegającej tylko jej rezultaty musi wydawać się nieusuwalną sprzecznością lub po prostu eklektyczną mieszaniną heterogenicznych motywów myślowych<sup>4</sup>.

W tej oświeceniowej mieszaninie różnych i niejednokrotnie nieprzystających lub słabo przystających do siebie motywów można jednak – jego zdaniem – wyróżnić „jakieś punkty centralne” i trzymać się ich we wskazywaniu „właściwego sensu historycznego” tamtej epoki. Punktów takich jednak może być wiele. Tym, który go szczególnie interesuje i któremu nadaje on wysoką rangę, jest z jednej strony prowadzona przez wielu ówczesnych filozofów walka z dawnymi systemami filozoficznymi, natomiast z drugiej prowadzona przez filozoficzną mniejszość ich obrona. Do tej mniejszości zalicza on m.in. francuskiego matematyka i filozofa Jeana Le Rond d’Alemberta oraz niemieckiego matematyka i filozofa Gottfrieda Wilhelma Leibniza. Tego ostatniego uznaje on nie tylko za najbardziej znaczącą postać tamtej epoki, ale także za najgłębiej i najbardziej trafnie potrafiącą wskazać zalety myślenia systematycznego i systemowego. Rzecz jasna Leibniz nie był

<sup>3</sup> „Dla Diderota antyklerykalizm nie był głównym zajęciem życiowym, niemniej jednak w wielkim procesie [tamtej epoki – Z.D.] on właśnie był jednym z najgwałtowniejszych oskarżycieli Chrystusa”. Ibidem, s. 338.

<sup>4</sup> E. Cassirer, *Filozofia oświecenia*, Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010, s. XIII.

marginalizowany również przez innych badaczy Oświecenia. Jednak stosunkowo niewielu było i jest takich, którzy uznają jego filozoficzne poglądy za reprezentatywne dla tamtej epoki.

Z innego rodzaju próbą „ubrania” Oświecenia w jeden „kostium” mamy do czynienia w rozprawie Michela Foucault pt. *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*. Ów tytułowy „wiek klasycyzmu” jego autor łączy z epoką Oświecenia, natomiast tytułowe szaleństwo uznaje za to, co stanowiło jego żywotną „tkankę”. W tej obszernej monografii analizuje on ją bardzo szczegółowo na podstawie różnorodnych dokumentów tamtej epoki i dochodzi do generalnego wniosku, że w tej „epoce rozumu” ów rozum tak naprawdę albo był szalony, albo przynajmniej zdradzał pewne objawy szaleństwa. Jak bowiem inaczej można wytłumaczyć fakt, że tych, którzy byli chorzy psychicznie, w gruncie rzeczy nie leczono, lecz umieszczano „w budynkach starych, zniszczonych i wilgotnych, źle zaopatrzonych, wcale do tego nieprzygotowanych, z wyjątkiem paru cel, paru nor umyślnie dla nich urządzonych [...]. W nielicznych przytułkach, gdzie trzyma się skazańców na tzw. oddziałach przemocy, ci internowani mieszkali z więźniami i byli poddawani takiemu samemu reżymowi”<sup>5</sup>. Niektórzy przedstawiciele tamtej epoki zdawali sobie sprawę z tego, że z tym rozumem jest coś nie tak, jak być powinno i w różny sposób sygnalizowali ten problem. Zdaniem Foucault, dobrym tego przykładem jest powiastka Diderota pt. *Kuzynek mistrza Rameau*. Jej autor postawił w niej szereg znaków zapytania przy rozumności jej tytułowego bohatera, traktowanego jako swoista wizytówka człowieka oświeconego. W swojej *Archeologii wiedzy* Foucault przedstawia go jako „osobowość zniewoloną, podatną na każdy podmuch wiatru”, „ujarzmioną przez czynnik rozumu najmniej niepodległego”<sup>6</sup>.

Zdaniem współczesnego znawcy tamtej epoki Jonathana Irvine’a Israela, kluczem do zrozumienia Oświecenia jest trafne rozpoznanie jego filozoficznego radykalizmu oraz roli, którą odegrał Baruch Spinoza w jego pojawieniu się i upowszechnieniu<sup>7</sup>. Znacznymi filozofii tego holenderskiego filozofa, Jolanta Żelazna, analizując i oceniając trafność tego rozpoznania, podkreśla, że jego autor „przebadał nieeksplorowane wcześniej archiwalia, a obraz dziejów XVII- i XVIII-wiecznej Holandii oraz jej powiązań z krajami Europy, jaki ukazał mu się na tej podstawie, nie przystaje do klasycznych interpretacji historyków, opisujących kulturową sytuację czasów nazywanych oświeceniem”. Nie tylko nie przystaje on do nich, ale także budzi stanowczy sprzeciw niejednego z nich. Nie brakuje również takich, którzy – tak jak John Kirtland Wright – uznają ją „wręcz za szkodliwą dla dyscypliny, jaką

<sup>5</sup> M. Foucault, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, PIW, Warszawa 1987, s. 115.

<sup>6</sup> „Przy pierwszym wejrzeniu zaliczylibyśmy Kuzyńka mistrza Rameau do starej rodziny głupków i błaznów, wyposażając go w odpowiednią dawkę ironii. Czyż jednak nie odgrywa nieświadomego objawienia prawdy? Czyż jego natręctwo nie ciągnie za sobą smugi, w której czasem przebłyskuje prawda”. M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, PIW, Warszawa 1977, s. 250.

<sup>7</sup> J.I. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity. 1650-1750*, Oxford 2001.

jest historia kultury nowożytnej”. Za najbardziej kontrowersyjną kwestię uznają oni przypisanie Spinozie roli „stwórcy nowoczesności”, w tym przyczynienie się do wylansowania i ugruntowania w świadomości społecznej takich nowożytnych idei, jak idee: „równości, wolności myśli i opinii, oddzielenia filozofii, nauki i moralności od teologii, uznanie demokracji za najlepszą formę ustrojową”<sup>8</sup>. Odpowiadając na pytanie: „czy interpretacja Izraela, upatrującego w spinozyzmie tak silny rzeczowy wpływ na kształtowanie się problematyki oświecenia, jest trafna”, Żelazna przyłącza się do stanowiska tych znawców nowożytnej tradycji filozoficznej, którzy uważają, iż „wśród najtrwalszych i najwyraźniejszych problemów, pojęć i tendencji filozofii XVII i XVIII w. [...] ani myśl, ani postać Spinozy nie odgrywały przypisywanej mu roli”. Podzielam tę opinię. Tych wszystkich, którzy są skłonni z nią polemizować, odsyłam do wprawdzie popularnonaukowej, ale jednak w niejednym przypadku dającej sporo do myślenia galerii intelektualnych portretów wielu głośnych filozofów nakreślonej przez Wilhelma Weischedela. Pojawia się w niej również Spinoza, ale nie jego swoisty *spirythus movens* tamtej epoki, lecz jako filozof przeklinany (nazywany m.in. „bluźniącym arcy-Żydem”, „zaślepionym głupkiem”, „błaznem, który zasłużył sobie na dom wariatów”, „zeszmaciałym rupieciem”), w żadnym jednak przypadku nie podziwiany i naśladowany przez innych<sup>9</sup>.

Zupełnie inną strategię i pragmatykę prezentowania Oświecenia przyjęli ci badacze tamtej epoki, którzy z góry zakładają, że „odzianie” jej w jeden lub chociażby w miarę jednolity „kostium” jest przedsięwzięciem szkodliwym i w gruncie rzeczy wypaczającym jej obraz. Jednym z takich badaczy był Paul Hazard, autor swoistego kompendium wiedzy na temat filozoficznej myśli europejskiej XVIII stulecia. Na kartach tego obszernego (liczącego w przekładzie na język polski ponad 550 stron) dzieła pojawia się bardzo liczna i ogromnie zróżnicowana reprezentacja tamtego okresu (zamieszczony na końcu tej książki ich wykaz liczy ponad 10 stron). Jedni z nich przywoływani są częściej, inni rzadziej. Jest to jednak łatwo wytłumaczalne, bowiem autor tego dzieła postawił sobie bardziej ambitne zadanie niż sporządzenie katalogu nazwisk tych, którzy pozostawili jakiegokolwiek świadectwo swojej intelektualnej obecności w tamtej epoce. Zadanie to jest wskazane zarówno w tytułach poszczególnych części tego dzieła, jak w tytułach poszczególnych rozdziałów.

Wprawdzie nie jestem do końca przekonany, czy można postawić znak równości między kolejnością podejmowanych i prezentowanych przez Hazarda problemów i ich ważnością (wszystkie one wydają się dla niego na swój sposób ważne), to jednak nie można wykluczyć takiej zależności, przy czym niejedna z tej skali ważności i wartości zdaje się ujawniać osobiste sympatie i antypatie samego autora

<sup>8</sup> J. Żelazna, „Radykalne oświecenie” – demiurgiczna rola Spinozy w formowaniu idei oświecenia, „Studia z Historii Filozofii” 1(6)/2015, s. 73 nn.

<sup>9</sup> W. Weischedel, *Die philosophische Hintertreppe. Die grossen Philosophen in Alltag und Denken*, Munchen 1973, s. 132 nn.

oraz „francuski punkt widzenia na Oświecenie”. Widoczny jest on m.in. w uznaniu przez niego za „sztandarową” sprawę tamtej epoki „procesu wytoczonego chrześcijaństwu” (taki jest tytuł części pierwszej tego dzieła) oraz w przedstawieniu tych, którzy współtworzyli grono współoskarżycieli tej religii w „ciepłych” słowach – czego w żadnym przypadku nie można powiedzieć o przedstawieniu jej obrońców. Co więcej, jeśli wierzyć jego autorowi, to tych pierwszych było wielu (stąd tytuł rozdziału pierwszego tej części: *Powszechna krytyka*), natomiast tych drugich może i nie było niewielu, ale tych, których Hazard przywołuje, to raczej postacie drugiego lub trzeciego planu tego ogromnego widowiska, które stanowiła epoka Oświecenia. Ważny jest w tym dziele również sposób waloryzowania tego procesu i pokazywania, że mocne argumenty były po stronie oskarżycieli, a nie obrońców chrześcijaństwa. Do tych argumentów należy m.in. przedstawiane jako „kres i cel naszego istnienia” (tutaj na ziemi) szczęście oraz rozum, przedstawiany już nie jako jakaś „iskra boża”, lecz to, bez czego nie jest możliwe osiągnięcie ani owego szczęścia, ani też niczego innego istotnego w tym ziemskim życiu (a inne życie może być co najwyżej jakąś złudą lub chimerą)<sup>10</sup>. Takie prezentowanie licznych, zróżnicowanych ideowo i selekcyonowanych według osobistych sympatii i antypatii problemów jest wiele, a ci, którzy je w tamtym czasie podejmowali i próbowali rozwiązać, mierzeni są podobną miarą, tj. kogoś, kto jest przekonany, że przeszłość należała do chrześcijaństwa, natomiast przyszłość do jego przeciwników. Podawane przez Hazarda uzasadnienie dla tego przekonania charakteryzuje się nie tylko sporą skrótowością, ale powierzchownością i – co tutaj dużo mówić – subiektywnością. Ma ono jednak również pewne zalety – zwłaszcza dla tych, którzy nie oczekują jakis bardzo szczegółowych analiz, a nastawienie autora tej rozprawy dobrze koresponduje z ich nastawieniami.

Rozprawa Panajotisa Kondylisa pt. *Oświecenie w ramach nowego racjonalizmu* stanowi próbę połączenia jednego, wiodących motywów tamtej epoki, tj. ówczesnego racjonalizmu, z taką wielością, jaką stanowiła różnorodność i różnorodność jego form wyrazu. Zamyśl bez wątpienia ambitny, ale bardzo trudny do takiego zrealizowania, aby można było powiedzieć, że w tym obrazie tamtej epoki nie brakuje żadnego z jej istotnych elementów. Zdawał sobie zresztą z tego sprawę autor tej rozprawy. Stąd m.in. w jej części wprowadzającej przedstawił szereg takich zastrzeżeń, które mają stanowić swoistą tarczę ochronną przed zarzutami, że albo coś nie zostało przez niego dostrzeżone i przedstawione, albo też zostało wprawdzie dostrzeżone, ale nie zostało właściwie ocenione. Jednym z nich jest zwrócenie uwagi na polemiczny charakter postaw i poglądów przedstawicieli tamtej epoki. Można to potraktować zarówno jako ich zaletę, jak i wadę, bowiem ich pod-

<sup>10</sup> „Dla wierzących rozum był iskrą bożą, cząstką prawdy udzieloną śmiertelnym od czasu do czasu, aż przekroczywszy próg śmierci, ujrzą Boga twarzą w twarz. Dla nowocześnie myślących wierzenia te będą tylko chimerami przebrzmiałej epoki i przebytego etapu”. P. Hazard, *Myśl europejska w XVIII wieku...*, s. 41.

stawy są tak zmienne i wymienne, że niejednokrotnie trudno jest się zorientować w tych wszystkich „za” i „przeciw”, a najczęściej: pod jednym względem „za”, natomiast pod wieloma innymi „przeciw”<sup>11</sup>. Ważne jest oczywiście nie tylko to, co pod pojęciem „racjonalizm” rozumie przedstawiciele tamtej epoki, ale także to, co pod tym pojęciem rozumie autor tej monografii. Tutaj również mamy do czynienia z istotnymi zastrzeżeniami Kondylisa, takimi jak to, że pojęcie to było i jest niejasne, a próba usunięcia „raz na zawsze tej niejasności jest naiwnością”, bowiem występuje ono w różnych kontekstach i należy uwzględnić niejedną z tych kontekstów w analizowaniu i wyjaśnianiu owego racjonalizmu<sup>12</sup>.

Jakby jednak pojęcie racjonalizm nie ujmować, to w przypadku filozofii nowożytnej nie można nim operować bez przywołania nazwisk określonych filozofów. Rzecz jasna, Kondylis je przywołuje – niektórych z nich nawet stosunkowo często, o czym łatwo się przekonać, zapoznając się z zamieszczonym w tej książce indeksem osobowym. Jednym z najczęściej występujących na kartach tej rozprawy filozofów jest René Descartes. Pojawia się on w niej jednak nie jako ten filozof, który w tamtej epoce był podziwiany i naśladowany przez wielu, lecz jako ten, który był wówczas przez wielu krytykowany i bardzo surowo oceniany za popełnione błędy – w szczególności przez oświeceniowych materialistów, takich jak La Mettrie, Diderot, Condillac czy Holbach. Nieco rzadziej przywoływany jest w niej Spinoza, ale tylko nieco, bowiem był on postrzegany (w jakiejś mierze zresztą słusznie) jako może niezbyt wierny, ale jednak kartezjańczyk i jako taki również za niejedno swoje przekonanie był wówczas krytykowany<sup>13</sup>.

Interesujące może być również to, jak wypadają w tym obrazie epoki Oświecenia nakreślonym przez Kondylisa inni wyniesieni na piedestał przez przywoływanych tutaj wcześniej autorów filozofowie, tacy chociażby, jak eksponowany przez Hazarda Voltaire. Autor tej rozprawy poświęcił mu nawet sporo uwagi, a nawet przedstawił w odrębnym punkcie rozważań sprzeczności Voltaire’a. Wprawdzie dowodzi w nim, że takich palinodii można u tego filozofa znaleźć sporo, to jednak

<sup>11</sup> „Na takim rozumieniu jedności i różnorodności wieku oświecenia opiera się wyjaśnienie, dlaczego tak szeroko rozpowszechnione założenia, że wiek ten jest wiekiem racjonalizmu oraz optymizmu, okazuje się mało przydatne. [...] W rzeczywistości, tzn. w świetle źródeł, mamy do czynienia zarówno z optymizmem, jak i pesymizmem, eschatologią i nihilizmem, wiarą w rozum i gloryfikacją uczucia, ufnością w moc ludzkiego ducha i z teoretycznie rozpoznawaną rozpaczą motywowaną religijnością i ateizmem, moralnością i eudajmonizmem, altruizmem i egoizmem, tj. z niewyobrażalnymi skłonnościami jednego i tego samego wieku, mającego tak różne osobowości i myślicieli, jak Rousseau i La Mettrie, Herder i Locke, Fichte i markiz de Sade”. P. Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Klett-Cotta, Stuttgart 1981, s. 19 nn.

<sup>12</sup> „Nie istnieje inna droga, jeśli chcecie uniknąć absurdalności uznania Tomasza z Akwinu za mniej racjonalnego od Hobbesa czy Machiavellego za mniej racjonalnego od Kanta”. Ibidem, s. 37 nn.

<sup>13</sup> Jednym z jego ówczesnych krytyków był La Mettrie, który jasno stwierdzał, że „dla niego Spinoza jest przede wszystkim spekulatywnym systematykiem”. Tamże, s. 260 nn.

wychodzi mu na to, że zarówno jako historyk, jak i jako filozof miał znaczące osiągnięcia – wyrażające się m.in. w tym, że „sformułował zasady metodyczne nowej historiografii i jednocześnie uczynił jasnymi jej treściowe założenia”<sup>14</sup>. Okazuje się zatem, że jeśli nawet można zakwestionować mocną pozycję Voltaire’a jako oryginalnego filozofa, to można go mimo wszystko bronić i obronić jako wpływowego filozofa i utalentowanego literata.

Inaczej to natomiast wygląda w przypadku tak mocno eksponowanego przez Cassirera Leibniza. Jego nazwisko wprawdzie również często pojawia się na kartach tej rozprawy, ale głównie jako tego filozofa, który był wówczas krytykowany – nie tylko za swoje myślenie systemowe i stworzenie kolejnego metafizycznego systemu wiedzy, ale także za swoją łączącą wątki eschatologiczne i antropologiczne optymistyczną wizję świata i człowieka (wyrażaną w twierdzeniu, że „żyjemy na najlepszym z możliwych światów”). W świetle tej rozprawy, jeśli nawet Leibniz znajdował jakieś uznanie, to u stosunkowo niewielu i to głównie w kultywujących religijne tradycje krajach niemieckich. Kondylis stara się to pokazać i wykazać m.in. w rozdziale zatytułowanym *Monistyczne podstawy późnego Oświecenia w Niemczech*. Leibniz przedstawiany jest w nim jako filozof najpierw zapomniany, a później przypomniany przez przedstawicieli tego późnego Oświecenia w Niemczech oraz przez nich doceniany. Zdaniem tego autora zbiegało się to w czasie m.in. z oddziaływaniem filozofii Rousseau (pierwszorzędne znaczenie miało w niej uczynienie „filozofii historii niezbędną częścią składową monistycznego światopoglądu”). Najistotniejsze jednak znaczenie w tym ponownym odkryciu i docenieniu Leibniza miało mieć zjednoczenie w jego filozofii matematyki, metafizyki i teologii<sup>15</sup>.

Próbę w miarę całościowego przedstawienia filozofii niemieckiego Oświecenia podjęli autorzy wyboru tekstów filozofów tego okresu: Marek J. Siemek, Tadeusz Namowicz i Karol Sauerland. W rozpisany na trzy głosy obszernym wprowadzeniu do tego wyboru pierwszy z nich twierdzi m.in., że

[...] istnieje w filozoficznym światopoglądzie niemieckiego Oświecenia, przy całej jego różnorodności, jakaś zasadnicza jedność generalnego kierunku dążeń, postaw i przemy-

<sup>14</sup> W świetle tych założeń to „historyczno-filozoficzne konceptualizacje kierują historyczną pracą badawczą” i porządkują oraz selekcionują „historyczną nieprzejrzystość różnorodności”, „cuda są wykluczone”, a źródła historyczne na ogół powinny harmonizować ze sobą”. Zdaniem tego autora, w ten sposób Voltaire „starał się demitologizować przekaz historyczny” i „dema-skować te kłamstwa i legendy, które w religijnych i dynastycznych celach stały się prawidłem”. Ibidem, s. 444 nn.

<sup>15</sup> Konkretyzować się to miało „w dwóch śmiałych przedsięwzięciach. Pierwszym z nich jest obrona dogmatów chrześcijańskiej religii (od nieśmiertelności duszy aż do transsubstancjalności), obrona, łącząca się z próbą zinterpretowania, względnie zreformowania chrześcijaństwa w sensie moralnym, oraz z oczekiwaniem zakończenia w ten sposób walk między jego różnymi odgałęzieniami. Drugie z nich polega na próbie obalenia współczesnego mu ateizmu. Ibidem, s. 576 nn.



śleń [...], można by ją określić jako wysiłek zdobywania coraz pełniejszej samowiedzy człowieka w jego znaczącej i znaczeniowótórczej postawie wobec otaczającej go rzeczywistości. [...] Człowiek Oświecenia – to nie tylko ten, który filozofią racjonalizuje swój świat, wszędzie narzucając mu rozumne formy własnych prawd, wartości i celów, lecz także ten, który również w filozofii coraz wyraźniej rozpoznaje i określa siebie samego jako właściwy podmiot tej działalności formującej<sup>16</sup>.

Z kolei Naumowicz podkreśla, że ten generalny kierunek dążeń, postaw i przymysłów „znajduje również swe odzwierciedlenie w tych formach życia religijnego niemieckiego protestantyzmu, które ukształtował wiek osiemnasty”. Wskazuje on przy tym na pietyzm jako na ten ruch religijny, który nie tylko był chronologicznie najwcześniejszym z ruchów „obiektywnie zbieżnych z naczelnymi tendencjami epoki Oświecenia”, ale także ten, który poprzez położenie akcentu na pobożność wewnętrzną „atakował zinstytucjonalizowaną i zasklepioną w swym dogmatyzmie staroprotestancką ortodoksję XVII wieku”. Sauerland zwraca natomiast uwagę na „radikalizację niemieckiego Oświecenia w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych”. Świadectwa tego znajduje on m.in. w takich dziełach filozoficzno-literackich, jak *Prometeusz* Goethego („bywa on na ogół interpretowany z jednej strony jako wyraz protestu przeciwko wszelkiej ingerencji władzy w wyższe w sprawy ludzkie”), a także dziełach Gottfrieda Augusta Bürgera, Christiana Friedricha Daniela i młodego Schillera („aby wskazać tylko najbardziej znanych opozycyjnych poetów, którzy w tym czasie podjęli zasadniczy atak na despotyzm i hierarchię feudalną w ogóle”). Te i inne jeszcze uwagi i uogólnienia stanowią wyjaśnienie i uzasadnienie dla zamieszczonego w części zasadniczej tej publikacji wyboru tekstów źródłowych.

Przyjęty dla nich klucz jest nie chronologiczny (według dat życia i ukazania się dzieł wybranych autorów), lecz problemowy – z podziałem na części: I. Istota bytu, II. Ludzkie poznanie świata, III. Bóg, religia, Kościół, IV. Natura ludzka: wolność, szczęście, cnota, V. Życie społeczne, państwo, VI. Historiozofia, VII. Piękno i sztuka, VIII. Język, pochodzenie języka. Niektóre z nich są analogiczne do tych, które pojawiają się na kartach *Myśli europejskiej w XVIII wieku* Hazarda (ale tylko niektóre) i – co istotniejsze – w tym kompendium francuskiego znawcy tamtej epoki te problemy i te rozwiązania, które w tych częściach rozważań są przez niego przywoływane, odmiennie są oceniane niż oceniają je autorzy tego wyboru tekstów źródłowych. Przykładem mogą być zarówno problemy związane z myśleniem pro- i antyreligijnym (np. czołowy przedstawiciel pietyzmu Phillip J. Spener nie jest przez Hazarda nawet wzmiankowany), jak z myśleniem filozoficznym (również tutaj brakuje niektórych ważnych dla niemieckiego Oświecenia

<sup>16</sup> Nieco dalej autor ten dodaje, że „całościowe oblicze filozoficzne tej myśli określone jest bez reszty przez ten właśnie proces samokonstituowania się człowieka jako podmiotu”. M.J. Siemek, *Racjonalizm i naturalizm w filozofii niemieckiego Oświecenia*, w: *Filozofia niemieckiego Oświecenia. Wybrane teksty z historii filozofii*, PWN, Warszawa 1973, s. 7 nn.

nazwisk). Ten wybór tekstów pozostaje również w luźnych związkach z *Filozofią oświecenia* Cassirera, a już z całą pewnością nie przedstawia on Leibniza jako tego filozofa, który w sposób najpełniejszy czy też najbardziej adekwatny potrafił wyrazić generalny kierunek dążeń i pragnień filozofów niemieckiego Oświecenia. Można nawet odnieść wrażenie, że z punktu widzenia autorów tego wyboru nie bardzo pasował on do tamtej epoki.

Z próbą nakreślenia ideowego oblicza Oświecenia mamy do czynienia również w rozprawie Gertrude Himmelfarb pt. *Drogi do nowoczesności*. Jej autorka jest amerykańską znawczynią tamtej epoki (profesorem Uniwersytetu w Nowym Jorku). Ma to w tym przypadku istotne znaczenie, bowiem na kartach jej rozprawy pojawia się – obok Oświecenia francuskiego i brytyjskiego – także Oświecenia amerykańskie<sup>17</sup>. Jest to o tyle interesujące, że mało który z europejskich znawców tamtej epoki analizuje i prezentuje to ostatnie. Opierając się na przywołanych przeze mnie monografiach, można nawet dojść do wniosku, że albo go nie było wcale, albo przynajmniej było ono tak mało znaczące, że nie warto mu poświęcać uwagi. Autorka tej monografii stara się w niej pokazać, że takie przekonania wynikają nie tylko z niezajomości dokonań amerykańskich oświeceniowych myślicieli, ale także z niezajomości ówczesnych realiów amerykańskiej kultury oraz niedoceny tych dokonań, które są wprawdzie w Europie znane i niekiedy przypominane, ale mało kiedy trafnie oceniane. Jednym z nich jest *Deklaracja niepodległości Stanów Zjednoczonych* z 1776 r., autorstwa Thomasa Jeffersona, Johna Adamsa, Benjamina Franklina, Roberta R. Livingstona i Rogera Shermana (nazywani są oni „ojcami założycielami” USA). Himmelfarb wskazuje zarówno na inspirowanie się przez nich brytyjską myślą oświeceniową (w szczególności filozofią Locke’a), jak i na dobre rozumienie przez nich potrzeb oświeconej części społeczeństwa amerykańskiego (jej zdaniem *Deklaracja Niepodległości* „wyraża poglądy oświeconej Ameryki”). Najistotniejszą z nich było oczywiście uwolnienie się od dyktatu brytyjskiej Korony. Niemniej istotną kwestią było jednak również takie rozwiązanie problemu niewolnictwa, aby zyskali na tym zarówno niewolnicy, jak i ich dotychczasowi właściciele, a także ustanowienie pokojowych stosunków z ludnością tubylczą<sup>18</sup>.

Do cech specyficznych Oświecenia amerykańskiego autorka ta zalicza łącznie kwestię wolności z kwestią religii i religijności ówczesnego społeczeństwa. Jej zdaniem w ówczesnej Ameryce „religia nie była postrzegana jako zagrożenie dla wolności. Co więcej, była ona postrzegana i przedstawiana jako wsparcie dla

<sup>17</sup> Por. G. Himmelfarb, *The Roads to Modernity: The British, French, and American Enlightenment*, Alfred A. Knopf, New York 2004.

<sup>18</sup> „George Washington nie miał wątpliwości, że przyszłość należy do takiej wyższej cywilizacji, która jest w stanie zapewnić pokojowe współzycie. Stąd w 1783 roku zaproponował nabywanie ziemi od Indian, a nie wygnanie ich z niej. Kilka lat później na kongresie wspomniął, że koloniści są odpowiedzialni za tę oświeconą rasę. Później zasugerował kolejne rozwiązanie, jakim była asymilacja Indian...” Ibidem, s. 193.

„oświecenia, rozumu i nauki”. Potwierdzeniem tego było m.in. łączenie w amerykańskich college’ach kwestii wyznania z kwestią badań naukowych oraz powierzanie funkcji rektorskich osobom duchownym<sup>19</sup>. Potwierdzeniem tego było również pokojowe współzycie w Ameryce nie tylko różnych religii, ale także pełnienie ważnych funkcji społecznych przez osoby, którym bliżej było do oświeceniowego deizmu niż do którejś z ówczesnych odmian chrześcijańskiego teizmu. Przywoływanym w tej monografii przykładem jest Benjamin Franklin: „deista, wierzący nie tylko w Istotę Najwyższą, ale także w taką przyszłość, w której nagrody i kary zostaną wymierzone dla sprawiedliwych i niesprawiedliwych”.

W zaproponowanym przeze mnie w swoim czasie obrazie filozofii tamtej epoki również nie odwołuję się do Oświecenia amerykańskiego. Jednak nie ograniczam się do przedstawienia jego francuskiego, brytyjskiego czy niemieckiego oblicza, lecz przywołuję także jego formy wyrazu występujące w ówczesnej Rzeczypospolitej Obojga Narodów (polskiego i litewskiego). Nie twierdzą, że były one równie znaczące czy wpływowe jak wcześniej wymienione. Twierdzą natomiast, że nie były one tak marginalne, aby nie było warto im się uważnie przyjrzeć i – co niemniej istotne – zrozumieć ich specyfikę. Jeśli miałbym tutaj możliwe krótko odpowiedzieć na pytanie, na czym ona polegało, to powiedziałbym, że podobnie jak Oświecenie amerykańskie polegała ona na podjęciu próby stawienia czoła tym zagrożeniom społecznym, które rodziły się z ogromnej biedy i braku wykształcenia przeważającej części społeczeństwa żyjącego na ówczesnych ziemiach polskich oraz ze źle pojętej dumy i niewłaściwie zorientowanych aspiracji tej jej części, która żyła we względnym dobrobycie. Odpowiedź na pytanie, co przez to rozumiem, można oczywiście znaleźć na kartach mojej monografii (i oczywiście nie tylko tam)<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Przykładem jest zarówno powierzenie w 1768 r. stanowiska rektora College’u New Jersey Johnowi Wilterspoonowi („szkockiemu kalwiniście, członkowi jednej z dwóch najbardziej rygorystycznych sekt”), jak i znaczące osiągnięcia organizacyjne i naukowe Benjamina Rusha („żarliwego ewangelika”, a jednocześnie wybitnego chemika i profesora medycyny na Uniwersytecie w Pensylwanii; założył pierwsze darmowe laboratorium”). Ibidem, s. 204 nn.

<sup>20</sup> Z. Drozdowicz, *Filozofia Oświecenia*, PWN, Warszawa 2006, ss. 227 nn.

