

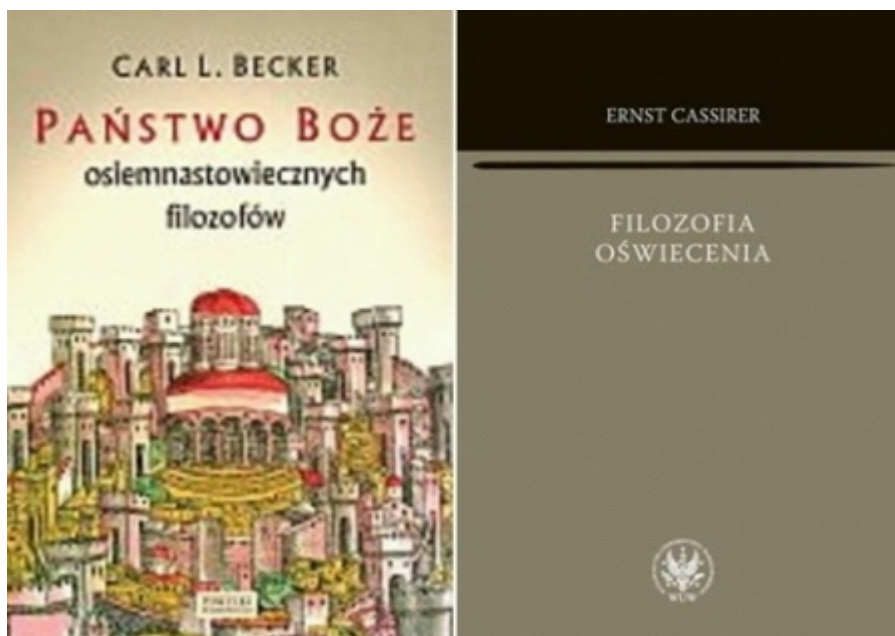
Becker kontra Cassirer - spór o nowoczesność oświecenia

Autor tekstu: **Piotr Napierała**

Dwaj liberalni myśliciele XX wieku, Amerykanin rodem z miasta Waterloo w stanie Iowa, Carl Lotus Becker (1873-1945) i Niemiec z Bresslau/Wrocławia Ernst Cassirer (1874-1945), którzy, co zaskakujące obaj zmarli w ostatnim roku II wojny światowej, i należeli do właściwie tego samego pokolenia, mieli zupełnie przeciwne zdanie na temat oświecenia, a przede wszystkim jego „duchowej” przynależności do nowoczesności.

Becker, historyk znany jako odburzacz mitu założycielskiego USA (*The Beginnings of the American People* (1915)), obnażający wraz ze swym przyjacielem, innym „progresywistą”, Charlesem Beardem egoistyczne, ekonomiczne pobudki kierujące buntem Trzynastu Kolonii przeciw władzy brytyjskiej, w: *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers* (1932), postanowił odburzować oświecenie, dowodząc jego rzekomej archaiczności i średniowieczności. Becker uznał, iż osiemnastowieczni filozofowie więcej mieli wspólnego ze średniowiecznym światem hierarchicznym z Bóstwem na czele, niż z obecnym „zimnym” światem pokornie badanym przez naukę. Choć był liberałem, Becker, jako przede wszystkim sceptyk, uznał postęp za oświeceniową wersję chrześcijańskich nadziei łudzących ludzkość i potencjalnie niebezpiecznych. Nawoływał do dystansu wobec oświecenia, uważając rodzące się dwudziestowieczne dyktatury za jego spadkobierców [1].

Cassirer, filozof neokantysta reprezentował również stanowisko liberalne i bronił go m.in. w 1929 roku w Davos przeciw „anty-burżuazyjnemu” wystąpieniu modernisty Heideggera (pod względem filozoficznych treści spór pozostał nierozstrzygnięty). Po przejściu władzy przez nazistów w 1933 roku Cassirer emigrował do Anglii, gdzie wykładał gościnnie na uniwersytecie w Oksfordzie. Dwa lata później przyjął filozoficzną katedrę na uniwersytecie w Goeteborgu, a w 1939 również obywatelstwo szwedzkie. W 1941 roku wyemigrował do USA. *Die Philosophie der Aufklärung* została wydana w tym samym roku 1932, co dzieło Beckera. Cassirer uznał oświecenie za fundament myśli liberalnej i współczesnej nauki [2], i nawoływał do obrony jego dziedzictwa rozumu i nauki przed nadciągającą nazistowską burzą. Po II wojnie światowej ten sposób widzenia oświecenia zwyciężył.



Późniejszy badacz oświecenia Peter Gay (ur. 1923), urodzony w Berlinie jako Peter Joachim Fröhlich, uciekinier z Niemiec hitlerowskich, autor: *The Enlightenment: An Interpretation* (1966) uznał dzieło Beckera za dzieło interesujące, ale kompletnie chybione, jeśli chodzi o cel narracji. Częściowo zrehabilitowali Beckera dopiero dzisiejsi postmoderniści tacy jak Johnson Kent Wright (*Becker wrote as a principled liberal [...]. Yet in some respects The Heavenly City presents an almost uncanny anticipation of the „postmodern” reading of the eighteenth century*), którzy

krytykują oświecenie, za uwielbienie „wielkich narracji”, absolutnych podstaw, i naturalistyczne postawy skutkujące ich zdaniem wojowniczością wieku XVIII.

Z powodu tych partykularnych postaw Habermas oskarżał postmodernistów o konserwatyzm. Habermas łączący elementy lewicowe i liberalne, zawsze podkreśla znaczenie np. oświeceniowej opinii publicznej w ukształtowaniu się nowoczesnego społeczeństwa [3]. Habermas kładzie nacisk na dążenie do bardziej humanitarnego, sprawiedliwego i egalitarnego społeczeństwa poprzez realizację potencjału rozumu tkwiącego w człowieku, twierdzi, że Oświecenie jest „niedokończonym projektem” i argumentuje, że należy je skorygować i uzupełnić, a nie odrzucać. W ten sposób dystansuje się od szkoły frankfurckiej, krytykując ją, podobnie jak wielu postmodernistów, za przesadę, pesymizm i radykalizm [4]. Twierdzi też na przykład, że Wielka Brytania już około 1700 roku zaczęła stawać się społeczeństwem liberalnym, jako że w okolicach tego roku zaczęła powstawać tam sfera publiczna. Zmarły w 2003 roku Neil Postman również bronił (w książce: *Building a Bridge to the 18th Century: How the Past Can Improve Our Future*) [5] dziedzictwa Oświecenia przed atakami postmodernizmu. Jak widzimy spór nie jest w żadnym wypadku zakończony.

Becker wychodzi od założenia, iż elity każdej epoki są zamknięte w zakłętej sferze znaczeń słów, i sposobów ich argumentowania, podając przykład Tomasza z Akwinu, którego wywód o prawie naturalnym wydałby się nam dziś niczym nie uprawomocniony, podczas gdy on uznalby go za solidnie umocowany w wiedzy o rzeczywistości [6]. Następnie Becker próbuje przerzucić most między czasami Dantego, który już widział potrzebę rozumowego dowodzenia słuszności wiary, a epoką Voltaire’a, w której jakoby filozofowie bardziej polegali na wierze, niż im się wydawało [7]. Tak jak w XX wieku dla Bertranda Russela, „człowiek był wytworem procesów nieświadomych celu” [8], a teologię jego czasów podtrzymują przy życiu wierzący [9], zastąpioną na polu nauki przez historię, tak jeszcze w początkach XIX wieku, zdaniem Beckera, historię traktowano często na sposób celowy i transcendentny [10]. Becker próbuje przekonać czytelnika, że podczas gdy człowiek XX wieku nie jest w stanie w ogóle myśleć inaczej jak tylko historycznie, w XVIII wieku filozofia (rozum) nadal dominowała nad historią (faktem), po czym w XIX i XX wieku ta pierwsza zaczęła być wypierana z tego duetu przez nauki przyrodnicze [11]. Dla ludzi XVIII wieku „prawa natury”, będące zdaniem Beckera zeświecczoną wersją „Boga natury” były właściwie dogmatem. Wiek XX natomiast rozstał się z rozumem i logiką, tak, że jeździmy dziś np. samochodami nie znając ich budowy (to akurat kompletnie bezsensowny argument, ponieważ przeciętny człowiek w XVIII wieku też nie rozumiał np. działania piorunochronu o czym pięknie pisała Ruth Scurr w jej pracy o Robespierre). Logik jest w XX wieku niemal tyle ile nauk [12]. Filozofowie oświecenia wszystko natomiast poddawali osądowi rozumu i logiki. Według Beckera są oni nam bliscy wtedy gdy negują teokrację, broniąc z dowcipem wolności jednostki, lecz jeśli chodzi o program pozytywny, sami budowali raczej lustrzane odbicie ideologii chrześcijańskiej, w której Eden zastąpiły Ateny, Arkadia lub Pensylwania [13].

Wywód swój mógłby Becker wzmocnić jeszcze uwypuklając związki oświecenia z renesansowym humanizmem, który chciał tylko skorygować chrześcijaństwo, tak by stało się bardziej tolerancyjne, ale i bez tego widać, że Amerykanin w ogóle nie dotyka takich kwestii jak utylitaryzm oświeceniowy, który wypływa z jego sekularyzmu, a przeciwstawiony jest przeciw egoizmowi jednostkowego zbawienia, z drugiej strony egoizm ludzki, jak podkreślał na przykład badacz liberalizmu Pierre Manent, właśnie oświecenie uczyniło jedną z możliwych substancji do budowy dobrego społeczeństwa, znów jest tu kontrast z światem grzechu i łaski, światem średniowiecza...

Becker najważniejszą cechą filozofów oświecenia upatruje w ich postanowieniu służenia swym intelektem ludzkości, a więc w ich praktycznym nastawieniu (tu akurat zgodziliby się z nim Cassirer i Gay). Voltaire’a nie uważa Becker bynajmniej za sceptyka, lecz przeciwnie za człowieka wiary w prawdę, która ma wyzwolić, to samo dotyczy też ultra sceptyka Hume’a, który atakował nawet deizm i prawa naturalne, czyli wiodące idee epoki [14]. Becker uznaje to za kolejne wcielenie „chrześcijańskiego ideału służby”, i kontynuację dzieła protestantów i jansenistów, świeckimi metodami. Voltaire promował prawo naturalne, które rozumiał, jako „zasady moralne wspólne dla całej ludzkości [15]”. Becker dalej mówi o tym, jak ideały wychodzą z mody; np. jak prezydent Wilson wprawiał słuchaczy w pewne zakłopotanie mówiąc o „ludzkości” i swej miłości do „rodzaju ludzkiego” [16]. Co ciekawe w naszych czasach jest to przeciw znowu język sekretarzy ONZ, władz USA czy UE. Dalej Becker podkreśla, że większość filozofów zadowolili się deizmem, który zachował część rzekomego objawienia nienaruszoną, kasując największe niedorzeczności biblijne, ale nawet ateista Holbach považał prawa naturalne jako w sposób oczywisty dobre, tak samo jak Marek

Aureliusz, Kalwin, Hobbes, Locke, Montaigne, Voltaire czy biskup Butler. Ta wiara w prawa natury nie pasuje do wieku XIX ani XX. Jednocześnie jednak przyznaje Becker, iż z chwilą odkrycia praw fizyki przez Galileo i Newtona, prawa natury stały się czymś poznawalnym dla wszystkich, więc każdy mógł być filozofem [17]. W XVIII wieku wyglądało to na szansę na sprawiedliwe państwo filozofów Platona [18], a kolej tabula rasa Locke'a dawała szansę na zjednoczenie cywilizacji z odwiecznymi prawami natury [19], czyli odważne reformy, które polegały na odkryciu przez rozum prawdziwego sensu natury.

Gdy Hume podważył w połowie XVIII wieku sens deizmu i wszelkiej religii (jako produktu ludzkiego strachu), oświeceniowcy postulowali zmiany opierając się na uczuciach, na miłości wobec ludzkości [20]. Mała grupa filozofów francuskich (Holbach, La Mettrie, Meslier, Helvétius) wybrała ateizm, i prezentowała naturę, jako siłę niezależną od woli człowieka, lecz niewielu ich posłuchało, gdyż cieszyli się raczej sławą skandalistów [21]. Franklin za młodu napisał ateistyczną rozprawę, lecz potem czuł się tym skrępowany, uznając, że mechanistyczna wizja świata może i jest prawdziwa, ale niezbyt przydatna (Becker tu złośliwie zauważa, że na pewno nie byłaby przydatna dla kariery Franklina) [22]. Voltaire tymczasem wymyśla boga na nowo, a Diderot waha się między panteizmem a ateizmem, uznał jednak, że mechanistyczna koncepcja natury nie jest dobrym przeciwnikiem dla chrześcijaństwa, bo rzekomo nie daje człowiekowi władzy i nadziei, a przynajmniej tak ludzie to przyjmą [23]. Becker jakby nie zauważał w tym miejscu, że właśnie udowodnił, wbrew całej idei swojej książki, iż osiemnastowieczni myśliciele stanęli już wobec tego „zimnego” niedostępnego świata przyrody bez opiekuńczego bóstwa, i świadomie wybierali propagandę deistyczną, co wskazuje na to, że nie byli niewolnikami (post)chrześcijańskiego myślenia. Pokazuje też zaraz potem ich elastyczność, z jaką powitali pierwsze przejawy ograniczonej możliwości rozumowych w procesie naukowym; zajęli się praktycznym poprawianiem społeczeństwa (upolitycznienie oświecenia w drugiej połowie XVIII wieku), wymuszając pewne koncesje na monarchach, zabiegających o ich dobrą opinię (np. Fryderyku II), szukali zgodnie z hasłem Montaigne'a „człowieka w ogóle”, co znamionuje walkę uniwersalistycznego liberalizmu z sekciarstwem [24], i pokładali nadzieję w dalszy rozwój nauk przez potomność. Cóż może być nowocześniejszego?

Dalej Becker wyważa drzwi otwarte atakując jak romantycy i pozytywiści przed nim, rzekomą ahistoryczność oświecenia (z tą opinią silnie polemizuje Cassirer). Stara się przedstawić oświeceniowych historyków jako filozofów, którzy nauczają na historycznych przykładach, jednak niedostatecznie szanujących wartość i doniosłość jednostkowych faktów (Fontenelle mówiący, że historia bez moralności jest niczym, Voltaire szukający wieku złotego jako tego zgodnego z naturą i rozumem, historiografia jako dowodzenie tez, a nie poszukiwanie faktów, nacisk na dydaktyzm, krytyka Montesquieu przez d'Alemberta za zbytne zajmowanie się tym jakie prawa są a nie tym jakie być powinny) [25]. Dalej Becker pisze całkiem logicznie o tym, że antyk przegrał z chrześcijaństwem, ponieważ fatalizm jest mniej atrakcyjny od obietnicy zbawienia [26], i o tym jak oświecenie uwierzyło w siebie uznając się (inaczej niż renesans) za epokę bardziej cywilizowaną od antyku (np. Fontenelle) [27] i w tym poczuciu wyższości misji i przewidywaniach nieuchronnego postępu i szczęśliwego końca ludzkości (Priestley, Condorcet), znów dopatruje się wpływu chrystianizmu. Pokładanie nadziei w pamięci potomnych, które Diderot przeciwstawia chrześcijańskiemu życiu pozagrobowemu [28], dla Beckera jest kolejnym dowodem „średniowieczności” oświecenia, choć co może być bardziej nowoczesnego i niereligijnego niż pamięć o sławnych ludziach. Na przykład Holbach wprost przeciwstawiał religii kult genialnych jednostek, które przyczyniły się do polepszenia bytu jednostek, np. wynalazców [29]. „Kult” dobroczyńców ludzkości trwa przecież do dziś, i jakże kontrastuje np. z wypowiedziami islamistów, którzy uznają kolumnę Nelsona na Trafalgar Square za bałwochwalstwo, religie rezerwują bałwochwalstwo dla bóstwa.

Cassirer w swej pracy wychodzi od siedemnastowiecznej rewolucji naukowej. Jednocześnie nie przeczy, że doktryna aktywnej filozofii praktycznej, oświecenie wzięło z antyku, choć autonomia rozumu od polityki i świata jest już cechą nową i charakterystyczną dla oświecenia. Zwróćmy uwagę, nigdzie tu nie ma mowy o chrystianizmie, a co najwyżej o Platonie (choć raczej formule państwa filozofów, jako modelu, a nie modelu proponowanym przez wielkiego anty-liberała greckiego). Cechą wyróżniającą oświecenie od poprzednich epok, jest jak uważa Cassirer, bezprecedensowa odwaga poznawcza i wzięta z nauk przyrodniczych postawa analityczna zamiast suchej dedukcji. Inaczej niż Becker, który chciał dowieść kontrfaktyczności oświecenia, Cassirer podkreśla, jak oświeceniowcy

w oparciu o fakty, demaskowali niedostateczny dla nich szacunek twórców siedemnastowiecznych twórców wielkich systemów filozoficznych (Descartes, Spinoza, Malebranche, Leibniz) [30]. Rachunki i prawa odkryte przez Newtona i Leibniza dostarczyły po raz pierwszy pewnych podstaw pod obserwację naukową. Voltaire i inni krytykowali stosowanie wydedukowanych hipotez, i zalecali studiowanie fenomenów. Nie mieli nadziei na przeniknięcie absolutnego bytu badanych obiektów, lecz chcieli obserwować i wnioskować. Rozum dla XVII wieku był stanem posiadania tj. wiedzą posiadaną, dla wieku XVIII rozum był metodą badawczą [31]. Tak powstawała znana nam dziś owocna skromność nauki, zastępująca dotychczasowe aroganckie teologiczne konstatacje. Wiek XVIII odziedziczył jednak pewien holizm po wiekach uprzednich, który objawił się np. tym, że Berkeley i Hume znaleźli wspólne słowo na wrażenie zmysłowe i refleksje (podział Locke'a), tym słowem była „percepcja” [32]. W końcu natura jest jedna i nie powinniśmy tracić jej z oczu. XVIII wiek jest silnie liberalny i indywidualistyczny, nakazuje rozpatrywać państwo jako zbiór jednostek, stąd np. monteskiuszowski pomysł podziału konkurujących ze sobą władz, tak by, żadna z nich nie przytłaczała zanadto jednostki [33]. Zasady nauki stają się w XVIII wieku bezwzględne, ale charakteryzują się ważnością względną. Jedność nauk staje się coraz bardziej względna w miarę pęknięcia szwów absolutyzmu politycznego, lecz pewien holizm pozostaje, kalkulacja czyli liczenia staje się myśleniem (Helvétius próbował nawet stwierdzić, że np. czucie = sądzenie) [34]. Popularny jest nadal pomysł Leibniza — jego automatycznie samorozwijające się monady, zapewniają spojrzenie na świat, gdzie ciągłość zapewnia jedność w wielości i trwałość w zmienności [35]. Wolff starał się jeszcze bardziej uprościć Leibniza. Leibnizowską ideę rozwoju akceptuje nawet Voltaire, który w „Kandydzie” tak kpił sobie z jego optymizmu [36]. Nowoczesna, według Cassirera, jest w oświeceniu, stała relacja między poznaniem przyrody a samopoznaniem [37]. Średniowiecze poznawało by hierarchizować byty względem stwórcy, zaś Bruno i Galileo uczynili z przyrody coś niezależnego od kreacji za to spalono Bruna i uwięziono Galileo, który przecież starał się pogodzić z papieżem), przyroda ma własne prawa, które trzeba odkrywać i poznawać dla szczęścia ludzkości, tak więc naturalizm średniowiecza i naturalizm humanistyczno-oświeceniowy to dwie różne rzeczy; objawienie zostało zdezonizowane przez prawa przyrody [38]. Dwaj Włosi dostrzegli pewne prawidłowości fizyczne, a potem Newton odkrył prawa stojące za nimi, stąd bezgraniczny podziw dla Newtona wśród wszystkich wielkich oświecenia. Newtoniański empiryzm zastąpił w dużym stopniu kartezjanizm. Teologowie nieudolnie układali różne „Teologie fizyczne” (dzieło Derhama) w nadziei na odzyskanie dla swej „nauki” dominującej pozycji, stąd Voltaire i inni mocno musieli walczyć z „bękartami wiary i nauki” [39]. Jednocześnie geologia nadaje badaniom wymiar czasowy, stąd Fontenelle mógł pisać, że wiara starożytnych w niezmiennność ciał niebieskich, przypomina wiarę róży, że za jej życia nie zmarł żaden ogrodnik [40]. Oświecenie czuje się na tyle pewne siebie, że może odrzucić zarówno bzdury średniowieczne, jak i antyczne, renesans nie miał takiej siły przebicia. Biolog Buffon wycofał się z sądów o dziejach stworzenia, nie szukając sporu z teologią, lecz jego milczenie wyraźnie pokazywało, że nie ma miejsca na ugodę bajek z nauką [41]. Oświecenie wycofuje się z tematyki jedności duszy i ciała, gdyż nie dostrzega zasad na których można by się oprzeć w ich badaniu, stąd d'Alembert krytykuje na przykład Holbacha za drażnienie tego tematu [42]. Cassirer ukazuje to samoograniczenie nauki za wzór naukowego postępowania, pokazując jednocześnie pewną metafizyczną postawę deistów, wyśmianych przez Hume'a, który sprowadził religię do psychologii [43]. Nauka „oficjalna” oświecenia zatrzymała się wtedy istotnie w pół drogi między metafizyką a fizyką, lecz popularni autorzy tacy jak Holbach nawiązujący do chemii, i La Mettrie — medycyny, zamierzali wyrugować całą metafizykę (La Mettrie zauważał, że każdy sąd o duszy, musi być oparty na obserwacji ciała, a więc dusza nie istnieje) [44]. Odrzucając spirytualizm, jako to co krepuje naukę, wpadł w determinizm przyrody, który wyśmiał Fryderyk Wielki (uznał, że kary i nagrody, oraz wszelka ambicja, są w deterministycznym świecie bez sensu, bo zawsze winne są czynniki wpływu, Holbach zresztą sam wahał się czy determinizm należy odnosić do kultury i społeczeństwa. Holbachowi zarzucano też, że piętnuje kościelne wychowanie ludzi w lęku, a przecież determinizm godzi je teoretycznie z przyrodą), Diderot próbował uratować determinizm dialektyką fatalistycznego losu i ludzkiego myślenia [45]. Holbachowska wizja przyrody jako wielkiego warsztatu, dała jednak początek ewolucjonizmowi, i potem darwinizmowi [46]. Diderot przeczuwał przyszły prymat biologii nad fizyką i matematyką (błędnie sądził, że te dwie, już się wiele nie rozwiną, a przecież potem nastąpiła np. era Gaussa), która da jakąś monistyczną metodę poznania przyrody [47]. I faktycznie Buffon krytykował Carla von Linné za odgórne klasyfikacje, zamiast kojarzenia gatunków na zasadzie cech podobnych i nakazywał przede wszystkim badać

skamieniałości [48]. Holbach i Diderot dostrzegli w pełni dynamizm przyrody [49]. Słowem poznanie naukowe w czasach oświecenia właśnie zaczęło spełniać wymagania nowoczesnej nauki.

Podobnie nowoczesna jest zdaniem Cassirera refleksyjna i krytyczna psychologia czasów oświecenia, i to już od Locke'a, który w odróżnieniu od Descartesa zauważył, że między naszym umysłem a przyrodą stoi coś co uniemożliwia bezpośrednie poznanie (stąd wiosek m.in. o braku prawdziwej łączności między ciałem i duszą) [50]. Locke jak wiadomo zwalczał też pomysł idei wrodzonych, lecz by zlikwidować resztki dualizmu trzeba było uznać, że rozum podlega (niestety) uczuciom i emocjom (Hume, Vauvenargues, Voltaire doszli niezależnie do tego wniosku, który pozwolił im raz na zawsze odesłać antyczny stoicyzm do lamusa, i to mimo iż Vauvenargues miał intelektualny romans ze stoicyzmem) [51]. Ten dialog oświeceniowców, przeczy oskarżeniom tej epoki o dogmatyzm, które wysuwa Becker. Nawet w najbardziej podstawowych dla siebie wartościach, oświeceniowcy, potrafili być, jak zobaczymy, elastyczni niczym dzisiejsi uczeni. Już Condillac, uczeń Locke'a pisał, iż zawsze jesteśmy uwięzieni w obrębie własnego „ja”, Maupertuis uważał, że jeśli widzi się drzewo to oznacza nie tyle, że istnieje to drzewo, ale, że istnieje jakieś drzewo. Pomysłów było wiele.

Religia oficjalna dla oświeceniowców przede wszystkim wymagała korekty, gdyż w formie obecnej, była sekciarska i niemoralna. Holbach i Diderot nawoływali wprawdzie do jej zupełnego odrzucenia, ale nie przekonali większości [52]. Niewiarę krytykował np. Goethe, mimo całego swego antyklerykalizmu, wolał odnowić religię niż ją wyrzucać na śmietnik. W tym fakcie może istotnie przejawia się jakiś metafizyczny sentymentalizm oświecenia, jak chciałby Becker, ale można go uznać także za jakże charakterystyczny dla niego praktycyzm, wspomnijmy co pisał o religii Diderot, w cytatach przytaczanych przez Beckera. Zresztą pamiętajmy z jaką trudnością i rozpaczą od wiary odchodzili jeszcze w XIX wieku Renan i Nietzsche, pesymizm ten nie miał nic wspólnego z radosnym Nowym Ateizmem (którego Becke nie mógł znać, gdyż żył w erze Menckena, a więc ateizmu zawieszono między tragicznym XIX wiekiem, a pogodnym XX wiekiem) a przecież Becker nie wątpił w nowoczesność XIX wieku... Nowa religia oświeceniowców, jak przyznaje Cassirer, miała być skuteczna i uniwersalna. Za Erazmem i de Grootem, oświeceniowcy bronili wolności ludzkiej od grzechu pierworodnego, lecz inaczej niż oni odnieśli w swej epoce zwycięstwo [53]. W XVII wieku Pascal przemawiał do sceptyków, ich językiem twierdząc, że wobec ograniczoności rozumu i jego bezradności wobec zła, wiara jest potrzebna, Voltaire zwalczał teorie Pascala opowiadając się za hedonizmem, towarzyskością i wykwintem, oraz podkreślając, że zło (ludzkie wady) utrzymuje świat w ruchu [54]. Maupertuis niczym potem Bentham próbował zmierzyć szczęście, a Kant sprowadzić je do poczucia subiektywnej celowości życia jednostki (chyba dziś tak właśnie najczęściej rozumiemy szczęście) [55]. Shaftesbury szedł w estetyzm, a Rousseau uczynił człowieka dobrym z natury, za co potępił go Kościół. Jednocześnie surowy protestantyzm w XVIII wieku stopił się z humanizmem i racjonalną krytyką Biblii i stał się, jak pisze Cassirer religią wolności [56]. Tak przewyciężono właściwie kilka razy grzech pierworodny. Bayle nakazał z religii wyrzucić dogmaty i zabobony, czyli to co dzieli, a jego postulat tolerancji (przymus Bayle uznał za absurd taki sam jak zabobony) miał być credo nowej wiary — wiary rozumowej i naturalnej [57]. Bayle uznał, że to co w religiach każe ludziom mordować jest fałszywe. Za Bayle'm, Voltaire uważał tolerancję za „podstawowe uprawnienie rozumu” [58]. Dla Diderota religia naturalna jako jedyna odpowiada wszystkim, a judaizm czy chrześcijaństwo to tylko herezje do niej się odnoszące, z kolei Tindal uznał za kamień probierczy prawdziwości religii, jej zasięg i siłę oddziaływania [59]. W połowie wieku Hume ukazał absurdalność każdej religii, z deizmem włącznie, stąd filozofowie coraz silniej będą szli w czystą politykę i kultywowanie wrażliwości. Ta zmiana pokazuje znów nie-dogmatyczne podejście oświeceniowców.

Cassirer mocno atakuje często bezrefleksyjnie powtarzane zarzuty wobec oświecenia o jego ahistoryczny rys intelektualny. Przytacza przykład Spinozy, który za pomocą swego monizmu dokonał pierwszej racjonalnej krytyki Biblii [60], jednocześnie dziwiąc się czemu ludzie szukają bóstwa nie w prawach przyrody (tym co niezmiennie), lecz w cudach (tym co przypadkowe i jednostkowe), przyznał mu rację Lessing. Nie mieli jednak racji romantycy twierdzący, że oświecenie gardziło faktem jednostkowym i historią, zresztą, jak zauważa Cassirer, romantycy postulujący osądzanie każdej epoki według jej standardów, wobec oświecenia uprawiali krytykę absolutystyczną i wyłącznie negatywną [61], nie doceniając pionierskiej roli oświecenia w wypracowaniu warsztatu nowoczesnego historyka. Np. Voltaire nie narzuca dziejom apriorycznie swej ideologii, lecz szuka w dziejach nowych problemów do rozwiązania filozoficznego, co jest

postawą nowoczesnego historyzofa i historyka idei. Bayle podkreślał konieczną bezstronność historyka, który nie powinien mieć narodowości ani religii [62]. Montesquieu prezentuje badania porównawcze ustrojów, które mają wiele wspólnego socjologii typów idealnych Maxa Webera [63]. Voltaire, a za nim Lessing i Herder rozumieli znaczenie zmiennego ducha czasów. Oczywiście postawa postępową i dydaktyczną Voltaire'a jest dla oświecenia bardziej typowa, niż traktowanie historii jako subtelnej rozrywki jak to czyni Hume, lecz ten dydaktyzm nie umniejsza staranności warsztatu, który u Voltaire'a jest dużo lepszy jeszcze niż u Montesquieu. Temu ostatniemu zarzucano wielokrotnie niezbyt staranne podejście do faktów, lecz jeśli uznać go za socjologa typów idealnych sytuacja wygląda inaczej. Tak Cassirer broni zmysłu historycznego XVIII wieku. Dodałbym jeszcze uwagę, jak żałośnie brzmią twierdzenia o niehistoryczności pionierów nowoczesnej historiografii, z ust ludzi XIX wieku, która wydała np. Leopolda von Rankego, który ślubował pisać historię *wie ist eigentlich gewesen*, a na niemal każdej stronie znajdziemy bałwochwalcze peany ku czci Prus. Rada Bayle'a, o tym, że historyk nie powinien mieć narodowości, brzmi tu szczególnie trafnie.

Oświecenie, jak pisze Cassirer nie zamierzało burzyć, lecz odnawiać, co dotyczy także gmachu państwa i społeczeństwa [64]. Od Platona przed de Groota, oświeceniowcy czerpią ideę prawa niezależnego od woli władzy [65], ale oczywiście, czego nie dodaje Cassirer, interpretują to bardziej liberalnie niż Platon, ponieważ wychodzą od jednostki, co zwiastuje liberalne oddzielenie państwa i społeczeństwa. Na tej bazie Montesquieu wyrokuje potem, że sprawiedliwość jest określoną relacją [66] a nie pustą ideą, a d'Alembert głosi, iż etyka może być tylko społeczna [67]. Voltaire uznał za najważniejszą wolność opinii, od której zależą wszystkie inne wolności [68]. Condorcet i Rousseau budują na tym wszystkim prawa człowieka. Co ciekawe Rousseau nie utożsamiał ich z prawami natury, między innymi Kant potem oparł je o subiektywnym poczuciu celowości jednostki, która czuje, że są jej przynależne pewne prawa. Słusznie Cassirer odpiera stary, a niestety straszliwie żywotny (często z lubością postarzany przez badaczy anglosaskich, którzy próbują wykazać rzekomą wyższość ostrożnego oświecenia anglo-szkockiego nad francuskim), zarzut Taine'a o niezyciowość, dogmatyczność systemową i niepraktyczność głównych francuskich oświeceniowców, podkreślając iż wszyscy pojmowali, że „od teorii do praktyki droga jest trudna i mozolna”, oraz ich żywe reagowanie na zmiany polityczne, elastyczność i chęć bycia przydatnymi [69].

Czego Cassirer zdaje się nie dostrzegać to faktu, iż Rousseau rezygnuje z podwójnej umowy społecznej Locke'a (najpierw między obywatelami, a potem ich z państwem) na rzecz pojedynczej umowy społecznej [70], jest krokiem w stronę ubóstwienia państwa i podporządkowania jednostki, co zapowiada socjalizm, co dla Beckera jest tendencją ogólnooświeceniową. Obaj są niedostatecznie wyczuleni na różnicę między głównym liberalnym nurtem oświecenia, a jego protosocjalistycznym spartańskim nurtem pobocznym, którego Rousseau był głównym przedstawicielem. Trzeba jednak zaznaczyć, że Cassirer uważa Rousseau za najpoważniejszego krytyka oświecenia, a Kanta za jego obrońcę. Warto przy okazji zaznaczyć, iż np. według pierwszym krytykiem liberalizmu, starającym się sprowadzić liberalne idee Locke'a i Montesquieu do absurdu. Podobnie jak Montesquieu, Rousseau, zdaniem Maneta, wyraźnie dostrzegał, że dni absolutyzmu są policzone, i że najprawdopodobniej zastąpi go porządek konstytucyjno-liberalny [71]. Według Rousseau człowiekiem kreowanym przez porządek liberalny, i jednocześnie człowiekiem dla którego ten porządek jest pomyślany, to mieszczanin, który nastawiony jest na konkurencję, przejawiający egoizm w kontaktach z innymi, nie umiejący czuć się wolnym, bez nawiązania do sytuacji innych [72]. Podziwiał Rousseau zmysł społeczny antycznych Aten i Rzymu, i absolutną lojalność państwu, mimo, iż ludzie antyku mało cenili jednostkę, od której oczekiwano największych wyrzeczeń dla ojczyzny [73]. Rousseau nie ma, zdaniem Maneta, faktycznego programu politycznego, a jedynie zawiera sprzeciw wobec usprawiedliwiania pierwotnego „zawłaszczenia”, ponieważ już na początku silniejszy, który może wykonać więcej pracy, zajmie lepszą pozycję w społeczeństwie, i krytykę wszelkich systemów, gdzie jednostka nie utożsamia się z dobrem społecznym. Robespierre łudził się, więc w 1794 roku, że zrealizował projekt Rousseau, ponieważ tego projektu tak naprawdę nie było [74]. Faktycznie jednak rewolucja francuska następowała według rytmu, jaki wyznaczała myśl Rousseau; w 1789 roku zabezpieczała prawa i bezpieczeństwo jednostki realizując plan liberalny, po 1793 roku zażądała bezwzględnej lojalności usiłując wymusić „antyczną” jedność społeczną, zaś potem pogodziła się z naturalną nierównością. Z tych sprzeczności wyłoniła się nowa kategoria — naród, która miała ujedynolnić społeczeństwo i zjednoczyć je we wspólnym wysiłku, mimo nierówności społecznych [75].

Starcie się liberalnej i proto-socjalistycznej wizji wolności jest szczególnie widoczne w dwóch

pojedynekach oratorskich; *Sieyćsa z Thomasem Painem, oraz z jakobinami i Condorceta z Robespierrem*. Emmanuel Joseph Sieyćs (1748-1836), autor słynnej przedrewolucyjnej broszury: „Czym jest stan trzeci”, domagający się większego udziału ludu w życiu politycznym, trochę na liberalny wzór angielski, nie mógł pogodzić się z jakobińską ideą wolności uzyskanej przez uczestniczenie i działanie we wspólnocie politycznej. W 1791 roku sprzeciwiał się jakobinom, jako tym: „...którzy postrzegają wolność polityczną jako coś w rodzaju stałego eksperymentu w dziedzinie prawa publicznego” (*la liberté politique comme un exercice continué de droits publiques*). Sieyćs dodawał, że wolność polega nie na wykonywaniu wielkiej pracy w celu jej zapewnienia, lecz raczej na umożliwieniu takich warunków, by można było rządzić w możliwie najprostszy i najklarowniejszy sposób, dlatego sprzeciwiał się wolnościowym eksperymentom, zadowolając się na rozumieniu wolności politycznej mniej więcej w ujęciu Locke’a. Przerazał go brak poszanowania władzy jaki stwierdzał u jakobinów. Z zwolennikom wolności zdobywanej przez uczestnictwo we wspólnocie politycznej, odpowiadał: " oddajcie mi moją niezależność zwierzęcia" (*Rends-moi mon indépendance animale*), tzn. tą pierwotną wolność „anarchistyczną” [76]. Sieyćs przypominał by nie mylić wolności z reprezentacją i systemem reprezentacyjnym, gdyż możemy mieć do czynienia z rządem reprezentującym wszystkie grupy społeczne, a jednak łamiącym wolności obywatelskie i odwrotnie.

Z braku podkreślenia owego podziału liberalno-lewicowego przez Cassirera i Beckera, a także przez współczesnego im francuskiego badacza oświecenia Paula Hazarda, widać, że prze II wojnę światową wewnętrzna walka polityczna w obozie oświecenia była nie do końca uświadomiona i dostrzeżona. Można więc upatrywać w tej niewiedzy źródła sporu między Beckerem i Cassirerem. Podczas gdy ten pierwszy tropił głównie quasi-religijne afekty oświeceniowców, które miały zamienić się w złowrogie dogmaty jakobińskie podczas rewolucji francuskiej, ten drugi spokojnie wraz z Kantem odpierał atak Rousseau.

Przypisy:

[1] C. L. Becker, *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*, przeł. Janusz Ruskowski, Zysk i S-ka Poznań 2009, s. 11-12.

[2] Vide: E. Cassirer, *Filozofia Oświecenia*, przeł. Tadeusz Zatorski, WUW Warszawa 2010.

[3] Np. Antonio de Baecque przypomina Habermasa, który mówił o francuskim XVIII wieku w kontekście oddzielenia się opinii publicznej od środowiska dworskiego, vide: A. de Baecque, *Histoire culturelle de la France; III Lumières et liberté - les dix-huitième et dix-neuvième siècles*, Paris 1998, s. 22-24.

[4] C. J. Calhoun (red.), *Contemporary sociological theory*, Oxford 2002, s. 352.

[5] Vide: N. Postman, *W stronę XVIII stulecia*, Warszawa 2001. Zwraca uwagę troska Postmana, by nie zostać uznawany za postmodernistę.

[6] C. L. Becker, *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*, s. 23.

[7] Ibidem, s. 24.

[8] Ibidem, s. 28

[9] Ibidem, s. 31.

[10] Ibidem, s. 32.

[11] Ibidem, s. 35.

[12] Ibidem, s. 39.

[13] Ibidem, s. 43.

[14] Ibidem, s. 46-50.

[15] Ibidem, s. 55.

[16] Ibidem, s. 58.

[17] Ibidem, s. 66-67.

[18] Ibidem, s. 69.

[19] Ibidem, s. 74.

[20] Ibidem, s. 76-78.

[21] Ibidem, s. 82-84.

[22] Ibidem, s. 84.

- [23] Ibidem, s. 87.
- [24] Ibidem, s. 95
- [25] Ibidem, s. 107-116.
- [26] Ibidem, s. 125
- [27] Ibidem, s. 135.
- [28] Ibidem, s. 147.
- [29] M. Skrzypek, *Holbach*, s. 51-64.
- [30] E. Cassirer, *Filozofia Oświecenia*, s. 6.
- [31] Ibidem, s. 10-11.
- [32] Ibidem, s. 15.
- [33] Ibidem, s. 18.
- [34] Ibidem, s. 24.
- [35] Ibidem, s. 26.
- [36] Ibidem, s. 31.
- [37] Ibidem, s. 33.
- [38] Ibidem, s. 36-38.
- [39] Ibidem, s. 43.
- [40] Ibidem, s. 43.
- [41] Ibidem, s. 43.
- [42] Ibidem, s. 49.
- [43] Ibidem, s. 56.
- [44] Ibidem, s. 62.
- [45] Ibidem, s. 63-65.
- [46] Ibidem, s. 67.
- [47] Ibidem, s. 67|Ibidem, s. 71.
- [48] Ibidem, s. 72-73.
- [49] Ibidem, s. 84.
- [50] Ibidem, s. 87.
- [51] Ibidem, s. 98.
- [52] Ibidem, s. 123-124
- [53] Ibidem, s. 129.
- [54] Ibidem, s. 133-36
- [55] Ibidem, s. 138-139.
- [56] Ibidem, s. 147.
- [57] Ibidem, s. 152-153.
- [58] Ibidem, s. 155.
- [59] Ibidem, s. 159.
- [60] Ibidem, s. 170
- [61] Ibidem, s. 181.
- [62] Ibidem, s. 184.
- [63] Ibidem, s. 193.
- [64] Ibidem, s. 214.
- [65] Ibidem, s. 218.
- [66] Ibidem, s. 222.
- [67] Ibidem, s. 2271
- [68] Ibidem, s. 231.
- [69] Ibidem, s. 244.
- [70] Ibidem, s. 241.
- [71] P. Manet, *Intelektualna historia liberalizmu*, s. 99.
- [72] Ibidem, s, 101.
- [73] Ibidem, s. 104-105.
- [74] Ibidem, s. 113.
- [75] Ibidem, s. 117.
- [76] E. J. Sieyčs, *Des manuscrits de Sieyčs, 1773-1799*, Paris 1999, s. 462-464.

Piotr Napierała

Urodzony w 1982r. w Poznaniu - historyk; zajmuje się myślą polityczną oświecenia i jego przeciwników i dyplomacją Francji i Anglii XVIII wieku, a także kwestiami związanymi z ustrojem państw (Niemcy, Szwecja, W. Brytania, Francja) w tej epoce.

[Strona www autora](#)

[Pokaż inne teksty autora](#)



(Publikacja: 21-11-2012)

[Oryginał..](http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,8515) (<http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,8515>)

Contents Copyright © 2000-2012 Mariusz Agnosiewicz

Programming Copyright © 2001-2012 Michał Przech

Właścicielem portalu Racjonalista.pl jest Fundacja Wolnej Myśli.

Autorem portalu jest Michał Przech, zwany niżej Autorem.

Żadna część niniejszych opracowań nie może być wykorzystywana w celach komercyjnych, bez uprzedniej pisemnej zgody Właściciela, który zastrzega sobie niniejszym wszelkie prawa, przewidziane w przepisach szczególnych, oraz zgodnie z prawem cywilnym i handlowym, w szczególności z tytułu praw autorskich, wynalazczych, znaków towarowych do tego portalu i jakiegokolwiek jego części.

Wszystkie elementy tego portalu, wliczając w to strukturę katalogów, skrypty oraz inne programy komputerowe są administrowane przez Autora. Stanowią one wyłączną własność Właściciela. Właściciel zastrzega sobie prawo do okresowych modyfikacji zawartości tego portalu oraz opisu niniejszych Praw Autorskich bez uprzedniego powiadomienia. Jeżeli nie akceptujesz tej polityki możesz nie odwiedzać tego portalu i nie korzystać z jego zasobów.

Informacje zawarte na tym portalu przeznaczone są do użytku prywatnego osób odwiedzających te strony. Można je pobierać, drukować i przeglądać jedynie w celach informacyjnych, bez czerpania z tego tytułu korzyści finansowych lub pobierania wynagrodzenia w dowolnej formie. Modyfikacja zawartości stron oraz skryptów jest zabroniona. Niniejszym udziela się zgody na swobodne kopiowanie dokumentów portalu Racjonalista.pl tak w formie elektronicznej, jak i drukowanej, w celach innych niż handlowe, z zachowaniem tej informacji.

Plik PDF, który czytasz, może być rozpowszechniany jedynie w formie oryginalnej, w jakiej występuje na portalu. **Plik ten nie może być traktowany jako oficjalna lub oryginalna wersja tekstu, jaki prezentuje.**

Treść tego zapisu stosuje się do wersji zarówno polsko jak i angielskojęzycznych portalu pod domenami Racjonalista.pl, TheRationalist.eu.org oraz Neutrum.eu.org.

Wszelkie pytania prosimy kierować do redakcja@racjonalista.pl