

PANAJOTIS KONDYLIS

W poszukiwaniu istoty oświecenia*

Wstęp tłumacza

Panajotis Kondylis z pewnością należy do grupy największych myślicieli ostatnich trzech dekad XX wieku. Ze względu na fakt, że wyniki jego badań i przemyśleń publikowane były w języku niemieckim i greckim, myśl Kondylisa jest mało znana w Polsce. Nieliczne przekłady fragmentów jego książek¹, artykuły na jego

* Niniejszy tekst stanowi w pewnym sensie streszczenie książki Panajotisa Kondylisa *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, wydanej po raz pierwszy w 1981 r. w wydawnictwie Klett-Cotta. W roku 1987 pojawiło się na rynku pierwsze wydanie greckie. Niemieckie wydania szybko zniknęły z rynku, a książka stała się jednym ze standardowych dzieł poświęconych oświeceniu w Niemczech i Grecji. Jej pozycję podkreślają kolejne wydania już po śmierci Kondylisa (1998), chociażby przez wydawnictwo Felixa Meinerer (Hamburg) w 2002 r. Tekst będący przedmiotem niniejszego przekładu ukazał się jako posłowie na końcu trzeciego tomu książki Karla Vorländera *Geschichte der Philosophie. Neuzeit bis Kant* wydanej w 1990 r. (s. 328-345). Wprowadzenie, tytuł oraz przypisy wersji polskiej pochodzą od tłumacza.

¹ Do tej pory opublikowano na łamach Studiów z Historii Filozofii (3/2013 i 3/2015) przekłady rozdziału trzeciego (dwa teksty) i czwartego (cztery teksty) książki *Das Politische im 20. Jahrhundert. Von den Utopien zur Globalisierung*. Są one dostępne na platformie cyfrowej czasopism naukowych UMK: *Etyczne zabarwienie liberalnej utopii*: 1. *Uniwersalizm, relatywizm i tolerancja*: <http://dx.doi.org/10.12775/szhf.2013.030>; 2. „Prawa człowieka”, chaos pojęciowy i polityczna instrumentalizacja: <http://dx.doi.org/10.12775/szhf.2013.031>; *Gospodarka globalna, demokracja globalna i globalna walka o podział zasobów*: 1. *Globalizacja, polityka, podział*: <http://dx.doi.org/10.12775/szhf.2015.027>; 2. *Handel i wojna*: <http://dx.doi.org/10.12775/szhf.2015.028>; 3. *Demokracje nie prowadzą ze sobą wojen*: <http://dx.doi.org/10.12775/szhf.2015.028>.

temat² oraz konferencje naukowe³ są zwiastunami pierwszych pozytywnych zmian, jednak droga do upowszechnienia w Polsce wiedzy o jego naukowej twórczości jest długa, a wspomniane wyżej pierwsze ślady recepcji można co najwyżej uznać za jej początek. Ponieważ przetłumaczenie na język polski i opublikowanie książki Kondylisa *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus* ze względu na jej objętość (wydanie z 2002 r. z indeksami obejmuje 725 stron) prawdopodobnie szybko nie nastąpi, wydaje się zasadne, by przez przekład jego późniejszego tekstu, stanowiącego dowód silnej pozycji autora w obszarze badań nad oświeceniem w Niemczech, umożliwić polskiemu czytelnikowi choć pobieżne zapoznanie się z podstawowymi kierunkami jego intelektualnych zmaganiań w tym zakresie. Został on – opublikowany w 1990 r. jako posłowie do drugiej części (*Oświecenie*) trzeciego tomu opracowania Karla Vorländera *Geschichte der Philosophie (Neuzeit bis Kant)*. Nosi on w nim tytuł odpowiedni do pełnionej funkcji (*Posłowie*), jednak tu uznano, że zasadne jest nadanie mu innego, korespondującego z prezentowaną treścią – ten zaproponowany wyżej jest więc swoistą interpretacją treści przez tłumacza. Ponieważ w tekście Kondylisa nie ma przypisów, a nazwiska uczonych, do których dzieł się odnosi, pojawiają się jedynie w odsyłaczach nawiasowych, skonfrontowano je z treścią wspomnianej monografii i zaproponowano ich wyjaśnienie w przypisach. Tym samym za wszelkie błędne ustalenia odpowiedzialność ponosi tłumacz.

szhf.2015.029; 4. *Konflikt kultur czy konflikty bez kultury*: <http://dx.doi.org/10.12775/szhf.2015.030> – 3/2015.

² Pierwszym ważnym artykułem był tekst Iliasa Wrazasa, filozofa, poety, muzyka związanego obecnie z Uniwersytetem Wrocławskim, opublikowany pod tytułem *Nihilizm i teoria. Panajotisa Kondylisa deskryptywna teoria decyzji* na łamach Nowej Krytyki (18/2005), kolejnym tekst Tomasa Gabisia, germanisty i tłumacza o przekonaniach konserwatywno-monarchistycznych zamieszczony w czasopiśmie Nowe Państwo (3/2006). W 2015 r. w Studiach z Historii Filozofii (3/2015) ukazał się artykuł Falka Horsta, Konstantina Verykiosa i Lecha Zielińskiego *Obserwacja rzeczywistości a tworzenie teorii w myśli Panajotisa Kondylisa*, <http://dx.doi.org/10.12775/szhf.2015.032>.

³ Do tej pory odbyły się dwie konferencje poświęcone Kondylisowi. W pierwszej z nich (Filozofia – Kultura – Polityka międzynarodowa. Konferencja pro memoria Panajotisa Kondylis), zorganizowanej przez Instytut Kulturoznawstwa Wyższej Szkoły Gospodarki w Bydgoszczy (2 grudnia 2011 r.), wzięło udział kilka znaczących osób (Dietrich Harth, Ulrich Fröschke, Andreas Cser, Falk Horst, Anna Lazau, Gisela Horst). Niemniej fakt, że nie zaowocowała ona publikacją książkową, a ze strony polskich uczestników jedynie Lech Zieliński przedstawił temat związany bezpośrednio z myślą Kondylisa, wskazuje wyraźnie, że mamy do czynienia dopiero z początkiem recepcji Kondylisa w Polsce. Drugą, wyraźnie skromniejszą (Kultura, historia, konflikt. Filozoficzne, antropologiczne i polityczne aspekty myśli Panajotisa Kondylisa) zorganizowano 7 grudnia 2012 r. w tym samym miejscu.

W poszukiwaniu prawdziwego oblicza oświecenia

Na podstawie szkicowego i fragmentarycznego opisu życia i twórczości kilku przedstawicieli myśli oświeceniowej autorstwa Karla Vorländera trudno uzyskać ogólny obraz oświecenia jako takiego oraz całej epoki określanej tym mianem, który zaspokoiłby dzisiejsze potrzeby poznawcze. Przy tym widoczna jest w nim wyraźna ogólna koncepcja oświecenia dość typowa dla określonej linii interpretacyjnej, mającej znaczenie również w czasach nam współczesnych. Zgodnie z nią oświecenie cechuje z jednej strony rozpowszechnianie empiryzmu i sensualizmu, z drugiej zaś programowe wypuklenie wyłącznej roli ludzkiego rozumu w rozwiązywaniu wszelkich problemów świata i kształtowania życia zgodnie z własnym oglądem. Jednak rozum zdany poznawczo na doświadczanie zmysłowe nie jest w stanie przekroczyć granic czystego myślenia racjonalnego, a empiryzm i sensualizm same w sobie i z siebie są nieustannie narażone na podążanie w kierunku prymitywnego materializmu. Ogólne założenie, wedle którego istotą oświecenia jest ukierunkowanie na rolę rozumu, implikuje konieczność niezaliczania do właściwego oświecenia nurtów antyintelektualistycznych, do których należy filozofia uczuć. W celu zniesienia powszechnie akceptowanej sprzeczności między postulatem autonomicznego rozumu a doświadczeniem zmysłowym potrzeba syntezy filozoficznej, którą zapoczątkowała filozofia Kanta. Traktowanie oświecenia przez pryzmat tej filozofii jako swoistego zwieńczenia tej epoki oznacza jednak przemycenie teleologicznych aspektów do otwartego projektu, jakim było oświecenie, oraz narzucenie określonego oglądu materiału historycznego. Chodzi tu przede wszystkim o rozumienie istoty oświecenia w kategoriach normatywistycznych, czyli zredukowanie go, o ile ma być uznane za prawdziwe, do owych norm, które wprowadzał i za którymi opowiadał się Kant, przez odcięcie się od empiryzmu czy sceptycyzmu oraz dogmatyzmu i tradycyjnej ontologii.

Normatywistyczne rozumienie oświecenia musi poza tym prowadzić do bezpośredniego lub pośredniego przyjęcia jego definicji zaproponowanej przez królewieckiego filozofa – jako wyjścia człowieka ze stanu niezdolności, w jaki popadł z własnej winy, do niezależnego decydowania o sobie – bowiem przyjmują ją filozofowie i badacze, którzy własny trud myślenia rozumieją jako udoskonalanie tego, co uznają za główny praktyczno-moralny cel oświecenia. Szczególnie w Niemczech po roku 1945 mimo zastrzeżeń lub głosów sprzeciwu broniono tego punktu widzenia z dużo większym zaangażowaniem niż w krajach anglosaskich lub we Francji. Wyjaśnia to, dlaczego silne impul-

sy do podjęcia wysiłku zrewidowania tych jednowymiarowych interpretacji oświecenia nie wyszły z Niemiec. Z drugiej jednak strony z psychologicznego punktu widzenia jest to zrozumiałe, wynika bowiem z traumatycznych doświadczeń okresu III Rzeszy, którym towarzyszyła wola uczynienia z ideału oświecenia integralnej części liberalnej lub demokratycznej świadomości politycznej, wyrażanej przez odpowiednio zorganizowane państwo. Kulisy historii nurtów intelektualnych wzmacniają poza tym *ex negativo* skłonność do mylenia historycznego obrazu oświecenia z aktualnym celem oświeceniowym, bo chociaż w XIX i XX w. duża część laickiego mieszczaństwa i ogół socjalistów wypowiadali się pozytywnie o oświeceniu w sensie normatywnym (nawet jeżeli za każdym razem mieli coś innego na myśli lub zwracali uwagę na jego różne aspekty), to już w XVIII w. w Niemczech tworzeniu tożsamości narodowej towarzyszyła jednoznacznie krytyczna postawa wobec rzekomej płycizny zachodniej myśli oświeceniowej, widoczna nie tylko wśród przedstawicieli „reakcji”. Postawa ta przetrwała pod wieloma postaciami wiek XIX, a w XX ujawniła się jeszcze bardziej, w szczególności podczas I wojny światowej i po podpisaniu traktatu wersalskiego, wśród przedstawicieli estetyzujących intelektualistów oraz zwolenników radykalnej prawicy. W zasadzie nie ma konieczności przytaczania dowodów na to, że oddziaływanie tych kręgów na badania naukowe nad oświeceniem w Niemczech jest może jeszcze bardziej tragiczne w skutkach niż tych, w których oświecenie pojmuje się normatywistycznie i jednowymiarowo.

Spółeczno-politycznie uwarunkowany spór o istotę oświecenia nie jest tymczasem wyłącznie niemieckim fenomenem, rozpoczął się bowiem w momencie, kiedy z historycznego punktu widzenia należało ono już do przeszłości i mogło być oceniane retrospektywnie lub przez pryzmat swoich rzekomych skutków. Dlatego też w tle sporu o oświecenie od początku widoczne były względy i cele społeczno-polityczne, zwłaszcza w kontekście prowadzonej na dużą skalę debaty wywołanej Wielką Rewolucją Francuską, dotyczącej wydarzeń ją poprzedzających oraz jej przebiegu. Oczywiście protagoniści czy zwolennicy rewolucji nie chcieli rozumieć ani przedstawiać jej w kategoriach zwyczajnej walki o władzę, lecz ujmowali ją jako wydarzenie przełomowe w historii ludzkości w wymiarze radykalnym, politycznym i duchowo-moralnym. Rewolucja postrzegana w ten sposób stanowiła praktyczną realizację celów i dążeń oświecenia. Nie może jednak dziwić, że również wrogowie rewolucji, przyjmując odwrotny schemat interpretacyjny, wyszli z założenia, że istnieje ścisły związek między nią i oświeceniem. W ich oczach rewolucja stanowiła straszliwy, ale nieuchronny skutek długotrwałego procesu pod-

kopywania chrześcijańskiego systemu wartości w monarchii stanowej przez żądną władzy mniejszość intelektualistów, której w końcu udało się zwieść masy i powołując się na abstrakcyjne i uniwersalne ideały, zaprowadzić rządy terroru.

Mimo niemożliwych do pogodzenia rozbieżności w osądach oba stanowiska opierały się na pewnych wspólnych istotnych założeniach, które następnie weszły do powszechnego obiegu i przez długi czas bezpośrednio lub pośrednio kształtowały wyobrażenia na temat oświecenia, również naukowe. Po pierwsze, połączono rewolucję i oświecenie w jeden kompleks myślowy w takim sensie, że na płaszczyźnie ideowej wyprowadzano rewolucję z oświecenia, co z kolei implikowało możliwość częściowego sprowadzenia go do tego, co w szerokim sensie było istotne dla ideologii rewolucji, i tym samym umożliwiało postawienie znaku równości między nimi. Ponieważ jednak rewolucja dążyła do realizacji określonych norm i wartości w skali społecznej, należało, po drugie, ukazać kwintesencję oświecenia w jego świadomym i normatywnym charakterze, co z kolei oznaczało, że samoświadomość jego przedstawicieli i zwolenników lub brak porozumienia wrogów oświecenia i rewolucji traktowano jako wartość nominalną względem tej samoświadomości. Po trzecie, tak rozumiane oświecenie miało charakter intelektualistyczny, a jego normy i wartości stanowiły wytwory autonomicznego rozumu, które nie były lub nie musiały być zdane na doświadczenie, lecz pewnie lub lekkomyślnie (w zależności od tego, jak oceniono problem) zaczęły górować nad chaotyczną różnorodnością empirii. Społecznym uosobieniem tego rozumu lub intelektu świadomego własnej wartości, dążącego do ulepszenia świata, był nie kto inny jak intelektualista - od filozofa do bojowo nastawionego dziennikarza.

Na tym połączeniu normatywizmu i racjonalizmu lub intelektualizmu opierała się nie tylko dumna samoświadomość wielu przedstawicieli oświecenia, lecz również jego krytyka prowadzona przez wrogów, szczególnie po wybuchu rewolucji. Zwłaszcza antyrewolucyjne skrzydło romantyzmu zarzucało oświeceniu, że broni fałszywych norm i wartości z tego powodu, iż posługuje się pozbawionym uczuć intelektem i gardzi głosem serca czy uczucia, w którym wyraża się prawdziwa istota człowieka. Tylko uczucie ma swoje źródło w tym, co konkretne, czyli w zasługującym na ochronę świecie historii i tradycji, podczas gdy czysty rozum najchętniej porusza się wśród uniwersalistycznych abstrakcji, ostatecznie obcych lub w ogóle wrogich człowiekowi. Ta konserwatywno-romantyczna krytyka oświecenia szczyciła się tym, że dokonała naukowego wglądu w jego głębię, gdyż jako taka stanowiła prze-

ciwieństwo pozytywnego, ale jednocześnie jednowymiarowego rozumienia oświecenia. Konsekwencją jego rozpowszechnienia była chęć sprowadzenia źródeł oświecenia w całości do ducha geometrii lub kartezjańskiego sposobu myślenia, przede wszystkim jednak chęć zaklasyfikowania takich prądów intelektualnych jak filozofia uczuć uwidoczniła w poglądach Rousseau czy okresu burzy i naporu nie jako elementów oświecenia, lecz jako (zwiastunów) reakcji przeciwko niemu. To romantyczne rozumienie oświecenia i jego krytyka podlegały częstym zmianom i zyskały znaczenie dopiero wtedy, kiedy niemal całkowicie zapomniano ich pochodzenie i motywację społeczną. Dlatego też stwierdzenie, że zarzut Adorna i Horkheimera wobec oświecenia, iż jest ono apoteozą instrumentalnie traktowanego rozumu z uwzględnieniem wszystkich moralnych i kulturowych następstw, stanowi zmodyfikowaną pojęciowo i językowo formę przedstawionego wcześniej wczesnoromantyczno-konserwatywnego rozumienia tamtej epoki, może dziś u osób mniej obeznanych w historii myśli wywołać zdziwienie. Aby zrozumieć i wyjaśnić owo długoterminowe trwanie merytorycznych motywów przewodnich mimo zmiany celu normatywnego, potrzebna jest dobra znajomość meandrów wczesnokonserwatywnej krytyki kapitalizmu i kultury z jej późniejszymi modyfikacjami powstałymi w wyniku konfrontacji z odpowiednimi pozycjami po stronie przeciwnej związanymi z ideami socjalistycznymi.

Pierwsze obszernie syntezy na temat historii myśli w oświeceniu w gruncie rzeczy powtarzały w zmodyfikowanych formach interpretacje jednowymiarowe, które w międzyczasie stały się powszechne. Hazard⁴ zrekonstruował pozytywną koncepcję oświecenia na tle jego krytyki wobec tradycyjnego chrześcijaństwa i spróbował przy tym wskazać, na ile koncepcja ta jako całość jest rezultatem uniwersalnego postulatu rozumu autonomicznego. Jego zdaniem przyczyny praktycznego niepowodzenia koncepcji oświeceniowej nie leżały w niedocenianiu lub tłumieniu uczucia, co oczywiście spowodowało, że filozofii uczuć nie zaliczano do oświecenia *sensu stricto*. Hazard nie zadał sobie jednak trudu wyjaśnienia, dlaczego zjawiska, które zgodnie z jego wizją miały doprowadzić do kryzysu oświecenia, chronologicznie poprzedzały okres jego rozkwitu. Zatem merytoryczno-logiczne ułożenie materiału mają-

⁴ Chodzi o Paula Hazarda i jego książkę *La Pensée européenne au XVIIIe siècle de Montesquieu à Lessing* (1946), która w 1949 r. została przetłumaczona przez Harriet Wagener i Karla Linnebacha na język niemiecki i wydana pod tytułem *Die Herrschaft der Vernunft. Das europäische Denken im 18. Jahrhundert*. Kondylis prawdopodobnie korzystał właśnie z niemieckiego tłumaczenia. Tłumaczenie polskie Hanny Suwały opublikowano w 1972 r. (*Myśl europejska w XVIII wieku od Monteskiusza do Lessinga*).

cego dowieść, że kryzys oświecenia był następstwem późniejszej refleksji nad jego wadami i brakami, był sprzeczny z porządkiem faktów historycznych, dlatego też mamy tu do czynienia z myślowym rozdzieleniem współwystępujących zjawisk określonej rzeczywistości i traktowaniem ich jako zjawisk heterogonicznych, zachodzących w różnym czasie. Konsekwentne wyjaśnienie *faktu* logicznego i czasowego współwystępowania określonych zjawisk w historii myśli, zastępujące sztuczne podziały, wymagałoby jednak zupełnie innej ogólnej interpretacji oświecenia. Podobne zarzuty można skierować wobec starszego o 15 lat dzieła Cassirera⁵, który wprawdzie w nawiązaniu do Diltheya nie chce uznać zarzutu ahistorycznego intelektualizmu oświecenia stawianego przez przedstawicieli romantyzmu, w zamian jednak usilnie próbuje umiejscowić różnorodne nurty myślowe w ramach jednego pojęcia, które nazywa myślą oświeceniową i którego źródła dopatruje się w metodyce matematyki i nauk przyrodniczych. Oznacza to przyznanie prymatu suwerennemu kształtowaniu doświadczenia przez intelekt. Z takiej perspektywy Kant jawi się jako myśliciel wieńczący epokę oświecenia, który zastosował myśl oświeceniową nie tylko do całej palety problemów filozoficznych, ale również do ich teoriopoznawczego uzasadnienia i wyjaśnienia ich epistemologicznej konieczności.

Tymczasem Cassirer definiuje ten sposób rozumowania, rzekomo typowy dla Newtona, tak, że uważa, iż równie dobrze można by go przypisać przykładowo Galileuszowi. W tym ujęciu nadal jednak brak odpowiedzi na pytanie, na czym właściwie polega specyfika oświecenia i jak wyjaśnić tajemnicę niewyobrażalnie silnego wpływu Newtona w XVIII w. Poza tym Cassirer nie jest w stanie konsekwentnie odnieść swojego sposobu interpretacji do wszystkich zbadanych obszarów oświeceniowego nurtu myślowego oraz, posługując się logiką i historią, dostatecznie uzasadnić na podstawie przyjętych przesłanek ich oblicza. Znajdując się pod narzuconym sobie przymusem spójnego rozumienia oświecenia jako całości, często jest zmuszony przemilczeć lub nagiąć niepasujące do schematu teksty i fakty. Ofiarą takiego podejścia padają głównie nurty materialistyczne traktowane przez Cassirera jako pojedyncze zjawisko bez większego znaczenia. Wprawdzie taka postawa jest zrozumiała, jeżeli weźmie się pod uwagę konstytutywną dla powstania neokantyzmu funkcję walki z materializmem, z drugiej jednak strony nie można wyprac-

⁵ Chodzi tu o książkę Ernsta Cassirera *Die Philosophie der Aufklärung*, która rzeczywiście poprzedza dzieło Hazarda o ok. 15 lat, wydano ją bowiem w 1931 r. Wydanie polskie w tłumaczeniu Tadeusza Zatorskiego pochodzi z 2011 r. i nosi tytuł *Filozofia oświecenia*.

wać właściwej koncepcji oświecenia, jeżeli nie potrafi się wyjaśnić, dlaczego materializm pojawił się w historii nowożytnych prądów intelektualnych po raz pierwszy akurat w XVIII w. Inaczej mówiąc, Cassirer dopuszcza się tautologii, zamiatając pod dywan wszystko, co się nie zgadza z myślą oświeceniową przyjętą na podstawie sądu asertorycznego, oraz teleologicznie przedstawiając powstanie oświecenia z perspektywy jego rzekomego zwieńczenia w dziele Kanta.

Te dwie krótkie uwagi w odniesieniu do dwóch standardowych[raczej: sztandarowych?] dzieł na temat oświecenia prawdopodobnie wystarczą, by ukazać podstawową wadę jednowymiarowych interpretacji. Do ich zakwestionowania i rewizji doprowadziły, ogólnie rzecz biorąc, te same powody, które uzasadniały podjęte z perspektywy neoromantyzmu rozliczenie z oświeceniem przez Adorna i Horkheimera⁶, których koncepcja również była jednowymiarowa. Są nimi dwie wojny światowe i powstanie tego, co swego czasu nazywano totalitaryzmem, wprowadzanym przynajmniej w niektórych jego odmianach (również) z powoływaniem się na ideały i wartości oświeceniowe, co z pewnością upowszechniło wrażenie, że dobiegła końca epoka, która na swoich sztandarach miała wypisane slogany oświeceniowego humanizmu i zgodnie ze swoją samoświadomością pracowała na rzecz ich urzeczywistnienia, czy, idąc dalej, wrażenie, że przyczyn praktycznego niepowodzenia wysiłków programowo czerpiących z idei oświecenia ze względu na jego skalę nie można doszukiwać się w przypadku czy złych zamiarach, lecz że leżą one w samej myśli oświeceniowej. Ze zrozumiałych względów początkowo zwolennikami takich założeń byli przede wszystkim badacze i historycy o przekonaniach konserwatywnych czy prawicowo-liberalnych (np. Becker⁷ lub Crocker⁸), którzy po części uważali się za stróżów chrześcijańsko-humanistycznej spuścizny duchowej, winę za totalitarną zawieruchę dziejową przypisując radykalizacji zachodnio-wolnościowej ideologii czerpiącej z bezbożnej spuścizny oświecenia. Podobny dystans do oświecenia rozwinął się stopniowo również wśród osób, na których z powodu osobistych

⁶ Mowa tu o zbiorze esejów napisanych przez Maxa Horkheimera i Theodora W. Adorno, znaczących przedstawicieli tzw. szkoły frankfurckiej, wydanych we fragmentach w Nowym Yorku w 1944 r., a w wersji pełnej w Amsterdamie w 1947 r. pod tytułem *Dialektik der Aufklärung*. Wydanie polskie, *Dialektyka oświecenia* w tłumaczeniu Małgorzaty Łukasiewicz, ukazało się w 1994 r.

⁷ Kondylis ma na myśli amerykańskiego historyka Carla L. Beckera i jego wydaną w 1932 r. książkę *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*.

⁸ Chodzi tu o Lestera G. Crockera i jego książkę *The Age of Enlightenment*, New York 1969.

doświadczeń ze współczesnymi ruchami politycznymi lub własnej refleksji nad paradoksalną dynamiką czynników społecznych i ideologicznych zjawisko nagłej zmiany ideologii oświeceniowej na konkretne formy organizacji władzy wywarło niekorzystny wpływ. W końcu rozpoczęło się naukowe poszukiwanie w oświeceniu jego ciemnych stron, ukrytych aspektów, niewypowiedzianych przesłanek lub implikacji, wewnętrznych sprzeczności czy historycznych analogii. Istotowo nowym i owocnym zjawiskiem było to, że nie skupiano się już tak bardzo na klasyfikacjach i periodyzacjach, lecz przede wszystkim na wielowymiarowym ujęciu oświecenia, bo jako takie je rozpoznano.

Jednakże do stworzenia rzetelnego naukowo całościowego obrazu epoki nie wystarczyła podjęta na nowo ocena programu oświecenia i jego historycznych skutków. W naukach humanistycznych rozwinęły się bowiem metody badań, pogłębił się ogląd mechanizmów sprawowania władzy oraz mechanizmów oddziaływania teorii filozoficznych i naukowych. Dokładniejsze zajęcie się historią nauk przyrodniczych, stanowiącą jedno z największych wydarzeń w historii nurtów intelektualnych ostatnich dekad oraz wielokrotnie zmierzającą do historyzacji lub relatywizacji postulatu obiektywizmu nauk ścisłych, musiałyby wykazać, że newtonowskie wyjaśnienie zjawisk przyrody nie było rezultatem zastosowania określonych metod do wyjaśnienia nowo uzyskanych danych empirycznych w historycznej próżni, lecz syntezą, zawdzięczającą wiele między innymi tradycji hermetycznej. Jej ogromny wpływ na życie duchowe XVIII w. opierał się zresztą, jak dziś wiemy, na czynnikach związanych bardziej z aspektami politycznymi i teologicznymi niż typowo przyrodniczymi. W tych okolicznościach nie mogło być mowy o wzorowym zastosowaniu myśli oświeceniowej w naukowym osiągnięciu Newtona, zwłaszcza w obliczu faktu, że większość przedstawicieli oświecenia chciała zdyskredytować czysto matematyczny element w dziele Newtona, jak również samą matematykę jako naukę, w których dostrzegą odrodzenie intelektualistycznych abstrakcji.

Dokładniejsze zbadanie historii nauki było pod tym względem korzystne dla studium oświecenia. Wyjaśniało ono mianowicie centralne znaczenie rozwoju nauk biologicznych dla świata pojęć oświecenia (Roger⁹), a przez to zmusiło do sprawdzenia powszechnie znanych założeń o rzekomym po-

⁹ Chodzi tu o książkę *Les Sciences de la Vie dans la pensée française du XVIIIe siècle* historyka nauki Jacques'a Rogera (1963), którą Kondylis cytuje wielokrotnie w swojej monografii poświęconej oświeceniowi.

chodzeniu XVIII-wiecznego materializmu od mechanicyzmu Kartezjusza. Generalnie należało ukazać, że oświeceniowa koncepcja natury, stanowiąca teoretyczną podstawę do walki z teologiczną teorią stworzenia świata, powstała na podstawie zupełnie innych założeń epistemologicznych niż mechanistyczny obraz świata Galileusza, Kartezjusza i Hobbesa, za pomocą którego nowożytny racjonalizm w XVII w. wygrał swoją pierwszą poważną bitwę z panującą do tego czasu interpretacją świata.

Badanie rozwoju nauk humanistycznych w epoce oświecenia wydobyciło na światło dzienne również materiały i fakty, które ostatecznie położyły kres romantycznej legendzie o ahistorycznym charakterze niejako intelektualistycznego oświecenia, wprawdzie swego czasu negowanej przez Diltheya, ale jednak nadal aktualnej. Ponowna lektura, a nawet odkrycie na nowo tekstów (na przykład szkoły szkockiej) pod względem zagadnień poruszanych przez współczesne nauki społeczne pokazały, że oświecenie potrafiło zdystansować się nie tylko wobec starej historiografii dworskiej, lecz również wobec historiografii politycznej (Hume, Gibbon¹⁰), i dać początek socjologii historycznej. Odkrycie materialnego pochodzenia i różnorodności świata historycznego bez wątpienia było intelektualnym osiągnięciem XVIII w., rozwijanym i dojrzewającym w kolejnych dwóch stuleciach. Stwierdzenie to z pewnością uzasadniło wniosek, że prostoliniowe konstrukcje historyczne budowane na przekonaniu o ciągłym postępie, do których zwykle w uproszczeniu redukowano nurt historyczny w oświeceniu, stanowiły tylko jedną stronę czy jeden aspekt rzeczywiście szerokiego spektrum postaw historycznych i powszechnych sposobów interpretacji. Na pewno nie mniejsze znaczenie miały postawy relatywistyczne i sceptyczne, nie tylko sprzeczne z wymienionymi wyżej, lecz bardzo często również z nimi powiązane. Relatywizm i pesymizm interpretowano jako organiczne elementy historiografii oświeceniowej (Vyverberg¹¹) i jeśli nie zawsze udało się wyjaśnić ten fenomen w sposób zrozumiały, to był on na pewno wskazówką lub dodatkowym ważkim powodem do poszukiwań bogactwa i różnorodności w ogólnym obrazie oświecenia.

¹⁰ David Hume jest dziś wprawdzie głównie znany jako filozof, ale Kondylis przypomina o jego pracach historycznych (głównie dotyczących historii Anglii). Brytyjski historyk Edward Gibbon jest najbardziej znany z przetłumaczonego na wiele języków dzieła *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* wydanego w latach 1776-1889 (6 tomów). W Polsce ukazało się tłumaczenie pierwszych trzech tomów: *Zmierzch Cesarstwa Rzymskiego*, t. 1-2, Warszawa 1960 (wyd. 2 – 1975; wyd. 3 – 1995), *Upadek cesarstwa Rzymskiego na Zachodzie*, Warszawa 2000.

¹¹ Henry Vyverberg, *Historical Pessimism in the French Enlightenment*, Cambridge 1958.

Potrzebę tę wywołało, a następnie wzmocniło coraz intensywniejsze przenikanie się metod i dyscyplin. Nie przez przypadek wybitne osiągnięcia w rewidacji jednowymiarowych interpretacji oświecenia mają literaturoznawcy (Dieckmann¹²). Jedną z cech oświecenia było upłynnienie, a w niektórych wypadkach nawet zatarcie granic między filozofią, literaturą i nauką jako różnymi gatunkami słowa pisanego. Badania naukowe nad oświeceniem musiały więc polegać na paralelnym czytaniu tekstów filozoficznych, literackich, społeczno-naukowych czy przyrodniczych, zestawianiu ich ze sobą na podstawie merytorycznych cech wspólnych i wydobywaniu na światło dzienne założeń światopoglądowych, na których się opierają. Tym sposobem znacznie rozszerzono kanon myślicieli uznawanych za klasycznych przedstawicieli oświeceniowego ducha o wcześniej mało znane postaci, a jego pierwotna hierarchiczna struktura przynajmniej częściowo się rozwiązała. Na nowo oceniono i inaczej zinterpretowano dzieła cieszące się wcześniej złą sławą i budzące wątpliwości, a lepsza znajomość genezy tych już dobrze znanych i tradycyjnych pozwoliła ująć im co nieco z ich wcześniejszego blasku. Rozszerzenie materiału badawczego i zerwanie ze starym kanonem pozwoliły nie tylko na wgląd w dotychczas ukryty zakątek nurtu oświeceniowego, lecz również na głębsze i bardziej subtelne zrozumienie motywów, których ten nurt dotyczył i w których doszukiwał się swojego ostatniego uzasadnienia światopoglądowego, np. motywów natury lub szczęścia. Wzorowe rezultaty badań naukowych nad nimi autorstwa Erharda¹³ i Mauziego¹⁴ powstały właśnie na podstawie tych założeń metodycznych. Pomocne okazały się zaawansowane badania socjologiczne nad życiem literatów, historią wydawnictw, czytelnictwem itd. w XVIII w., które naświetliły konkretne sytuacje i ramy działania, pod wpływem których ukształtował się nurt oświeceniowy w całej różnorodności.

Jednowymiarowe interpretacje oświecenia opierały się pośrednio lub bezpośrednio na założeniu, że w samych programowych przesłaniach jego przedstawicieli da się znaleźć wspólny mianownik, do którego można spro-

¹² Herbert Dieckmann był romanistą (1906–1986), żyjącym najpierw w Niemczech, a potem w USA. Odkrył on m.in. nieznane materiały ze spuścizny Denisa Diderota. Napisał wiele książek, więc trudno jednoznacznie stwierdzić, do którego dzieła Kondylis odnosi się w tym miejscu.

¹³ Chodzi o Jeana Ehrarda i jego dzieło *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*, Paryż 1963.

¹⁴ Robert Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIIIe siècle*, Paryż 1994.

wadzić zarówno główny nurt, jak i poszczególne stanowiska i pojęcia peryferyjne. Wydawało się oczywiste, że ten wspólny mianownik stanowi *pojęcie rozumu*, gdyż oświecenie w rzeczywistości, mianowicie *jako* oświecenie, zamierzało za pomocą autonomizacji rozumu ludzkiego całkowicie pozbyć się objawienia i autorytetu lub przynajmniej poddać je kontroli i nawrócić z perspektywy rozumu. Już zasadnicze (i powszechnie znane) przeciwstawienie rozumu i objawienia lub autorytetu pozwala jednak zauważyć, że odwoływanie się oświecenia do rozumu ma wyłącznie charakter polemiczno-negatywny, co z kolei implikuje możliwość postrzegania ruchu oświeceniowego jako spójnego zjawiska jedynie w kontekście określenia tego ruchu w opozycji do jego kościelno-teologicznego wroga, chociaż nie wszyscy przedstawiciele oświecenia zwalczali go z taką samą determinacją i przy użyciu tych samych argumentów. Jednakże zgodne polemiczno-negatywne odwoływanie się do rozumu w opozycji do objawienia i autorytetu nie zostanie przekształcone w oświeceniu w pozytywną zgodność co do konkretnej treści niesionej przez rozum. Dlatego też treści definicji pojęć rozumu i natury zaproponowanych przez myślicieli i przedstawicieli różnych prądów wykazują znaczne różnice, a nawet stoją ze sobą w sprzeczności, co wyklucza możliwość wykorzystania pojęcia rozumu, do którego się wszyscy odwołują, do pozytywnego zniesienia różnic w ramach oświecenia. Jeżeli przyjęlibyśmy jakąś konkretną definicję pojęcia rozumu i użyli jej jako kryterium i zasady myślenia charakterystycznego dla oświecenia, to wykazalibyśmy przez to jedynie naszą gotowość do identyfikacji z samoświadomością określonego skrzydła ruchu oświeceniowego i do rezygnacji z podejścia deskryptywnego na rzecz opcji normatywnych.

Redukcja oświecenia do pojęcia rozumu pociąga za sobą kolejne złudzenie optyczne, które ma szczególnie przykre konsekwencje dla dotychczasowych badań naukowych. Powoływanie się na rozum lub nawoływanie do używania rozumu oraz do przestrzegania jego zasad i dyrektyw w sposób, w jaki wynikają one z jego użycia, nazywa się zazwyczaj *racjonalizmem*. Epokę oświecenia określano w tym sensie jako epokę racjonalizmu itp. Racjonalizm wrzucano jednak często do jednego worka z intelektualizmem. Mylono więc treść rozumu z jego poznawczo-teoretyczną naturą i sądzono, że opowiedzenie się za rozumem jest tożsame z opowiedzeniem się za intelektem jako najwyższą i najwartościowszą siłą. W perspektywie historii nauk intelektualnych pomyłka ta wywodzi się ze starej romantyczno-konserwatywnej polemiki skierowanej przeciw oświeceniu i przeciw jego rewolucyjnym skutkom. Konserwatyści (przedstawiciele romantyzmu) obwiniali oświece-

nie o reprezentowanie w imię rozumu norm uniwersalnych i uniwersalnego obrazu człowieka bez względu na konkretne uwarunkowania geograficzne, historyczne i społeczne. Uniwersalizm normatywny mógł zatem brać początek tylko z takiej siły, na którą zmysłowość wywiera najmniejszy wpływ i która ma największą skłonność do tworzenia myślowych abstrakcji. Siłą tą był intelekt. Romantyczno-konserwatywny sprzeciw wobec rozumu w ujęciu oświeceniowym, skierowanego przeciwko objawieniu i autorytetowi, wyrażał się więc (również) w negatywnej formie przez odrzucenie abstrakcyjnego intelektualizmu lub przez redukcję racjonalizmu oświeceniowego (jako zbioru określonych treści lub norm) do intelektualizmu (jako formy i metody myślowej). Rzekome błędy merytoryczne oświecenia przedstawiano jako konsekwencję zastosowania błędnej metody i niewłaściwego rozumowania. Owo uproszczone rozumowanie i błędne wnioski nie byłyby tak popularne, gdyby nie fakt, że pozytywne zdefiniowanie treści rozumu lub norm jest możliwe jedynie na poziomie uniwersalistycznym, a więc abstrakcyjnym. Natomiast z perspektywy historii myśli, jak już zauważono, oświeceniowe pojęcie rozumu jest (formalnie) spójne jedynie w ujęciu polemiczno-negatywnym w opozycji do objawienia i autorytetu, podczas gdy faktycznie jawi się ono w różnych nurtach myślowych jako podzielone i wieloznaczne.

Należy zatem znaleźć perspektywę pozwalającą na dostateczne wyjaśnienie bogato w międzyczasie udokumentowanej i uświadomionej różnorodności stanowisk oświeceniowych, stojących czasem w sprzeczności, i na jednocześnie uniknięcie utożsamiania oświeceniowego powoływania się na rozum, tj. racjonalizmu oświeceniowego, z intelektualizmem. Nie da się bowiem pogodzić intelektualistycznej redukcji racjonalizmu oświeceniowego ze stwierdzeniem treściowej różnorodności oświecenia. Perspektywę taką mogła zapewnić jedynie analiza ukierunkowana na rehabilitację zmysłowości. Sama rehabilitacja zmysłowości nie jest wprawdzie wynalazkiem czy osiągnięciem oświecenia, tylko centralną tezą racjonalizmu nowożytnego w ogóle, którego organiczną część i newralgiczną fazę stanowi oświecenie. Jest ona wyrazem protestu przeciw centralnemu wyobrażeniu metafizyki antyczno-chrześcijańskiej, wedle której świat zmysłowo-materialny jest ontologicznie słabszy niż sfera czystego (transcendentnego) rozumu, a więc miernie zorganizowany, niestały, nieobliczalny i dlatego niezdolny do wzniesienia się na poziom czysto racjonalnego rozumienia. Nauki matematyczno-przyrodnicze w XVII w. usiłowały dowieść, że natura jest doskonale zorganizowaną całością, która jako taka może i powinna stanowić godny i właściwie również jedynie możliwy czy traktowany poważnie przedmiot ludzkiego wysiłku umysłowego

opartego na racjonalizmie. Nowożytna rehabilitacja sensualizmu nie polega jednak wyłącznie na ontologicznym i poznawczym podkreśleniu znaczenia całości świata materialnego. Jednocześnie ma ona bezpośredni wymiar praktyczno-normatywny, można ją bowiem przekształcić w postulat moralności autonomicznej, zrywającej z heteronomicznymi zasadami nieakceptowanego społecznie chrześcijańsko-ascetycznego sposobu życia. Ontologiczna i anty-ascetyczna rehabilitacja zmysłowości idą teraz w ramach światopoglądowego kompleksu nowożytnego racjonalizmu w parze z prymatem antropologii, zajmującej miejsce teologii. Prymat ten w odniesieniu do ontologicznego podkreślenia znaczenia świata materialnego oznacza, że odtąd człowiek wybiera sobie ten świat jako główny obszar swojej działalności i próbuje zapanaować nad nim za pomocą nauki i techniki. Pozbycie się prymatu teologii jest jednak niezbędne do wyniesienia człowieka do pozycji władcy, ponieważ niedopuszczalna jest władza człowieka nad Bogiem. W odniesieniu do rehabilitacji zmysłowości w rozumieniu antyascetycznym prymat antropologii oznacza z kolei, że człowiek jest coraz bardziej traktowany jako istota natury, której duch lub psychika ma źródło w biostrukturze, a oprócz tego jest kształtowany przez zewnętrzne czynniki zmysłowe. Sprzeczność między pojmowaniem człowieka jako władcy natury (również tej własnej) a pojmowaniem go jako natury, zatem sprzeczność między tym, co normatywne a przyczynowe, miała znaczny wpływ na ukształtowanie i rozwój nowożytnego racjonalizmu.

Rehabilitacja zmysłowości osiąga dzięki oświeceniu dotąd nieznaną i niewyobrażalną apogeum. Na płaszczyźnie fizykalno-kosmologicznej przypisuje się materii coraz więcej sił sprawczych. Tendencje empiryczne lub sensualistyczne zyskują w dużej mierze popularność na płaszczyźnie teoretyczno-poznawczej. Na płaszczyźnie moralno-filozoficznej zwrot antyascetyczny jest oczywisty, a jego głoszenie zawiera często dozę agresji. Czynniki materialne, od geograficznych do gospodarczych, ocenia się na płaszczyźnie społeczno-teoretycznej wyżej niż dotychczas, uwzględniając konkretne przypadki ich powstawania i oddziaływania. Radykalne formy rehabilitacji zmysłowości kwantytatywnie stanowią mimo wszystko margines na tle całego oświecenia, chociaż ich rzeczywisty wpływ jest dużo większy. Ostatnie ontologiczne i moralno-filozoficzne skutki konsekwentnej rehabilitacji zmysłowości na wszystkich płaszczyznach są bowiem widoczne w tych kierunkach filozoficznych, które programowo uwzględniają te konsekwencje i na nie odpowiednio reagują, to znaczy wypowiadają się na ten temat teoretycznie i rehabilitują zmysłowość w sposób odpowiadający każdorazowo zasadniczemu rozstrzygnięciu o charakterze ontologicznym i normatywnym. Jeżeli jedność

oświecenia polega na ogólnym dążeniu do rehabilitowania zmysłowości na wszystkich wymienionych płaszczyznach, w taki czy inny sposób zawsze skierowanej przeciw priorytetom metafizyki teologicznej, to różnorodność w tym obszarze wynika z przyjęcia różnych stanowisk w kwestii, w jaki sposób i w jakim zakresie należy to czynić.

Kiedy uświadomimy sobie funkcję pojęcia ducha we wcześniejszej tradycji filozoficznej (i teologicznej), funkcję szeroko i zdecydowanie podaną w wątpliwość po raz pierwszy w epoce oświecenia, wówczas zrozumiemy, dlaczego to pytanie właśnie w XVIII w. stało się tak drażliwe, że musiało wywołać różnorodne odpowiedzi. Duch tworzył przecież nie tylko najwyższą warstwę bytu, lecz także był nośnikiem i gwarantem normatywności – zarówno jako Bóg, który był *bytem rzeczywistym* i jednocześnie uosobieniem wszelkich norm, jak i jako duch ludzki, któremu przypisywano umiejętność kontrolowania duchowego wymiaru człowieka, odpowiedzialność za niego oraz kierowanie nim według postulatów normatywnych. Kiedy Bóg jeszcze nie był martwy, rehabilitacja i w ogóle ontologiczna autonomizacja poznania zmysłowego musiała spowodować odczucie zagrożenia ducha pojmowane jako zagrożenie tego, co uznawano za normatywne czy w ogóle etyczne. Być może te odczucia mniej przeszkadzałyby większości oświeceniowych myślicieli, gdyby nie stanowiły skutecznej broni przeciwników opowiadających się po stronie teologii, ze zrozumiących względów ukazujących uwolnienie od tradycyjnej hierarchii wartości jako nihilistyczną wolność od wszelkich wartości i norm. W konkretnych warunkach XVIII-wiecznych praktycznie całe oświecenie musiało się bronić przed zarzutem ateizmu i nihilizmu, jeżeli chciało zyskać posłuch w społeczeństwie. Rozgrywająca się w tym czasie walka o formę i zakres rehabilitacji zmysłowości była więc jednocześnie sporem o lepszą strategię i taktykę w walce o pokonanie lub przynajmniej neutralizację przeciwników reprezentujących stronę teologiczną.

W ten sposób motywowana różnorodność w obrębie oświecenia rozciąga się od pozycji czyniących większe lub mniejsze ustępstwa na rzecz intelektualizmu w celu zabezpieczenia ducha jako nośnika normatywności, do otwartego nihilizmu, a więc do konsekwentnego relatywizmu wartości i odejścia nie tylko od norm wyznaczanych przez teologię, lecz także od myślenia w kategoriach norm i wartości w ogóle. W obliczu tego – i raz jeszcze przeciwko jednowymiarowym interpretacjom zawsze wychodzącym pośrednio lub bezpośrednio z normatywnego pojęcia oświecenia – należy dokonać podwójnego rozróżnienia. Po pierwsze należy rozróżnić oświecenie w sensie duchowego nurtu, który w miejsce teologicznej interpretacji świata chciał

wprowadzić jego świeckie wyjaśnianie, oraz oświecenie w sensie określonych norm i wartości bronionych nie tylko przed teologią, lecz także przed sceptycyzmem i nihilizmem wyrosłymi na jego własnym gruncie. Opowiedzenie się za immanentną interpretacją świata niekoniecznie musi być równoznaczne z opowiedzeniem się za jakąś konkretną skalą wartości, chyba że rozumie się pojęcie natury i człowieka w sposób normatywny, jak większość przedstawicieli oświecenia.

Po drugie należy odróżniać oświecenie we wspomnianym podwójnym znaczeniu od całej epoki. Nie wszystko, co wydarzyło się w sferze intelektualnej w Europie od ostatnich 30 lat XVII w. do około 1789 r., było oświeceniem, wręcz przeciwnie – bardzo wiele zwracało się przeciwko niemu czy stanowiło po prostu beztruską kontynuację kilkusetletnich tradycji lub zwykłych przyzwyczajęń myślowych. Oświecenie rozwijało się w ramach swojej epoki i w warunkach przez nią narzuconych. Z drugiej jednak strony to, co nazywamy epoką oświecenia, nie byłoby tym, czym było, bez powstania i rozwoju nurtu myślowego o tej nazwie. Widoczne jest to na przykład we wpływie idei oświeceniowych na próby reform w teologii; nie tylko pojęcie (głównego nurtu) oświecenia musiało uwzględnić przeciwnika w teologii, lecz także sama teologia praktycznie nie mogła się obyć bez zajęcia jakiegoś (negatywnego, sceptycznego lub pozytywnego) stanowiska wobec oświecenia.

Kiedy spojrzymy na ogromne bogactwo niuansów treści i form, charakterystyczne dla wszystkich obszarów epoki, wówczas mówienie o różnorodności oświecenia w dziedzinie podstawowego rozróżniania abstrakcyjnego nabiera sensu. Możemy jednak utrzymywać, że główny nurt oświecenia, ideowo wprawdzie niejednolity, ale kwantytatywnie najsilniejszy i najpopularniejszy, jest zorientowany na empiryzm i stara się zachować ducha w jego ontologicznych formach podstawowych (tzn. jako Boga i jako ludzki rozum) w każdorazowo innym wymiarze i innej interpretacji. Przyjęcie takiego stanowiska miało chronić przed zarzutem nihilizmu, ponieważ z jednej strony występowano w imię wartości oraz norm i tym samym odrzucano nihilizm z przekonania, a z drugiej odrzucenie nihilizmu było z taktycznego punktu widzenia konieczne w walce z teologicznym przeciwnikiem. Na jednym końcu duchowego spektrum oświecenia opanowanego przez główny nurt można dostrzec tendencje intelektualne, które jednak nie stają w obronie intelektualizmu w sensie starej ontologii, lecz na podstawie nowożytnych opcji światopoglądowych starają się uzasadnić autonomię ludzkiego ducha po drugiej stronie każdego zmysłowego doświadczenia i mimo konieczności jego uznania. Ta autonomia intelektu czy rozumu miała być przekształcona pod wzglę-

dem moralno-filozoficznym w etykę o charakterze wolnym od utilitaryzmu, a więc od relatywizmu.

Na drugim końcu wspomnianego spektrum znajdują się różne wariacje materializmu – liczbowo tak samo znikome jak tendencje intelektualne. W pozostałych kwestiach są jednak dziwactwami, jak twierdził chociażby Cassirer, bo odsłaniają (zwłaszcza w swojej nihilistycznej postaci reprezentowanej przez La Mettrie'ego i de Sade'a) ostatnie ontologiczne i moralno-filozoficzne implikacje właśnie owej empatycznej rehabilitacji zmysłowości, w której także główny nurt oświecenia dostrzegł swoją światopoglądową pozycję i jednocześnie najcięższą broń światopoglądową. Z drugiej strony trzeba podkreślić, że zarówno materializm, jak i filozofia Kanta nie mogą być postrzegane jako zwieńczenie czy filozoficzne zakończenie epoki oświecenia. Materializm stanowił bowiem tylko jedno z wielu logicznie uzasadnionych i głoszonych stanowisk, które przyjęły wymierzone przeciw teologii główne założenia nowożytnego racjonalizmu w ogóle, a oświecenia w szczególności, tj. rehabilitację zmysłowości we wspomnianym podwójnym znaczeniu.

Wielowymiarowe i rehabilitujące zmysłowość pojmowanie oświecenia pozwala na uniknięcie starego i ciągle jeszcze popularnego mylenia oświeceniowego racjonalizmu i intelektualizmu, jak i wywodzących się z tego błędnych przeciwstawień (np. Rousseau *versus* oświecenie) i periodyzacji. Oświeceniowa rehabilitacja zmysłowości pojawiła się nie tylko jako przeciwieństwo scholastycznego intelektualizmu, lecz także kartezjańskiego matematycyzmu i dedukcjonizmu. W walce prowadzonej jednocześnie przeciwko intelektualizmowi sylogistycznemu i matematycznemu dowartościowano zarówno empiryczno-eksperymentalną część nauk przyrodniczych, jak i nauki biologiczne oraz historyczne. Jednocześnie empirystyczna teoria poznania zlikwidowała tradycyjne pojęcie czystego intelektu przez genetyczne podejście, wskutek czego rozum nie był już postrzegany jako najwyższa część składowa duszy od początku podzielonej na części, lecz zaczęto go pojmować jako najwyższy stopień rozwoju ducha powstającego stopniowo i wciąż zdanego na zmysły. Ogólnie antyintelektualnie nastawione oświecenie mogło uważać się z czystym sumieniem za racjonalne, ponieważ wcale nie uzależniło pojęcia rozumu od statusu ontologicznego, lecz pośrednimi implikacjami normatywnymi połączyło je z konkretnymi treściami. „Być rozsądnym” w języku potocznym oświecenia oznaczało „żyć zgodnie z naturą”, a więc zgodnie z przykazaniami tkwiącymi w ludzkiej naturze, a nie podyktowanymi przez objawienie albo autorytet.

Gdy natura jako pojęcie przeciwstawiane temu, co ponad nią, zwróciła się przeciwko swemu przeciwieństwu, wówczas opowiedzenie się za rozumem stało się równoznaczne ze sprzeciwem wobec heteronomicznego określenia ludzkiego działania proponowanego przez metafizykę. A jak natura obejmowała zmysłowość we wszystkich jej wymiarach, nie przestając wymagać tego, co rozsądne, tak i rozum obejmował w człowieku całą jego egzystencję. Rozum nie tylko mieścił się w intelekcie, lecz także zakorzenił się w wielu głębszych warstwach, a przynajmniej w normalnym czy idealnym przypadku powinien kierować człowiekiem z pewnością instynktu naturalnego. Właśnie ten pogląd tworzył wielki wspólny mianownik pozostałych nurtów oświecenia, filozofii uczuć i roussoizmu, które często uważano za bunt przeciwko oświeceniu, za zwiastuna romantyzmu etc. Bo filozofia uczuć głośno i empatycznie reprezentowała pogląd, że to, co rozsądne, rozumiane jako etycznie-normatywne, ma korzenie właśnie w ludzkiej naturze, przy czym zarzucała swoim przeciwnikom intelektualizm tylko dlatego, że ogólnie w kręgach oświeceniowych był on odbierany jako zarzut. I odwrotnie: żaden przeciwnik filozofii uczuć czy roussoizmu nie zarzucał irracjonalizmu w późniejszym negatywnym znaczeniu przedstawicielom tych dwóch nurtów, mimo że wielu wątpiło, czy oświeceniowy program pojednania natury i kultury można zrealizować w warunkach filozofii uczuć. Organiczny związek filozofii uczuć i oświecenia *jako* oświecenie można wykazać na podstawie prostych faktów. Filozofia uczuć powstała w czasie oświecenia, a jeden z jej przedstawicieli, Shaftesbury, należał do najpoczytniejszych i najbardziej wpływowych autorów XVIII wieku. Z kolei Rousseau pojawił się wtedy, gdy nie było jeszcze zbyt wielu klasycznych dzieł oświeceniowych. Już nawet z powodów chronologicznych niedopuszczalne wydaje się mówienie o panowaniu nudnego oświeceniowego racjonalizmu, po którym nastąpił czas jego przeciwników, kierujących uwagę ku uczuciom.

Przywrócenie rangi poznawaniu zmysłowemu wywołało konflikt między przyczynowością a normatywnością. Logicznie mógłby on zostać zażegnany albo przez usunięcie tego, co normatywne (robili to nihilisci), albo przez zasadnicze rozdzielenie bytu i powinności, ewentualnie zmysłowości i rozumu (tą drogą szedł Kant). Główny nurt oświecenia nie mógł i nie chciał zaakceptować żadnego z tych konsekwentnych rozwiązań. Bez normatywności oświecenie nie miałoby niczego, na czym mogłoby oprzeć prawo do kierowania sprawami społecznymi, podczas gdy dualizm nie tylko pociągłoby za sobą ponowne odrodzenie się intelektualizmu, lecz także znisz-

czyłby nowo odkrytą naturę (człowieka) jako źródło norm i przez to ewentualnie umożliwiłby, a nawet uczyniłby koniecznym, ponowne sięgnięcie do przestrzeni ponadnaturalnej w celu uzasadnienia etyki. Jeżeli przyjęcie i obrona (oświeceniowo zdefiniowanej) normatywności były absolutnie konieczne w walce z przeciwnikiem teologicznym i reprezentowaną przez niego etyką oraz formami organizacji społeczeństwa, to równie konieczne w tej samej walce było przyczynowe wyjaśnienie procesów w naturze i społeczeństwie. Badania nad przyczynowością prowadzono z zamiarem użycia ich do wyeliminowania możliwości samowolnych i nieprzewidywalnych ingerencji Boga w losy świata i przedstawiania ich jako zbędnych. Struktura oświeceniowego pojęcia natury zawierającego aspekt przyczynowy i normatywny obrazuje podwójną potrzebę w sposobie myślenia przedstawicieli głównego nurtu. Przeplatanie tego, co jest, z tym, co powinno być, ewentualnie przyczynowości z normatywnością, nie może być postrzegane jako fakt dokonany, ale albo jako ontologiczna właściwość i potencjalność, albo jako żądanie, którego spełnienie wydaje się możliwe właśnie przez „naturę rzeczy”; w każdym razie *hic et nunc* panowała „zła” rzeczywistość, istniała przepaść między bytem a powinnością, którą należało zlikwidować.

Zgodnie z tym i odpowiednio do konkretnej sytuacji oraz na potrzeby polemiki na przód wysuwał się raz aspekt przyczynowy, raz normatywny, co przyniosło nowe sprzeczności i nowe strategie ich godzenia. Zauważalne było to w obszarze moralno-filozoficznym, w którym dobitnie reprezentowano tezę przywiązania człowieka do natury w celu obalenia teorii grzechu pierworodnego i znalezienia wsparcia dla antyascetycznego charakteru oświeceniowej moralności; tym samym jednak powstało zagrożenie, że wraz z niezależnym intelektem stojącym ponad naturą upadnie również wolna wola i tym samym zdolność do postępowania moralnego. Próby oparcia etyki na pojęciu (oświeceniowego) samouwielbienia i przez to zbudowania mostu między tym, co naturalne i rozumne w człowieku, były jednak pod względem logicznym wątpliwe i poruszały się między oboma częściami wspomnianego dylematu. Także w obszarze filozofii uczuć ujawnił się konflikt między przyczynowością a normatywnością w formie przeciwieństwa między stwierdzeniem, że obyczaje, ustawy, normy każdego narodu i każdej kultury są zależne od materialnych warunków i przez to względne, a oczekiwaniem, że można na nie wpłynąć za pomocą uniwersalnych wartości i doprowadzić do ich ujednolicenia na końcu procesu historycznego. Nieustające wahanie między przyczynowością a normatywnością pod naciskiem światopoglądowo koniecznej rehabilitacji zmysłowości sta-

nowi dodatkowe ważne uzasadnienie oświeceniowej różnorodności, a zarazem argument przeciw jednowymiarowej interpretacji oświecenia.

W tak powstałej perspektywie związek oświecenia z rewolucją musi być oceniany inaczej niż dotychczas. Zarówno zwolennicy, jak i przeciwnicy rewolucji starali się wywieść ją z hipostatycznego sądu o oświeceniu czy z jednowymiarowego jego rozumienia, tak jakby rewolucja stanowiła mniej lub bardziej wierną realizację programu oświecenia. W rzeczywistości rewolucja była tak samo wielowarstwowym i różnorodnym wydarzeniem jak samo oświecenie i nie da się ustalić części wspólnej obejmującej istotę głównych idei oświeceniowych, pokrywającej się z częścią wspólną programu rewolucji. W historii dochodziło tylko do mniej lub bardziej stabilnych połączeń określonych idei i prądów rewolucyjnych. Mowa o połączeniach niezawartych od początku w formie ustaleń programowych, ale dopiero z biegiem rewolucji okrężną drogą osiągniętych swoje cele. Pogląd głoszący, że rewolucja dlatego miała charakter mieszczański, bo akurat tej warstwie społecznej przyniosła ona najwięcej korzyści, opiera się w końcu na rozumowaniu teleologicznym w odniesieniu do procesów historycznych i nie może ani wyjaśnić żywiołowego ruchu chłopów, wskutek którego mieszczaństwo we Francji musiało podzielić się z nimi zwycięstwem, ani wytłumaczyć konieczności powstania nowych form politycznych, w ogóle niewyobrażalnych przed rokiem 1789, które nastąpiły po burzliwym obaleniu absolutystycznego systemu społeczno-politycznego we Francji.

Gdyby wszystko poszło zgodnie ze społeczno-politycznymi wyobrażeniami mieszczańskiego obozu oświecenia, rewolucja być może zakończyłaby się w nocy 4 sierpnia 1789 r., bo w tych wyobrażeniach nie było miejsca dla Robespierre'a, Babeufa czy Napoleona. Oświecenie jako całość miało w bardzo niewielkim stopniu charakter mieszczański, podobnie jak rewolucja, i można łatwo udowodnić, że ich najbardziej radykalne, tj. materialistyczne przejawy dla dużej grupy mieszczaństwa i dla zbliżonych do niej filozofów wydawały się podejrzane i zostały przez nich odrzucone zarówno dla zasady, jak i z przyczyn taktycznych. Natomiast w kampanii przeciwko nihilistycznym materialistom chętnie i otwarcie wzięli udział ci nastawieni na normatywność. Mając na uwadze tak zarysowany heterogeniczny ogólny obraz oświecenia, trzeba wysnuć wnioski, że zbiór idei oświeceniowych był raczej wybiórczo wykorzystywany podczas rewolucji, w zależności od sytuacji na polu walki oraz celów, które chciano osiągnąć. Różnorodność oświecenia krzyżowała się z różnorodnością rewolucji; kierunek rozwoju nadawała jednak nie logika tekstów i idei, ale logika walki.

Wielowymiarowa interpretacja, która kręciła się wokół osi głównego poglądu oświeceniowego, a więc rehabilitacji zmysłowości, pozwala wreszcie we właściwy sposób w całej rozciągłości zrozumieć długotrwałe historyczne oddziaływania oświecenia na inne prądy intelektualne. Ponowne uznanie zmysłowego poznania skończyło się odsunięciem na bok najpierw intelektu, a potem w ogóle (autonomii) ducha. Proces ten jest widoczny w powstaniu prymatu woli i działania nad myśleniem i teorią, wyrażanego w różnych wariantach odpowiednio w filozofii Marksa, Nietzschego, Freuda, filozofii pragmatycznej etc. Pojęcie ideologii w znaczeniu „fałszywej” świadomości mogło powstać jedynie na podstawie oświeceniowego poglądu na temat materialnej warunkowości i praktycznej, racjonalnej, celowej orientacji ludzkiego ducha, podczas gdy odkrycie całości kulturowej utorowało drogę do nowoczesnych nauk socjologicznych i humanistycznych przez oświeceniowe piśmiennictwo historyczne i socjologię. Skutkiem tego było jak wiadomo wyparcie absolutnie postawionego pytania o prawdę i jednocześnie zaostrenie typowo oświeceniowego konfliktu między przyczynowością a normatywnością. Ucierpiały na tym przede wszystkim próby uzasadnienia aksjologii oraz etyki, które musiały wybierać między Scyllą coraz bardziej opustoszałego idealizmu a Charybdą relatywizmu, forsowanego z coraz większą siłą i stającego się nie do zniesienia.

Analiza spuścizny prądów intelektualnych oświecenia z tego punktu widzenia musi jednak porzucić nie tylko legendę intelektualistycznego oświecenia, lecz także normatywne podejście do epoki, które sprowadza oświecenie do pozycji normatywno-emancypacyjnych. Wydaje się jednak mało prawdopodobne, by w przyszłości, niezależnie od tego, co w nauce zostanie jeszcze rozpoznane, normatywne redukcjonowanie oświecenia przestało być powszechne. Zbyt wielu filozofów i intelektualistów rozumie i przedstawia własne myślenie pod względem norm oraz wartości jako kontynuację jednowymiarowo zinterpretowanego oświecenia, na którą zwykle powołuje się jako na wyższą instancję, przypisując swoim przeciwnikom mylną interpretację symptomów. Dlatego spór o charakter i skutki oświecenia będzie kontynuowany. Filozoficzne myślenie jest z istoty nie mniej polityczne, ewentualnie polemiczne, jak samo myślenie polityczne. Dlatego interpretacje oświecenia muszą stać pod znakiem polityki i polemiki tak bardzo jak samo oświecenie.

Przełożył i opracował *Lech Zieliński*
Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń, Polska
Lech.Zielinski@umk.pl