

OŚWIECENIOWA FILOZOFIA – filozofia XVIII w., sytuowana między okresem racjonalistycznych systemów tworzonych more geometrico a filozofią krytyczną I. Kanta.

Samookreślenie epoki jako epoki „oświecenia” odsyła do metafory światła (niem. Aufklärung, ang. enlightenment, franc. les lumières, wł. i lumi, illuminismo, hiszp. ilustracion, siglo de las luces); chodzi tu o lumen naturale ludzkiego rozumu, dążącego do swej niezależności wobec lumen supranaturale Boskiego objawienia oraz wobec instytucji religijnych. Wiek oświecenia (le siècle des lumières, le siècle philosophique, l'âge de la raison, the age of enlightenment, the age of reason, il secolo illuminato, il secolo filosofico) był uniwersalnym ruchem umysłowym, którego początek wyznaczała rewolucja „chwalebna” w Anglii (1688), a koniec – rewolucja franc. (1789). Wg innej periodyzacji, ramy czasowe tej epoki wyznaczają *Epistola de tolerantia* J. Locke’a (Lo 1689; *A Letter Concerning Tolerantion*, Lo 1689; *List o tolerancji*, Wwa 1963) oraz *Kritik der reinen Vernunft* I. Kanta (Riga 1781, 1787²; *Krytyka czystego rozumu*, I–II, Wwa 1957, 1986²). Oświecenie rozpoczęło się w Niderlandach i w Anglii, objęło Francję i Niemcy, a także Amerykę Płn. Stanowiło kontynuację idei renesansu, reformacji i naukowego przyrodoznawstwa. Było wyrazem wiary w rozum, który ma uprawnienie do krytyki zastanych poglądów i instytucji oraz potrafi dokonać racjonalnej rekonstrukcji państwa, społeczeństwa, gospodarki, prawa, religii, moralności i wychowania. Wiara ta znajdowała oparcie w stoickiej koncepcji pojęć wspólnych (notitiae communes), odnowionej w teorii prawa naturalnego.

OŚWIECENIE BRYTYJSKIE. Na zasadnicze kierunki poszukiwań intelektualnych w Oświeceniu wpłynął J. Locke. W *An Essay Concerning Human Understanding* (Lo 1690, 1829²⁷; *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, I–II, Wwa 1955) nawiązał do stoickiego podziału filozofii na logikę (semiotykę), filozofię przyrody i filozofię praktyczną (moralną). Wyróżnił 2 rodzaje wiedzy: wiedzę prawdopodobną o faktach doświadczenia zewnętrznego i wewnętrznego oraz wiedzę pewną, niezależną od doświadczenia, dotyczącą relacji między ideami ogólnymi (matematyka i etyka). Poddał krytyce tezę natywizmu o istnieniu wrodzonych zasad teoretycznych i praktycznych, wzmocnił empiryzm w teorii poznania, zainspirował mechanistyczną filozofię przyrody, a także psychologię

asocjacyjną, rezygnując z metafizycznego ugruntowania obu dziedzin, charakterystycznego dla kartezjanizmu. Wg Locke'a, metafizyka przekracza możliwości poznawcze ludzkiego rozumu. W procesie abstrahowania uzyskuje się esencje nominalne, natomiast esencje realne pozostają niepoznawalne. Słowa są znakami porządkującymi ludzkie percepcje ze względu na użyteczność. Locke uważał, że ograniczone możliwości ludzkiego rozumu należy wykorzystać dla kierowania życiem, zamiast wikłać się w bezużyteczne spekulacje.

Dobro i zło moralne jest, wg Locke'a, zgodnością lub niezgodnością dobrowolnych działań z prawem; działania te – zgodnie z wolą prawodawcy – skutkują nagrodą związaną z przyjemnością lub karą związaną z przykrością. Locke wyróżniał prawo Boskie, obywatelskie i opinii publicznej. Pierwsze (poznawalne przez naturalne światło rozumu lub przez objawienie Boże) jest miarą grzechu i obowiązku; drugie – miarą przestępstwa i tego, co nieszkodliwe, trzecie – miarą cnoty i występku. Prawo opinii publicznej (szacunek lub wzgarda ze strony innych ludzi) w największym stopniu motywuje ludzkie działania, winno być jednak uzgodnione z prawem Boskim. Odstępstwa od naturalnego prawa moralnego rejestrowane są w różnych narodach i epokach, jednak nie przeczą one tezie o nierozzerwalnym związku naturalnego dążenia do przyjemności (szczęścia) z cnotą.

Ponad prawdami rozumu sytuują się prawdy objawione, które, wg Locke'a, nie mogą być sprzeczne z rozumem. Rozum jest objawieniem naturalnym, zaś objawienie nadnaturalne stanowi poszerzenie rozumu naturalnego przez prawdy bezpośrednio udzielone przez Boga. Rozum stanowi miarę osądu tego, co może być uznane za Boskie objawienie. Budując koncepcję chrześcijaństwa zgodnego z rozumem (*The Reasonableness of Christianity, as Delivered in the Scriptures*, Lo 1695, 1696²), Locke akcentował, że fundamentem religii chrześcijańskiej jest wiara w Jezusa-Zbawiciela, wpływająca na życie zgodne z nauczaniem Ewangelii. Głosił zasadę tolerancji, wyłączając z niej katolików i ateistów. Opowiadał się za rozdziałem państwa i Kościoła, uzasadniając to odmiennością ich celów: Kościół jako dobrowolne zrzeszenie wiernych umożliwia realizację pomyślności wiecznej, państwo zaś jako dobrowolne zrzeszenie obywateli umożliwia pomyślność doczesną.

W filozofii politycznej (*Two Treatises of Government*, Lo 1690, 1728⁵; *Dwa traktaty o rządzie*, Wwa 1992) Locke stworzył podstawy nowożytnego konstytucjonalizmu i liberalizmu; zwalczał patriarchalizm R. Filmera, który utożsamiał władzę państwową z władzą ojcowską, udzieloną przez Boga, a także koncepcję umowy społecznej Th. Hobbesa, zgodnie z którą wola suwerena jest źródłem prawa. Wg Locke'a, państwo ma zabezpieczać naturalne uprawnienia jednostek (wolność, własność); w tym celu niezbędny jest podział władzy na ustawodawczą, wykonawczą i federatywną. W pedagogice (*Some Thoughts Concerning Education*, Lo 1693, 1699⁴; *Mysli o wychowaniu*, Wwa 1931, Wr 1959, Wwa 2002) Locke akcentował potrzebę wychowania jednostki ludzkiej zgodnego z jej naturalnymi predyspozycjami, zwracał uwagę na empiryczny kontakt z rzeczywistością, na kształcenie sprawności fizycznej i charakteru moralnego. Ostatecznym celem wychowania jest samodzielność, użyteczność i przydatność społeczna jednostki.

Inspiracja Locke'a została zmodyfikowana w dyskusjach religijnych, prowadzonych przez reprezentantów deizmu i ich krytyków. J. Toland w pracy *Christianity not Mysterious* (Lo 1696) wykazywał, że pierwotne chrześcijaństwo nie było doktryną ponadrozumową ani sprzeczną z rozumem, dopiero w późniejszym okresie zostało zanieczyszczone wtrętami z judaizmu i pogaństwa, podniesionymi do rangi tajemnic-sakramentów. Nie podważał objawienia Bożego i cudów, ale akcent stawiał na prawa natury. W *Pantheisticon* (Cosmopoli 1720) krytykował koncepcję Boga transcendentnego i osobowego oraz dogmat nieśmiertelności duszy. A. Collins w *A Discourse of Free-Thinking* (Lo 1713) utożsamiał wiarę rozumną z religią naturalną, która ma przyczyniać się do doskonalenia moralnego. Podobne idee głosił M. Tindal (*Christianity as Old as the Creation*, Lo 1730) i Th. Chubb (*The True Gospel of Jesus Christ*, Lo 1738). Wspólną cechą myślenia deistów było rozumienie religii naturalnej jako kryterium wartości wszelkich religii pozytywnych, skłonność do utożsamiania religii z etyką, przekonanie, że religia naturalna jest religią elit, natomiast szerokie kręgi społeczne potrzebują religii pozytywnej, opartej na Boskim objawieniu.

Uczeń Locke'a, A. A. C. Shaftesbury (*A Letter Concerning Enthusiasm*, Lo 1708) fundamentem etyki (także estetyki i religii) uczynił wrodzony zmysł (uczucie) moralny. Akcentował tożsamość cnoty naturalnej i szczęśliwości,

odrzucał teologiczne uzasadnienie cnoty wywodzonej z Bożego objawienia, krytykował destrukcję ideału moralnego w materializmie. W nawiązaniu do H. Grotiusa podstawę życia państwowego upatrywał w naturalnym popędzie do stowarzyszenia się, odrzucając Hobbesowską koncepcję umowy społecznej. Idealem wychowawczym była dla niego gr. idea kalokagatii; świadomość autonomii moralnej wiązał z estetycznym odczuciem piękna, harmonii i proporcji. Nawiązywał do tradycji neoplatonickiej odnowionej w szkole w Cambridge, m.in. do analogii mikrokosmosu i makrokosmosu. Uważał, że poznawanie świata dokonuje się nie przez formuły logiczne, tylko w estetycznej kontemplacji. Polemizował z deistycznym wyobrażeniem Boga jako konstruktora maszyny świata, skłaniał się do panteistycznej koncepcji. Wpłynął na poglądy D. Diderota, J. J. Rousseau, G. E. Lessinga, M. Mendelssohna, J. G. Herdera, J. W. Goethego i F. Schillera.

Przeciwieństwem optymizmu Shaftesbury'ego była koncepcja etyczna B. de Mandeville'a, który w *The Fable of the Bees, or Private Vices Public Benefits* (Lo 1714, I–II, Lo 1724², 1729–1730⁶; *Bajka o pszczołach*, Wwa 1957) wykazywał, że interes egoistyczny jednostek (nie zaś altruizm) przyczynia się do rozkwitu życia gospodarczego, społecznego i politycznego. Dążność do uniezależnienia etyki od teologii głosił F. Hutcheson, opowiadający się za koncepcją zmysłu moralnego, który potrzebuje przewodnictwa rozumu i kryterium doświadczenia. Krytykując płytki optymizm zwolenników religii naturalnej, uważał (podobnie jak J. Butler), że wiara w Boga i w przyszłe życie wzmacnia motywację etyczną. Za intelektualistycznym uzasadnieniem etyki opowiadał się uczeń I. Newtona, S. Clarke, który interpretował prawo moralne jako prawo natury, niezależne od woli Boga oraz od wiary w życie pośmiertne. Nie przeczyło to tezie, że etyka prowadzi ostatecznie do objawienia Bożego. Przykładem eklektyzmu w etyce był A. Ferguson, który uznawał 3 zasady: egoizm, życzliwość i dążność do doskonalenia.

Inspiracje Locke'owskiej teorii poznania (oraz platonizmu szkoły w Cambridge) podjął G. Berkeley, który tezę sensualizmu powiązał z immaterializmem. W *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (Db 1710; *Rzecz o zasadach poznania*, Wwa 1890; *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, Wwa 1956, Kr 2004) krytykował mechanikę

Newtona, ponieważ uważał, że prawa przyrody są tylko znakami, nie zaś przyczynami rzeczywistymi. Jediną przyczyną aktywną jest nieskończony umysł-duch Boga, który dyktuje porządek treści poznawczych ludzkim umysłom skończonym. Jako przedstawiciel racjonalistyczno-spirytualistycznej metafizyki był Berkeley przeciwnikiem sceptycyzmu, materializmu, fatalizmu i ateizmu pochodzenia epikurejskiego i spinozjańskiego.

Kontynuator tradycji empiryzmu, D. Hume wyprowadził z analizy doświadczenia wnioski sceptyczne pod adresem metafizyki materialistycznej i spirytualistycznej. W *Treatise on Human Nature* (I–III, Lo 1739–1740; *Traktat o naturze ludzkiej*, I–II, Kr 1951–1952, Wwa 1963²) próbował dzięki metodzie eksperymentalnej stworzyć trwałe podstawy nauk o człowieku (logiki, estetyki, etyki, polityki, matematyki, przyrodoznawstwa i religii). Wyróżnił 2 grupy nauk: nauki o faktach i nauki o stosunkach między ideami. Podważył fundamentalne założenie Oświecenia, zaprzeczył roszczeniu rozumu do powszechnego obowiązywania i do kierowania życiem, wykazując, że motorem ludzkiego postępowania jest instynkt. Nauki o faktach pełnią funkcje służebne wobec instynktu. Sceptycyzm Hume’a nie ma charakteru teoretycznego, znajduje oparcie w praktyce życia.

Hume (w nawiązaniu do Shaftesbury’ego i Hutchesona) budował psychologię uczucia i woli. Odróżniał pierwotne, fizjologicznie warunkowane impresje zmysłowe oraz odczucia przyjemności i przykrości od wtórnych afektów refleksji: spokojnych (o charakterze estetycznym) i gwałtownych. Afekty dzielił na bezpośrednie, wynikające wprost z przyjemności lub przykrości i na pośrednie. Wolę interpretował jako wewnętrzną impresję, odczuwaną i uświadamianą przy okazji nowego ruchu ciała lub nowej percepcji umysłu. Za złudzenie uważał wolność od konieczności.

Hume traktował etykę jako fizykę uczucia. Rozum dostarcza tylko środków do realizacji uczuć, poucza o szkodliwych i pożytecznych motywach i działaniach, nie może być jednak motywem woli. Wg Hume’a, czynienie egoizmu zasadą etyki jest sprzeczne z faktami, raczej sympatię należy uznać za uczucie pierwotne. Natomiast reguła sprawiedliwości nie opiera się na uczuciu, lecz na refleksji nad większą użytecznością samoograniczenia własnych roszczeń; dużą rolę odgrywa tu wychowanie do życia społecznego.

W filozofii politycznej Hume odrzucał Hobbesa stan natury, uznawał naturalny popęd społeczny. Porządek społeczny powstaje przez milczącą ugodę, która opiera się na świadomości wspólnego interesu, lecz nie ma charakteru przyrzeczenia; z ugody wynikają dopiero wyobrażenia własności, prawa i obowiązku. Opowiadając się za mechanizmem wolnej konkurencji, wpłynął na poglądy klasyków ekonomii politycznej – A. Smitha (*An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, I–II, Lo 1776; *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, I–II, Wwa 1954) oraz D. Ricardo (*On the Principles of Political Economy and Taxation*, Lo 1817). Hume uważał, że religia opiera się na wierze, nie na rozumie; był krytykiem dowodów na istnienie Boga, zwalczał jako fikcję oświeceniową „religię naturalną”, dał psychologiczno-historyczne wyjaśnienie rozwoju religii od politeizmu do monoteizmu.

Reakcją na immaterializm Berkeleya i sceptycyzm Hume’a była szkoła szkocka, zw. filozofią zdrowego rozsądku (*common sense*), którą reprezentował Th. Reid, J. Beattie, D. Stewart i Th. Brown. Na uwagę zasługuje także psychologia asocjacyjna D. Hartleya i J. Priestleya, rozumiana jako fizyka duszy, scalająca wpływ Locke’a i Newtona. Natomiast refleksja estetyczna w formie załączkowej reprezentowana była (poza Shaftesbury’em) przez H. Home’a i E. Burke’a.

OŚWIECENIE FRANCUSKIE. Inicjatorem Oświecenia franc. jest P. Bayle, który w *Dictionnaire historique et critique* (I–II, Ro 1697, I–IV, A 1740⁵, G 1995) zaakcentował przeciwieństwo objawienia Bożego i rozumu, uważał, że objawienie zawiera nie tylko prawdy ponadrozumowe, ale także sprzeczne z rozumem. Prezentował pogląd, że moralność jest niezależna od przekonań religijnych i metafizycznych. Głosił zasadę powszechnej tolerancji nawet dla ateistów, zakładając, że możliwe jest utworzenie państwa ateistów, zdolnych do dotrzymywania zobowiązań.

Filozofem, który popularyzował idee Oświecenia bryt. we Francji był Wolter (J. M. Arouet). W latach 1726–1729 przebywał w Anglii i miał możliwość zapoznania się z empiryzmem Locke’a, filozofią przyrody Newtona oraz religią naturalną deistów. Był przeciwnikiem nietolerancji i fanatyzmu religijnego, a także ateizmu. Opowiadał się za deizmem, którego istotą jest postępowanie etyczne, ukierunkowane przez miłość Boga i miłość ludzkości.

Niechętnie odnosił się do spekulatywnych problemów metafizyki, kładąc akcent na sferę życia praktycznego. Jego ideałem politycznym była monarchia oświecona. Inny pogląd prezentował Ch.-L. de Montesquieu (*De l'esprit des lois*, I–II, G 1748, P 1995; *O duchu praw*, I–II, Wwa 1927, Kr 2003), zwolennik idei konstytucjonalizmu, opowiadający się za rozdziałem władzy ustawodawczej, sądowniczej i wykonawczej jako warunkiem wolności politycznej.

Zwolennikiem Newtonowskiej teorii grawitacji (przeciwstawianej Kartezjańskiej teorii wirów, której bronił B. B. de Fontenelle) był P. L. M. de Maupertuis (*Essai de cosmologie*, A 1750). Opowiadał się za deizmem, który wnioskuje z prawidłowej organizacji świata o istnieniu mądrego i wszechmocnego budowniczego. Empiryzm fenomenologiczny (przejęty od Hume'a) łączył z argumentacją teleologiczną, był przeciwnikiem materializmu.

Zarówno wśród badaczy przyrody, jak i filozofów Oświecenia franc. można zarejestrować wyraźną tendencję naturalistyczną. Lekarz i filozof, J. O. de La Mettrie, w traktacie *L'homme-machine* (Lei 1748, P 1999; *Człowiek-maszyna*, Wwa 1953, 1984²) nawiązał do fizyki Kartezjańskiej, eliminując założenia dualizmu metafizycznego. Zinterpretował myślenie (podobnie jak rozciągłość, ruch, wrażliwość) jako funkcję ciała. Przyjmował założenie sensualizmu i hedonizmu o zabarwieniu epikurejskim. Był krytykiem XVII-wiecznych systemów tworzonych metodą dedukcyjną. W świecie przyrodniczym dostrzegał raczej pokrewieństwa i analogie niż radykalne przeciwieństwa, np. między zwierzęciem a człowiekiem. Uważał, że lekarz ma większą wiedzę o konkretnym człowieku niż teolog czy metafizyk-spirytualista. Zwalczając tezę kreacjonizmu, powoływał się na teorię samoródtwa. Głosił potrzebę uniezależnienia etyki od religii, sądził, że państwo ateistów jest możliwe jako najlepsza gwarancja realizacji naturalnego dążenia do szczęścia.

Inny wariant materializmu głosił D. Diderot, autor *Pensées sur l'interprétation de la nature* (P 1754). Przyrodę porównywał do wielkiego organizmu-indywiduum. Uznawał dynamiczny ład przyrody, powołując się na koncepcję epigenezy. Był przeciwnikiem mechanistycznej interpretacji świata; Leibnizjańską zasadę ciągłości stosował do wyjaśnienia rozwoju dokonującego się w czasie – od molekuly o wrażliwości utajonej aż po najwyższy jej stopień,

jakim jest intelekt ludzki. Początkowo podzielał pogląd deistyczny, później opowiedział się za panteizmem naturalistycznym, zbliżonym do ateizmu. Uznawał ważność metody eksperymentalnej w badaniu świata. W etyce zwalczał hedonizm i utylitaryzm C. A. Helvétiusa; bliższa mu była Shaftesbury'ego koncepcja zmysłu (entuzjazmu) moralnego, spokrewnionego ze zmysłem piękna. Interesował go problem geniuszu jako doskonałej syntezy uczucia i rozumu.

Również P. T. L'Holbach, autor *Système de la nature, ou Des lois du monde physique et du monde moral* (I–II, Lo 1770, P 1990; *System przyrody, czyli prawa świata fizycznego i moralnego*, I–II, Wwa 1957) opowiedział się za monizmem materialistycznym, nawiązywał do poglądów Epikura i Lukrecjusza, ale także do B. Spinozy i Newtona. Przyrodę pojmował jako system ciał, podlegających prawom przyciągania, odpychania i inercji. Całość jest niezmienna, wieczna, konieczna – zmieniają się tylko jej składniki. W hipotezach metafizycznych Kartezjusza, N. Malebranche'a i G. W. Leibniza dostrzegł Holbach wpływ „przesądów teologicznych”. Uważał, że ateizm jest poglądem bardziej użytecznym i sprzyjającym realizacji naturalnego uprawnienia do szczęścia.

Inny wariant materializmu prezentował C. A. Helvétius. W pracy *De l'esprit* (I–II, A 1758, P 1988; *O umyśle*, I–II, Wwa 1959) opowiedział się za sensualizmem i nominalizmem; uważał, że egoizm i dobrze pojęty interes własny stanowią podstawę etyki utylitarnej. Dużą rolę przywiązywał do wychowania rozumianego jako całość zewnętrznych warunków, determinujących jednostkę ludzką; podkreślał znaczenie prawodawstwa. Był zdecydowanym krytykiem absolutyzmu etycznego w wersji platońsko-chrześcijańskiej.

Również reprezentanci nauk przyrodniczych przejawiali skłonność do naturalizmu. Organicystyczno-panteistyczna interpretacja świata występuje w dziele G.-L. L. de Buffona *Histoire naturelle, générale et particulière* (I–XLIV, P 1749–1804) oraz w pracy J. B. R. Robineta *De la nature* (A 1761, I–IV, A 1763–1766). Przykładem współlistnienia psychologii fizjologicznej z ideą palingenezy jest dzieło Ch. Bonneta *La palingénésie philosophique, ou idées sur l'état passé et sur l'état futur des êtres vivans* (I–II, G 1769–1770). Bonnet wywodził życie duchowe z wrażeń, jednak traktował je jako przyczyny

okazjonalne własnej aktywności duszy. Dostrzegał korelację między wrażeniami a drganiami włókien nerwowych. Opowiadał się za teorią preformacji, był odkrywcą partenogenezy.

Duży wpływ na poglądy materialistów wywarł sensualizm É. Bonnot de Condillaca, chociaż on sam był dualistą, uznającym istnienie duszy i Boga. W *Traité des sensations* (I–II, P 1754; *Traktat o wrażeniach*, Wwa 1958) podjął inspiracje Locke’a, zawężając doświadczenie do doświadczenia zmysłowego. Interpretował całe życie psychiczne jako przekształcone wrażenia. Uważał, że wiedza jest wtórna wobec pierwotnych uczuć przyjemności i przykrości, będących podstawą działania.

Doniosłym wydarzeniem intelektualnym w Oświeceniu franc. była redagowana głównie przez D. Diderota *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (I–XXXV, P 1751–1780). W *Discourse préliminaire de l’Encyclopédie* (P 1751; *Wstęp do Encyklopedii*, Wwa 1954) J. L. R. d’Alembert stwierdzał, że filozofia powinna być nauką o faktach, nie zaś o fikcjach metafizycznych. Ponieważ nie znamy istot rzeczy poza nami, nie znamy też naszej własnej istoty, dlatego należy ograniczyć się do fenomenów dostępnych doświadczeniu oraz użytecznych w działaniu. Funkcją myślenia jest porównywanie, łączenie i ustalanie relacji między faktami zmysłowymi. D’Alembert realizował fizykę eksperymentalną duszy. W nawiązaniu do F. Bacona dzielił nauki na historyczne (odpowiadające pamięci), filozoficzne (odpowiadające rozumowi) i sztuki piękne (odpowiadające wyobraźni). D’Alembert krytykował ducha systemów, nie zaś ducha systematycznego. Wszelkie pojęcia i definicje uważał za skrótowe znaki faktów doświadczenia. Zapoczątkował pozytywistyczną koncepcję filozofii, którą kontynuował A. R. J. Turgot, autor artykułu *Existence* w *Encyclopédie* [...]. Wg Turgota, jaźń jest wyróżnioną – przez związek z odczuciem przyjemności lub przykrości – grupą wrażeń. W niej znajdują się inne – bezpośrednio dane lub odtwarzane grupy wrażeń, ujęte w relacjach czasowo-przestrzennych lub przyczynowych. Turgot był także filozofem historii, przyjmującym założenie o ciągłym i prawidłowym postępie gatunku ludzkiego, który przechodzi 3 stadia: religijne, metafizyczne i naukowe (matematyczne przyrodoznawstwo). Kontynuację teorii postępu kumulatywnego (w nawiązaniu do Turgota i Condillaca) głosił J. A. N. de

Condorcet (*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, P 1795, 1988; *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, Wwa 1957).

Szczególne miejsce w Oświeceniu franc. zajmuje filozofia J. J. Rousseau, który atomizmowi psychologii asocjacyjnej przeciwstawił autonomię ludzkiej osobowości. Wbrew materialistom twierdził, że człowieka odróżnia od zwierząt wolność woli, dusza nieśmiertelna i zdolność do doskonalenia się. Zakwestionował tezę, że postęp intelektualny jest tożsamy z postępowaniem moralnym. W pedagogice kładł akcent na swobodny rozwój naturalnych dyspozycji wychowanka, na pobudzanie własnej aktywności i samodzielności oraz na kształtowanie posłuszeństwa wobec naturalnego prawa moralnego. Był deistą, który religię naturalną opierał na uczuciu, rezygnując z ortodoksyjnych religii objawionych, ale także z oświeceniowej religii zgodnej z rozumem.

W *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (A 1755; *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, Wwa 1956) dostarczył Rousseau hipotetycznego opisu przejścia od stanu natury do stanu społecznego; pojawienie się własności prywatnej zinterpretował jako negację naturalnej równości powodującej przeciwieństwa między bogatymi i biednymi, rządzącymi i poddanymi władzy. W *Du contrat social ou principes du droit politique* (A 1762; *Umowa społeczna oraz Uwagi o rządzie polskim [...]*, Wwa 1966) skrytykował tezę Filmera o Boskim pochodzeniu władzy państwowej oraz tezę Hobbesa o omnipotencji państwa, ustanowionej na drodze sztucznej umowy społecznej. Uważał, że celem państwa tworzonego na drodze umowy społecznej jest ustanowienie takiej formy zrzeszenia się, która jako wola powszechna broni osoby i własności każdego ogniwa społeczeństwa. Prawo woli powszechnej nie przeciwstawia się woli jednostkowej jako moc zewnętrzna; każda jednostka odnajduje w niej swą własną wolę, skierowaną nie na interes własny, lecz na interes powszechny. Wola powszechna, konstytuująca państwo, jest suwerenna; podział na władzę ustawodawczą i wykonawczą byłby zupełnym zniszczeniem suwerenności. Suweren może działać zgodnie z umową społeczną tylko wg woli powszechnej, stawiając sobie za cel wolność prawno-moralną oraz równość. Chociaż równość nie daje się w praktyce zrealizować, prawodawstwo musi być tak pomyślane, by ograniczać nierówność, która szkodzi wolności i niezależności jednostek. Podobnie jak w działaniu odróżnia się zamiar i realizację, można odróżnić

wolę ciała państwowego jako władzę ustawodawczą od władzy wykonawczej, która obejmuje także władzę sądowniczą. Odróżnienie to obowiązuje w obrębie woli suwerennej, nie może oznaczać podziału jej samej. Władza wykonawcza jako organ woli powszechnej jest rządem, który uzyskuje swój mandat od niej samej i tylko przez nią może być odebrany. Nie istnieje umowa między ludem i rządem, lecz tylko zlecenie, które rząd uzyskuje od ludu zjednoczonego w woli powszechnej.

Wg Rousseau, nie ma najlepszej (powszechnie obowiązującej) formy rządu: demokracja, arystokracja i monarchia mają dobre i złe strony. Dla wielkich narodów bardziej stosowna jest monarchia, dla średnich – arystokracja, dla małych – demokracja. Niezbędna jest ustawiczna kontrola rządu przez suwerena (zgromadzenie ludowe), reprezentującego wolę powszechną, której nie należy mylić z wolą wszystkich. Rousseau uznawał konieczność zupełnego rozdziału państwa od Kościoła ze względu na zagrożenie partykularyzmem. Uważał, że życie moralne wspólnoty ludzkiej wymaga podstawy religijnej, stąd nie jest możliwa tolerancja dla obywateli odrzucających religię państwową, która zawiera prawdy o istnieniu Boga, o odpłacie w życiu wiecznym, o świętości konstytucji państwa. Wpływy Rousseau można dostrzec w dziełach fizjokratów, przeciwników merkantylizmu – F. Quesnaya i Turgota. Bardziej radykalne projekty przebudowy porządku gospodarczego głosili zwolennicy utopii komunistycznych, dowodząc, że równość polityczna nie jest możliwa bez zniesienia własności prywatnej (É.-G. Morelly, *Code de la nature, ou le véritable esprit de ses lois*, Par-Tout 1755, P 1950; *Kodeks natury, czyli Prawdziwy duch jej praw*, Wwa 1953; G. B. de Mably, *De la législation ou Principes des lois*, I–II, A 1776; *Zasady praw*, I–II, Wwa 1952).

OŚWIECENIE NIEMIECKIE. Odpowiednikiem dzieła Bayle’a, inicjującego Oświecenie franc., była w kulturze niem. praca G. Arnolda *Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie [...]* (I–II, F 1699, Hi 1967), który sens chrześcijaństwa dostrzegał w przemianie wewnętrznej jednostki wierzącej, nie zaś w dogmatach, będących zgubnym skutkiem stosowania filozoficznych pojęć gr. do interpretacji Ewangelii. Arnold, kontynuator inspiracji młodego M. Lutra, odnowionej w *Pia desideria* Ph. J. Spenera (F 1676, Gie 2005), głosił ideę niewidzialnego kościoła wewnętrznego, którego uczestnikami są

prawdziwi świadkowie wiary, niesłusznie potępiani jako kacerze przez reprezentantów Kościołów instytucjonalnych. Poglądy Arnolda sprzyjały krzewieniu zasady tolerancji religijnej oraz wzmacniały spirytualistyczną interpretację w nurcie pietyzmu (N. L. von Zinzendorf), przeciwstawianą racjonalizmowi teologicznemu.

Próba oddzielenia filozofii od teologii była praca S. Pufendorfa *De jure naturae et gentium* (Lo 1672), który uważał, że poznanie naturalnego prawa moralnego jest dostępne rozumowi ludzkiemu i niezależne od wiary objawionej. Pufendorf, nawiązując do H. Grotiusa, kładł akcent nie na spekulacje metafizyczne, lecz na zagadnienia filozofii praktycznej. Również Ch. Thomasius reprezentował praktycystyczne nastawienie, opowiadając się za filozofią zdrowego rozsądku, pomocną w kierowaniu życiem indywidualnym (etyka) i społecznym (teoria prawa). Filozofię jako dzieło rozumu przeciwstawiał teologii, opartej na Piśmie Świętym; wyżej oceniał wartość filozofii troszczącej się o doczesne dobro ludzkości niż teologii, zalecającej dążenie do dobra wiecznego.

W dojrzałym Oświeceniu niem. można zauważyć potrzebę uprawiania metafizyki *more geometrico*, przy uwzględnieniu roli doświadczenia. Tendencja ta (obecna już w dziele W. von Tschirnhausa *Medicina mentis*, A 1687) została wzmocniona w systemie metafizycznym stworzonym przez Ch. Wolffa i kontynuowanym przez jego uczniów w nurcie filozofii szkolnej. Wykład logiki zawiera jego praca *Vernünfftige Gedancken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauch in der Erkenntnis der Wahrheit* (Hl 1712, 1744¹²); wykład metafizyki – *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* (Hl 1720, 1743⁹); wykład etyki – *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen* (Hl 1720, F 1739⁶); wykład polityki – *Vernünfftige Gedancken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen* (Hl 1721, F 1747⁶).

Wolff (w nawiązaniu do Leibniza) utożsamiał formalne prawa myślenia (sprzeczności i racji dostatecznej) z prawami ontycznymi. Nie przeciwstawiał Bożego objawienia i rozumu, raczej opowiadał się za ich uzgodnieniem. Wszelkie nauki podzielił na empiryczne, matematyczne i filozoficzne, odróżniając za Arystotelesem filozofię teoretyczną i praktyczną (etykę, ekonomikę i politykę). Nowością był wewnętrzny podział filozofii teoretycznej

na metafizykę ogólną (ontologię) i metafizykę szczegółową (psychologię racjonalną, kosmologię racjonalną i teologię racjonalną). Wolff krytykował sceptycyzm, opowiadając się za dogmatyzmem; w ramach stanowisk dogmatycznych skłaniał się ku dualizmowi metafizycznemu, krytykował natomiast monizm materialistyczny i idealistyczny. W etyce przyjmował zasadę doskonalenia, którą pojmował w nierozzerwalnym związku z rozumem, naturą i szczęśliwością. Głosił konieczność uniezależnienia etyki od teologii, ponieważ dobro moralne ma charakter obiektywny, może być realizowane nawet przez ateistów. Państwo, wg Wolffa, opiera się na umowie; o pomyślności państwa decyduje suma doskonałości jego obywateli. Pod wpływem Grotiusa Wolff uznawał naturalne prawo moralne oraz konieczne i niezmiennie prawo narodów interpretowane jako poszerzone prawo natury. Uczniowie Wolffa poszerzyli zakres badań o estetykę jako naukę o niższej (zmysłowej) władzy poznawczej, odnoszącej się do piękna (A. G. Baumgarten, G. F. Maier).

Przeciwnicy Wolffa (A. Rüdiger, Ch. A. Crusius) krytykowali logicyzm, zmierzając do odróżnienia tego, co możliwe od tego, co rzeczywiste, racji poznawczej od racji realnej rzeczy. Uważali, że nie należy wychodzić w badaniu od pustych treściowo pojęć ontologii, lecz od doświadczenia zmysłowego – tylko na tej drodze można uzyskać pojęcia i konieczne prawdy rozumowe. J. H. Lambert w *Neues Organon, oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrtum und Schein* (I–II, L 1764, B 1990) szukał pośredniej drogi między logicyzmem Wolffa i sensualizmem Locke’a; odróżniał treść myślenia daną w doświadczeniu od form logicznych i praw matematycznych. Całość wiedzy dzielił na dianologię (Dianoilogie), aletologię (Alethiologie), semiotykę i fenomenologię.

Wobec racjonalizmu szkoły Wolffa dystansował się J. G. Sulzer, zmierzając do rehabilitacji stanów emocjonalnych, niesłusznie uznawanych za niższy rodzaj doznań poznawczych. W *Allgemeine Theorie der schönen Künste* (I–II, L 1771–1774, I–IV, L 1786–1787, 1792–1794², Hi 1994) odróżniał władzę przedstawiania – procesy intelektualne wraz z postrzeżeniami zmysłowymi – od władzy odczuwania, która zawiera niezmiennie prawa moralne: regułę mądrości, zgodnie z którą należy dążyć do przyjemności i

uniknąć przykrości oraz regułę sprawiedliwości, nakazującą respektowanie niezbywalnych uprawnień każdej jednostki. Próbą znalezienia trzeciej drogi między racjonalizmem Leibniza i Wolffa a empiryzmem brytyjskim było dzieło J. N. Tetensa *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung* (I–II, L 1777, Hi 1979), prezentujące model psychologii doświadczenia wewnętrznego (introspekcji). W miejsce Wolffiańskiego podziału na przedstawianie i chcenie, Tetens wyróżnił w analizie psychologicznej 3 władze-siły duszy: pojmowanie, wolę oraz doznawanie. Uważał, że wszystkie 3 siły można sprowadzić do jednej zdolności podstawowej, zw. uczuciem, czyli spontaniczną aktywnością, która przyczynia się do stopniowego doskonalenia człowieczeństwa w aspekcie jednostkowym i społecznym. Dzięki tej zdolności człowiek odróżnia się od zwierząt.

Nurtem różnym od filozofii szkolnej była filozofia popularna, o charakterze eklektycznym, podatna na wpływy franc. i bryt. (Ch. Garve, Ch. F. Nicolai, Th. Abbt, M. Mendelssohn, G. E. Lessing). Filozofowie popularni odnosili się krytycznie do metafizyki, większe znaczenie przypisując analizom psychologicznym; człowieka pojmowali (pod wpływem Shaftesbury’ego i Hutchesona) jako harmonijną jedność psychofizyczną, w której rozumna dusza łączy się ze zmysłową naturą. Zwracali uwagę nie tylko na przyrodniczy aspekt bytu ludzkiego, lecz także na kulturowy, akcentując autonomię człowieka jako twórcy nauk, wartości moralnych i dzieł sztuki. Nie zaniechali analiz społecznego aspektu życia ludzkiego, opowiadali się za etyką altruizmu i eudajmonizmu, głoszącą tezę o nierozzerwalnym związku szczęśliwości i cnoty. Zagadnienie religii rozstrzygali w duchu deizmu, próbując dostarczyć uzasadnienia podstawowych prawd religii naturalnej – istnienia Boga i nieśmiertelności duszy, bądź w duchu panteizmu (pod wpływem Shaftesbury’ego i odnowionej inspiracji Spinozy w latach 80. XVIII w.). Głoszona przez nich estetyczna koncepcja człowieczeństwa nie miała charakteru redukcjonistycznego, jak w systemach naturalistycznych franc. Oświecenia.

J. G. Herder wypracował odmienny (od franc. teorii postępu kumulatywnego) wariant historyzmu, przyczyniając się do późniejszych dyskusji na temat specyfiki metodologicznej nauk humanistycznych. Herder, J. G. Hamann i F. H. Jacobi podjęli krytykę tendencji oświeceniowych, zwł.

ahistorycznego intelektualizmu, który prowadził do destrukcji wiary i Bożego objawienia, trwałych podstaw porządku wartości. Zarzut ten dotyczył także racjonalizmu teologicznego reprezentanta neologii, J. S. Semlera, który przyznawał jednostce ludzkiej prawo do swobodnej oceny prawd religii chrześcijańskiej oraz do akceptowania tylko prawd fundamentalnych. Prawdy takie winny mieć charakter uniwersalny oraz przyczyniać się do doskonalenia moralnego człowieka. Wbrew deistom, Semler epokę doskonałości sytuował nie w chrześcijaństwie pierwszych trzech wieków, lecz w epoce przyszłej.

W pedagogice Oświecenia charakterystyczny był racjonalistyczny kierunek filantropizmu reprezentowany przez J. B. Basedowa (*Philalethie oder Neue Aussichten in die Wahrheiten und Religion der Vernunft*, Altona 1764), pietyzm helleński A. H. Frankego, zw. chrześcijaństwem praktycznym, i idealizm J. H. Pestalozziego, który nawiązywał do ideałów niem. neohumanizmu. W odróżnieniu od Rousseau Pestalozzi traktował wychowanie jako środek reformy całego społeczeństwa, co wymaga przygotowania wychowanka do aktywnego współuczestnictwa w kulturze. Wierzył we wszechmoc metody pedagogicznej opartej na doświadczeniu i rozumie, wiązał z nią nadzieję na odnowę moralną człowieczeństwa w aspekcie jednostkowym i wspólnotowym.

OŚWIECENIE AMERYKAŃSKIE. Źródłami amer. Oświecenia są teorie filozofów bryt. (Locke'a, Hartleya, Priestleya, Bolingbroke'a) oraz franc. (Woltera, Montesquieu, Rousseau, Condorceta, La Mettriego). Wspólny kierunek poszukiwań intelektualnych określa lumen naturale rozumu ludzkiego, stanowiące kryterium osądu etyki, polityki i religii. Th. Jefferson (pod wpływem Locke'a) uznawał niezbywalne, zapisane w naturze ludzkiej uprawnienia do życia, wolności, własności, szczęścia i bezpieczeństwa. Cel państwa utworzonego przez umowę społeczną rozumiał jako zabezpieczenie realizacji praw naturalnych każdej jednostki. Jefferson był zwolennikiem tolerancji religijnej, uważając, że religia opiera się na rozumie, nie zaś na przemocy. Odrzucał religie pozytywne, opowiadając się za religią naturalną; przyjmował istnienie Boga jako pierwszej przyczyny i prawodawcy świata, w którym ingerencje nadprzyrodzone (cuda) nie są potrzebne. W etyce szukał kompromisu – odrzucał etykę teologiczną oraz sensualistyczno-

użyteczne teorie franc. materialistów; najbliższa była mu koncepcja Shaftesbury'ego, opierająca etykę na wrodzonym zmyśle moralnym.

B. Franklin pozostawał pod wpływem deistów ang. – A. Collinsa i W. Wollastona. Uznawał istnienie Istoty Najwyższej, stworzenie świata i nieśmiertelność duszy. Odrzucał boskość Chrystusa oraz cuda ewangeliczne, choć doceniał wartość moralną religii chrześcijańskiej. Przyjmował hipotezę o wielości światów i istot pośrednich między Bogiem a ludźmi. Poszukiwał – niezależnych od teologii – naturalnych i racjonalnych podstaw moralności, skłaniał się do hipotezy Mandeville'a. W filozofii społecznej opowiadał się za republikanizmem; społeczeństwo obywatelskie rozumiał jako dobrowolne zrzeszenie jednostek przejawiających inicjatywę prywatną, łącząc ten pogląd z ideą prawa naturalnego. Nie cenił poznania spekulatywnego, lecz poznanie użyteczne, którego celem jest zwiększenie władzy człowieka nad światem.

Bardziej radykalny deizm prezentował E. Allen (*Reason the Only Oracle of Man*, Bennington 1784, NY 1970). Nawiązywał do spinozizmu, utożsamiającego Boga i naturę, odrzucał hipotezę kreacjonizmu, Bożym objawieniem nazywał „księgę przyrody”. Podobne poglądy głosił Th. Paine (*Age of Reason*, I–II, Lo 1794). Uważał przyrodę za system wiecznych i niezmiennych praw mechaniki, dostępnych poznaniu naukowemu. Nie wykluczał istnienia pierwszej przyczyny świata. Występował przeciwko cudom, tajemnicom, prorocstwom i objawieniu zapisanemu w Biblii. Był krytykiem chrześcijaństwa, uważając je za religię sprzeczną wewnętrznie, niezgodną z rozumem, szkodliwą społecznie. Odróżniał społeczeństwo, realizujące harmonię interesu społecznego i jednostkowego, od państwa jako rezultatu przemocy i uzurpacji.

SPÓR O ZNACZENIE OŚWIECENIA. Oceny Oświecenia w kulturze europejskiej nie są jednoznaczne. Niektórzy badacze traktują je jako początek nowej epoki historii, realizującej rozumną przemianę świadomości oraz instytucji w gospodarce, handlu, prawie, państwie, sztukach, naukach, moralności i religii; powołują się na Kantowską definicję Oświecenia jako wyjścia z zwinionej przez siebie niepełnoletności gatunku ludzkiego. Inni obwiniają Oświecenie za kryzys aksjologiczny, spowodowany przez zerwanie z duchowymi, religijnymi, społecznymi i politycznymi wartościami Europy. Ich zdaniem, oświeceniowe ideały: wolności i autonomii, pełnoletności i człowieczeństwa, postępu i

emancypacji miały charakter zbyt abstrakcyjny, by mogły znaleźć spełnienie w konkretnej rzeczywistości. W samym pojmowaniu rozumu jako normy oceny wszelkich faktów empirycznych nastąpiła istotna zmiana, której korzenie można wskazać już w nominalizmie XIV-wiecznym. Miejsce rozumu (*nous*, *intellectus*) odczytującego esencje realne rzeczy uporządkowanych przez Boga-Stwórcę zajął rozum dyskursywny (*dianoia*). Byt został zredukowany do przedstawień świadomości poznającej, która konstruuje świat przyrody i świat polityczno-społeczny na podstawie założeń apriorycznych lub elementarnych danych doświadczenia, traktowanych dogmatycznie. Pojęcia stały się znakami, wnoszącymi *ex post* porządek między treściami poznania. Dzięki matematycznemu przyrodoznawstwu (od Galileusza po Newtona) kategorie kwantytatywne: przestrzeń, liczba, czas, ruch zdominowały myślenie europejskie, redukując rozum kontemplacyjny do rozumu techniczno-instrumentalnego. Miało to wyraźne skutki dla racjonalnych projektów kierowania ludzkim życiem w aspekcie jednostkowym i społecznym.

Dziedzicem o. f. jest kantyzm i neokantyzm, a także pozytywizm. Klasyczna filozofia niem. (J. G. Fichte, F. W. J. Schelling, G. W. F. Hegel) kontynuowała niektóre wątki oświeceniowe, np. ideę doskonalenia gatunku ludzkiego. Również filozofowie wywodzący się z lewicy heglowskiej – L. Feuerbach, K. Marks i F. Engels nazywali siebie spadkobiercami racjonalizmu oświeceniowego, przeciwstawianego różnym kierunkom irracjonalistycznym. Reprezentanci teorii krytycznej (M. Horkheimer, Th. Adorno, H. Marcuse, J. Habermas) oraz krytycznego racjonalizmu (K. R. Popper, H. Albert), przy wszelkim dystansie do założeń dotychczasowego Oświecenia, preferowali raczej ten nurt niż jego przeciwieństwo.

E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, T 1932, 1973³, Da 2003; P. Hazard, *La crise de la conscience européenne 1680–1715*, I–III, P 1934, 1994 (*Kryzys świadomości europejskiej 1680–1715*, Wwa 1974); M. Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, T 1945; P. Hazard, *La pensée européenne au XVIII^{ème} siècle, de Montesquieu à Lessing*, I–III, P 1946, 1990 (*Myśl europejska w XVIII wieku od Monteskiusza do Lessinga*, Wwa 1972); M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, A 1947, F 2000¹² (*Dialektyka oświecenia*, Wwa 1994); H. Meyer, *Geschichte der*

abendländischen Weltanschauung, I–V, Wü 1947–1950 (pod nowym tytułem: *Abendländische Weltanschauung*, I–V, Pa 1965–1967³); H. M. Wolff, *Die Weltanschauung der deutschen Aufklärung in geschichtlicher Entwicklung*, Mn 1949, Bn 1963²; *The Age of Enlightenment. The Eighteenth Century Philosophers*, NY 1956; *Filozofia francuskiego Oświecenia*, Wwa 1961; F. Valjavec, *Geschichte der abendländischen Aufklärung*, W 1961; W. Krauss, *Studien zur deutschen und französischen Aufklärung*, B 1963; *Myśl amerykańskiego Oświecenia*, Wwa 1964; H. Ley, *Geschichte der Aufklärung und des Atheismus*, I–III, B 1966–1980; Z. Łempicki, *Renesans, oświecenie, romantyzm i inne studia z historii kultury*, Wwa 1966; M. Ossowska, *Myśl moralna Oświecenia angielskiego*, Wwa 1966; J. Mittelstrass, *Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie*, B 1970; P. Chaunu, *La civilisation de l'Europe des lumières*, P 1971 (*Cywilizacja wieku Oświecenia*, Wwa 1989, 1993²); *The Enlightenment*, NY 1972; *Filozofia niemieckiego Oświecenia*, Wwa 1973; W. Krauss, *Die Aufklärung in Spanien, Portugal und Lateinamerika*, Mn 1973; H. Dieckmann, *Studien zur europäischen Aufklärung*, Mn 1974; W. Schneiders, *Die wahre Aufklärung. Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung*, Fr 1974; *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen*, St 1974; *Aufklärung und Humanismus*, Hei 1980; *Religion als Problem der Aufklärung*, Gö 1980; K. Panajotis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, St 1981; S. Zapaśnik, *Filozofia a kultura Francji XVIII wieku*, Wwa 1982; W. Schneiders, *Aufklärung und Vorurteilstheorie. Studien zur Geschichte der Vorurteilstheorie*, St 1983; A. Bednarczyk, *Filozofia biologii europejskiego Oświecenia*, Wwa 1984; *Aufklärung als Prozess*, H 1988; *Aufklärung heute. Castelgandolfo-Gespräche 1996*, W 1997 (*Oświecenie dzisiaj. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Kr 1999).

Honorata Jakuszko