

ANNA ŁYSIAK  
Słupsk

## ETYKA I SUBIEKTYWIZM BADAWCZY W KONFRONTACJI Z TZW. NAUKOWĄ ANALIZĄ ORAZ INTERPRETACJĄ NIEKTÓRYCH IDEI I POSTAW OŚWIECENIOWYCH (NA MARGINESIE POGLĄDÓW HUGONA KOŁŁATAJA, STANISŁAWA STASZICA, JANA ŚNIADECKIEGO, TADEUSZA CZACKIEGO)

### Abstract

Anna Łysiak: *Ethics and Scientific Subjectivity. The Confrontation and Interpretation of Some Ideas and Attitudes of Polish Enlightenment in the Light of Scientific Analysis (based on the example of Hugo Kołłątaj's, Stanisław Staszic's, Jan Śniadecki's and Tadeusz Czacki's Works)*, "Historyka" XXXIV, 2004, 73–84.

On the base of Emil Cioran's philosophical concepts, the Author undertakes an attempt to interpret the ethic and intellectual tensions between the traditional and Enlightenment ideas of Polish eighteenth century thinkers: Hugo Kołłątaj, Stanisław Staszic, Jan Śniadecki and Tadeusz Czacki.

Key words: Enlightenment, ethics and subjectivity of research, Hugo Kołłątaj, Stanisław Staszic, Jan Śniadecki, Tadeusz Czacki.

Słowa kluczowe: oświecenie, etyka i subiektywizm badawczy, H. Kołłątaj, S. Staszic, J. Śniadecki, T. Czacki.

Etyka nieustannie podejmuje wysiłki, aby określić, zdefiniować i wyznaczyć, co jest właściwą kategorią postępowania. Jednocześnie zaś rozważania intelektualne i filozoficzne koncentrują się wokół problematyki sformułowania argumentów, za pomocą których powstają normy kwalifikowane moralnie. Przyjęcie założenia, że podstawowym celem stosowania etyki w nauce jest takie postępowanie badawcze, aby odkryć tzw. „prawdę naukową” powoduje konieczność wyznaczenia kryteriów, ich uzasadnienia i uwiarygodnienia jako metody badawczej. Uznanie obiektywizmu jako probierza w dochodzeniu do prawdy uwarunkowane jest różnorodnymi czynnikami. Indywidualne i zbiorowe doświadczenia historyczne sprawiają, że pojawia się zmienność sensów ludzkiej egzystencji, a dzieje rozumiane i opisywane są od nowa<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> R. Przybylski, *Baśń zimowa. Esej o starości*, Warszawa 1998, s. 97; Z. Bauman, *Etetyka ponowoczesna*, tłum. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, Warszawa 1996, s. 18.

Historiografia polska w różnych epokach przyjmowała zupełnie odmienne stanowiska w zależności od sposobu interpretacji tych samych wydarzeń historycznych jak i w zakresie badań nad różnymi ideami, nurtami politycznymi, społecznymi, filozoficznymi oraz naukowymi epoki Oświecenia. Możliwość, a niekiedy, w określonej sytuacji historyczno-politycznej, konieczność opisywania dziejów w ramach jednej obowiązującej metodologii zakłada konsekwencje dla rozumienia wydarzeń.

Dotychczasowa literatura przedmiotu w sposób ściśle korelujący z rzeczywistością historyczną i jej potrzebami prezentowała poglądy oraz postawy światopoglądowe polskich uczonych doby oświeceniowej. Na przełomie XIX i XX wieku szczególnie prezentowano sylwetki Hugona Kołłątaja, Stanisława Staszica, Jana Śniadeckiego i Tadeusza Czackiego, a także ich główne cechy charakteru, którymi były: pracowitość, oszczędność oraz podkreślano ich zasługi dla rozwoju oświaty<sup>2</sup>. Monograficzne i syntetyczne opracowania jak też inne rozprawy przedstawiały polskich myślicieli głównie jako społeczników i patriotów oddanych ratowaniu ojczyzny<sup>3</sup>. Zbliżający się konflikt międzynarodowy i tym samym możliwość odzyskania niepodległości rodziły potrzebę kreowania takich właśnie wzorców osobowych. Potrzebni byli bohaterowie, którzy dzięki swojej działalności w różnych dziedzinach życia przyczyniali się do rozwoju kraju. Po roku 1945 (głównie w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych) ukazało się wiele rozpraw naukowych podejmujących problematykę oświeceniową. Akcentowały one elementy materialistyczne oraz przedstawiały, w kategoriach marksistowskiej interpretacji historii<sup>4</sup>, myślicieli doby nowożytnej.

W związku z tym Kołłątaja, Staszica, ale też Śniadeckiego zaczęto utożsamiać z synonimem rewolucjonisty występującego czynnie przeciw uprzywilejowanym warstwom społecznym<sup>5</sup>. Prace koncentrujące się na problematyce filozoficznej stanowiły

<sup>2</sup> B. Limanowski, *Stanisław Staszic. Życiorys*, Warszawa 1920; M. Sokolnicki, *Hugo Kołłątaj. Próba syntezy. myśl na rocznicę zgonu*, Kraków 1912, s. 7, s. 9; M. Straszewski, *Hugo Kołłątaj jako filozof*, [w:] *Pamięci Hugo Kołłątaja. Akademia na jego cześć staraniem Towarzystwa Filozoficznego w Krakowie 29-go lutego 1912*, Kraków 1912, s. 63; T. Grochowska, *Tadeusz Czacki*, Posiew, 1913, nr 9; A. Kraushar, *Rocznica Staszica*, „Tygodnik Ilustrowany” 1906, nr 3; „Gazeta Kaliska” 1906 nr 246; H. Radlińska, *Kołłątaj jako pedagog*, [w:] *Pamięci Hugona Kołłątaja...*, s. 37; por. M. Mićcińska, *Między królem duchem a mieszczaninem. Obraz bohatera narodowego w piśmiennictwie polskim przełomu XIX i XX wieku (1890–1914)*, Wrocław 1995, s. 72–75.

<sup>3</sup> J. Bieliński, *Królewski Uniwersytet Warszawski (1816–1831)*, t. 1–3, Warszawa 1907; idem, *Uniwersytet Wileński (1579–1831)*, t. 1–3, Kraków 1899–1900; I. Chrzanowski, *Jan Śniadecki jako nauczyciel narodu*, Kraków 1930; idem, *Ród Staszica jako wytwór filozofii Oświecenia*, Archiwum Komisji do Badań Historii Filozofii, t. 1, Warszawa 1915; L. Dobrzycko-Rybicka, *System etyczny Hugona Kołłątaja*, Kraków 1917; W. Droupowski, *Hugo Kołłątaj. Porządek fizyczno-moralny. Szkic historyczno-krytyczny*, Lwów 1900; Z. Kukulski, *Lata szkolne Stanisława Staszica*, Lublin 1926; Cz. Leśniewski, *Stanisław Staszic jego życie i ideologia w dobie Polski niepodległej (1755–1797)*, Rozprawy Historyczne Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, t. 5, Warszawa 1926, z. 22; A. Skórski, *Jan Śniadecki wobec współczesnej metafizyki niemieckiej i dzisiejszych dążeń filozoficznych*, Lwów 1890; M. Straszewski, *Jan Śniadecki, jego stanowisko w dziejach oświaty i filozofii w Polsce*, Kraków 1875.

<sup>4</sup> J. Topolski, *Jak się pisze i rozumie historię. Tajemnice narracji historycznej*, Warszawa 1996, s. 221–222.

<sup>5</sup> M. Chamcówna, *Jan Śniadecki*, Kraków 1963; B. Leśnodorski, *Stanisław Staszic*, [w:] *Z dziejów polskiej myśli filozoficznej i społecznej*, t. 2, Warszawa 1956; C. Bobińska, *Szkice o ideologach polskiego Oświecenia: Staszic i Kołłątaj*, Studia Historyczno-Literackie, t. 10, Wrocław 1952;

próbę przełamania dotychczasowej metodologii historii. Skupienie się na poglądach, ich analizie i interpretacji, ta swoista ucieczka w abstrakcję, aby wyzwać się od demona konieczności obowiązującej konceptualizacji historii, pozwalała na plan drugi odsunąć problemy aktualizacji ideologicznej idei Oświecenia w XX wieku<sup>6</sup>. Z kolei prace o Janie Śniadeckim, które powstały w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, w sposób eklektyczny, poprzez unikanie wyłącznie marksistowskiej dialektyki, a włączając nowe interpretacje, próbowały wyjaśniać postawę światopoglądową i takie kwestie jak nauka, religia oraz ich wzajemną zależność w zapatrywaniach polskiego matematyka<sup>7</sup>.

Na początku procesu badawczego, ze względu na wielość i różnorodność materiału, pojawiły się więc niepewność i zamęt. Nie bardzo było wiadomo, co począć ze źródłami i wiedzą o przeszłości, darami historii, tak obficie przez nią samą podarowanymi. Czas strawiony na żmudnym przetrząsaniu poszczególnych publikacji i zebrana ilość materiału pozwoliły dostrzec jak wiele pojawiło się różnorodnych interpretacji dotyczących działalności i poglądów polskich myślicieli. Heurystyka potraktowana została jako fascynująca przygoda poszukiwania i obcowania z nieznanym dotąd materiałem badawczym, który odsłonił wielorakie możliwości<sup>8</sup>. Jednak samotne zmaganie się z nim, a także wyłaniające się liczne wątpliwości i sprzeczności nie uwolniły od coraz bardziej narastającego podejrzenia o niemożności uzyskania wyraziście jednolitego obrazu badanego przedmiotu. Ta sytuacja sprowokowała poddanie w wątpliwość teorii dotyczącej jednej prawdy naukowej w naukach humanistycznych. Doprowadziło to do postawienia pytania o sens oraz celowość podjętych działań w obliczu historiograficznej różnorodności i wielonurtowości. Jaką postawę ma zająć naukowiec względem tych jakości, jak zachować się podczas bezpośredniego zetknięcia się ze źródłami — nośnikami wiadomości — które w warstwie informacyjnej są podstępne i nierzadko sprawiają problemy interpretacyjne, a często same fałszują badaną rzeczywistość? Źródła historyczne nie otwierają prostej i jasnej drogi do przeszłości, do poznania prawdy. Są one niezliczonymi, krzyżującymi się ścieżkami, na których spotyka się mnóstwo wędrowców wymieniających (często fałszywe czy też wprowadzające w błąd) informacje o kierunkach posuwania się naprzód, przy czym cel, do którego zmierzają ma kontury rozplywające się w poświacie widocznej na oddalającym się horyzoncie, a utożsamianej z prawdą<sup>9</sup>. Ta wędrownica, a raczej włóczęga badawcza jest wielką niewiadomą, gdyż nie wiadomo na

K. Opałek, *Hugona Kollątaja poglądy na państwo i prawo*, Warszawa 1952; B. Szacka, *Stamślaw Staszic. Portret mieszczańca*, Wrocław 1962; idem, *Teoria i utopia Stanisława Staszica*, Warszawa 1965; S. Duer, *O Janie Śniadeckim*, Warszawa 1956; idem, *Jan Śniadecki — matematyk*, Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej, t. 2, Warszawa 1954; idem, *Światopogląd Jana Śniadeckiego*, Z Dziejów Polskiej Myśli Filozoficznej i Społecznej, t. 2, Warszawa 1956.

<sup>6</sup> H. Hinz, *Filozofia Hugona Kollątaja. Zarys monograficzny*, Warszawa 1973; idem, *Kollątajowska rozprawa o metodzie*, Studia filozoficzne 1959 nr 6, s. 53–86; idem, *Kollątajowski ład filozoficzno-moralny a historia*, [w:] *Filozofia polska*, Warszawa 1967; idem, *Od religii do filozofii. Z dziejów kultury umysłowej epoki Oświecenia*, „Człowiek i Światopogląd” 1971 nr 12, s. 100–112.

<sup>7</sup> E. Fryckowski, *Poglądy społeczno-filozoficzne*, Bydgoszcz 1985; idem, *Antyklerykalizm Jana Śniadeckiego*, Prace Wydziału Nauk Humanistycznych Bydgoskiego Towarzystwa Naukowego, ser. F, nr 2, Poznań 1972.

<sup>8</sup> J. Szacki, *Spotkania z utopią*, Warszawa 1980, s. 59.

<sup>9</sup> J. Topolski, *op. cit.*, s. 93.

jakie poznanie zostanie się narażonym, ale z pewnością będzie ono tylko tymczasowe. Nadzieja, że następne odkrycie będzie pewniejsze i jaśniejsze ciągnie do przodu włóczęgę, który czasem jak turysta ma wpływ na wybór narzędzi poznawczych<sup>10</sup>. Niepewność i niejasność kierunku, w jakim naukowiec, będąc jednocześnie włóczęgą i turystą, podąża być może nadaje prawo do popełnienia zdrady i potępienia źródeł. Jednak, choć nie można całkowicie odkryć prawdy, moralną odpowiedzialnością naukowej ciekawości jest podjęcie wysiłku zrozumienia przeszłości. Tym bardziej pochwycenie myśli, jej interpretacja i analiza, przy pojawiających się możliwościach konceptów historiograficznych oraz historiozoficznych w świecie ponowoczesnym stanowi wyzwanie. Jak zachować w takim przypadku kategorię prawdy i co ma ją określić? Skłania to do refleksji o etyce i jej zasadach w badaniu idei, często uwikłanych w sprzeczności wynikające z trudności interpretacyjnych, których nie można pokonać. Etyka badań naukowych w tym konkretnym przypadku próbuje wyznaczać kryteria. Jednym z podstawowych jest paradygmat obiektywności, na który składają się skrupulatność, zrozumiałość, postępowość, konkluzywność, konsekwencja i otwartość. Przy czym zasada ta odnosi się do historyka-badacza, jego osobistej postawy i nie jest tożsama z konceptem jedynej prawdy naukowej<sup>11</sup>. Innym wyznacznikiem może być koncepcja tzw. realizmu wewnętrznego Hilarego Putmana, w świetle której prawda jest zawsze prawdą w danym kontekście, miejscu i schemacie konceptualizacyjnym.

Chodzi o prawdę dotyczącą rzeczywistości, do której się nie tyle dochodzi, ile którą się hipotetycznie akceptuje na podstawie argumentacji, pamiętając o jej relatywności<sup>12</sup>. Poznanie przeszłości zależy nie tyle od liczby odkrytych faktów historycznych, ile od twórczej umiejętności umysłu badacza organizowania tych faktów w wewnętrznie powiązane całości<sup>13</sup>. Wszystkie te koncepcje wskazują jednak, że w świecie postmodernistycznym brak jest racjonalnych norm i fundamentów moralnego obowiązku poznania. Na przekór wszelkim wysiłkom, niepewność i niepokój co do zasadności postępowania badawczego będzie zawsze mu towarzyszyć, tym bardziej, iż nieznanne są jego konsekwencje<sup>14</sup>.

Aspekty te wywołały konieczność refleksji nad samą historią i sposobem jej pisania. Czyżby rację miał Emil Ciorano twierdząc, że historia jest przestrzenią, w której urzeczywistnia się przeciwieństwo wszelkich ludzkich, a w tym i naukowych dążeń, przekonany również o jej nieustannej brutalnej deformacji. O ile buntu i oporu badawczego, w wyniku rozpoznanego materiału, nie wzbudził pogląd o celowym zniekształcaniu historii i umieszczaniu w kontekstach przypisywanych jej funkcji, o tyle teza o odwrotności realizowanych pragnień jest zastanawiająca<sup>15</sup>. Bardziej uprawomocniona, ze względów metodologicznych i historiograficznych, wydaje się teoria o zachwianiu realizmu historycznego oraz poddanie konfrontacji tezy, że istnieje jeden prawdziwy obraz świata. W związku z tym przekonanie, że celem badania i badacza jest odkrywanie jakiegś

<sup>10</sup> Z. Bauman, *op. cit.*, s. 327–329.

<sup>11</sup> J. Topolski, *op. cit.*, s. 374–375.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 92–93.

<sup>13</sup> J. Topolski, *Świat bez historii*, Poznań 1998, s. 83.

<sup>14</sup> Por. Z. Bauman, *op. cit.*, s. 25–111.

<sup>15</sup> E. Ciorano, *Historia i utopia*, tłum. M. Bieńczyk, Warszawa 1997, s. 36–37.

jednej prawdy poddane zostało rewizji<sup>16</sup>. W nurcie antypozytywistycznym i postmodernistycznym pojawiły się koncepty przedstawiające historię nie jako rekonstrukcję, lecz przeszłość, lecz jej konstrukcję przeszłości przy uwzględnieniu subiektywnej i indywidualnej postawy badacza<sup>17</sup>. Jednocześnie pojawiło się zjawisko bardziej wyrazistego subiektywizmu, czyli tworzenia indywidualnej wizji przeszłości. Równocześnie też znaczący stał się intuicjonizm rozumiany jako psychiczne i duchowe, a także osobiste zaangażowanie w poznawanie procesu dziejowego oraz przedmiotu badanego, a także jako utożsamianie swojej osobowości z tymże przedmiotem<sup>18</sup>.

Na podstawie bowiem charakterystyk i wspomnień oraz opisów badanych postaci pojawiła się więź emocjonalna łącząca badacza z poznawaną przeszłością — badacza, który w takim momencie został postawiony przed koniecznością dokonania wyboru.

Altruizm był obcy naturze Kołłątaja, który jeżeli podejmował jakiegokolwiek działania, to w celu osiągnięcia osobistych korzyści jak powiększenie dochodów i majątków kościelnych. Sposób organizacji życia parafii w jednym z jego probostw — w Krzyżanowicach — dowiódł, że jednak potrafił się wznieść ponad prywatny interes i podjąć społecznikowską działalność. Parafią powinien według Kołłątaja zarządzać ksiądz pleban „nauczyciel niewiadomych, dobrodziej potrzebujących, lekarz chorych...”<sup>19</sup>, który miał obowiązek dbania o rozwój szkolnictwa. Było to ważne zadanie, ponieważ jak pisał Kołłątaj „dla oświecenia pospółstwa szkółka parafialna jest edukacji początkiem, a światły pleban najpewniejszym, do wyprowadzenia go z ciemności”<sup>20</sup>. W 1779 roku w Krzyżanowicach otworzył Kołłątaj szkołę i dom szpitalny, a także rozwinął działalność dobroczynną. Założył w swojej parafii Bractwo Miłosierdzia, wprowadził obiady dla ubogich i pożyczki na przednówku<sup>21</sup>.

Godną podziwu była bez wątpienia społecznikowska i filantropijna działalność Staszica, który w 1811 roku nabył dobra starostwa hrubieszowskiego, a następnie założył Towarzystwo Rolnicze. Była to swoista fundacja dobroczynna. Mieszkańcom dóbr hrubieszowskich rozdał na własność i wspólne użytkowanie ziemie pod warunkiem utworzenia towarzystwa pomocy na wypadek nieszczęścia któregośkolwiek z nich. Zadaniem członków tego towarzystwa był także obowiązek sprawowania opieki nad sierotami, kalekami i chorymi. Oprócz tego, w latach 1820–1823 na gruntach dawnego kościoła i klasztoru dominikanów Staszic własnym kosztem ufundował budynek dla Warszawskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk oraz Szkołę Górniczą, jak też zadbał o warunki pracy górników<sup>22</sup>.

<sup>16</sup> J. Topolski, *Jak się pisze...*, s. 78–79.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 364–365.

<sup>18</sup> J. Topolski, *Świat bez historii*, s. 88–89.

<sup>19</sup> Cyt. za E. Rostworowski, *Ksiądz pleban Kołłątaj, [w:]* *Wiek XIX. Prace ofiarowane Stefanowi Kieniewiczowi w 60. rocznicę urodzin*, Warszawa 1967, s. 56.

<sup>20</sup> H. Kołłątaj, *Listy Anonima i Prawo polityczne narodu polskiego*, t. 2, opr. B. Leśnodorski, Warszawa 1953, s. 89.

<sup>21</sup> Cyt. za E. Rostworowski, *op. cit.*, s. 58.

<sup>22</sup> S. Cieszkowski, *Zarys biograficzny w 100. rocznicę zgonu*, Warszawa 1925, s. 60–63; Cz. Leśniewski, *op. cit.*, s. 153–155; *Uwagi nad praktycznym, naukowym i filantropijnym działaniem Staszica*, wyd. J. K. Żupański, Poznań 1873, s. 93–104.

Jan Śniadecki całe życie poświęcił nauce i edukacji narodowej. Imponował nie-samowitą pracowitością, całkowitym oddaniem się pracy naukowej i dydaktycznej oraz rzetelnością i uczciwością. Szczególnie dramatycznym momentem jego życia był sejm grodzieński w 1793 roku. Udał się do Grodna z nadzieją uzyskania poparcia i potrzebnej pomocy, aby ratować Akademię Krakowską, będącą w tragicznym położeniu. Niestety wszelkie podjęte przez niego starania napotkały opór i zakończyły się klęską. Nie uzyskał polski uczonego poparcia wśród żadnej grupy posłów. W dramatycznych niemal okolicznościach przy pomocy jedynie ambasadora Iwana Sieversa, ratując co się dało z programu targowickiego, doprowadził do powstania Komisji Edukacji Obojga Narodów<sup>23</sup>.

Chęć służenia narodowi polskiemu na ziemiach litewsko-białoruskich, tak widoczna przez całe życie w postępowaniu Tadeusza Czackiego, zaowocowała otwartym w 1805 Liceum w Krzemieńcu. Szkoła ta popularyzowała i upowszechniała spóźnione idee oświeceniowe. Odegrała znaczną rolę na wschodnich ziemiach dawnego państwa polskiego, ponieważ oprócz Uniwersytetu w Wilnie, zapóźnionej Akademii Jezuickiej w Połocku i nielicznych szkół zakonnych nie istniała żadna świecka szkoła na poziomie średnim. Warstwę najbogatszą na wschodnich kresach stanowili Polacy wywodzący się z arystokracji, szlachty, a także przedstawiciele bogatego ziemiaństwa i mieszczaństwa. Przywiązani do tradycji, zasad konserwatywnych jednocześnie przyczyniali się do rozwoju gospodarczego całego regionu. Ich aspiracją i ambicją było wychowywać dzieci w dobrych (w ich mniemaniu) tradycjach szlacheckich, przywiązaniu do religii katolickiej, a jednocześnie w sposób nowoczesny. Odpowiedzią była szkoła stworzona przez Czackiego, która proponowała postępowy system edukacji jak na ówczesną sytuację ziem litewsko-białoruskich. Choć utworzona głównie z myślą o synach, potomkach starej rodowej szlachty (ale nie tylko) w konsekwencji przybrała demokratyczny charakter, gdyż zarówno dzieci bogatsze jak i biedniejsze miały możliwość kształcenia się w niej<sup>24</sup>.

Zaangażowanie publicystyczne, naukowo-dydaktyczne i społeczne, było właściwie każdemu z polskich myślicieli. Dzięki swoim umiejętnościom, zdolnościom i własnej pracy uzyskali znaczącą pozycję w Rzeczypospolitej, choć dla niektórych uznanie przyszło późno. Stanisław Staszic dopiero w Księstwie Warszawskim i Królestwie Polskim uzyskał znaczące stanowiska.

Te czynniki — osobista postawa i zaangażowanie w sprawy krajowe — niewątpliwie wpłynęły na wyobraźniowy i intuicyjny obraz polskich myślicieli w świadomości badacza.

Tragiczne doświadczenia polityczne epoki przełomu XVIII i XIX wieku, począwszy od Powstania Kościuszkowskiego poprzez kolejne rozbiory aż po niespełnione nadzieje i marzenia Polaków związane z Napoleonem, sprawiły, że każdy z nich musiał określić

<sup>23</sup> K. Bartnicka, *Działalność edukacyjna Jana Śniadeckiego*, Wrocław 1980, s. 73–74; L. Słowiński, *Dla tej, co nie zginęła. Z dziejów edukacji narodowej na ziemiach polskich w latach 1795–1831*, Poznań 1985, s. 95.

<sup>24</sup> L. Janowski, *W promieniach Wilna i Krzemieńca*, Wilno 1923, s. 1–16; A. Kamieński, *Polskie związki młodzieżowe (1804–1831)*, t. 2, Warszawa 1963, s. 13–56, 276–288.

swoje stanowisko w nowej sytuacji. Pozostała im prawda naukowa XVIII wieku, pragnienie jasności i uporządkowania chaosu politycznych zdarzeń oraz konfrontacja z szaleńczą irracjonalnością romantyczną.

Świadomość oświeceniowa przetrwała, mimo pojawiającego się już w dobie XVIII wieku odczucia jałowości wszelkich poczynań na rzecz naprawy Rzeczypospolitej oraz dobrobytu i uzdrowienia ludzkości. Poczucie pustki, bezsensu działań, wewnętrznych dylematów moralnych nieobce były zwolennikom idei oświeceniowych, ponieważ wątpliwości i dylematy są charakterystyczne dla naukowców próbujących dojść do prawdy.

Pragnienie poznania wprowadza nieustanny niepokój ducha i niepokój badawczy. Jednak jak daleko można kosztować owocu z Drzewa Poznania? Jak postąpić w sytuacji gdyby okazało się, że rzeczywiście żądza poznania jest napiętnowana zepsuciem, przewrotnością i grzechem, a poznający zachowuje się jak profan, zdrajca sięgający po owoc zakazany<sup>25</sup>? Czy pragnienie poznania, konstrukcja, rekonstrukcja i opisywanie przeszłości oraz poglądów ogranicza i tłamsi badacza namiętnością nieraz aż szaleńczą<sup>26</sup>? Jaki jest cel i kierunek tego procesu zmierzającego w kierunku ciągle umykającego horyzontu? Horyzontu, który budzi niepokój i napawa grozą, gdyż jest to wychylenie się w coś, co jest straszniejsze, bardziej groźne niż historia, utopia, pustka, apokalipsa czy koniec — w Nieznane<sup>27</sup>. Pycha i bezczelność oraz utrata poczucia grozy w dociekaniu poznania są aroganckim wyzwaniem historii, gdyż poznanie historyczne odziera ze złudzeń, iluzji, a tym samym może wzbudzić nienawiść i niechęć wobec dziejów ojczystych i powszechnych. Rozczarowanie jest zbyt głębokie, nie tylko w warstwie emocjonalnej, lecz i na poziomie naukowego badania.

Polscy myśliciele odważyli się dokonać oświeceniowej rewizji prawd religijnych oraz konstruować struktury rozwoju dziejowego z wyłączeniem providencjonalizmu w myśl kartezjańskiego *ratio*, nie pomijając jednak kwestii religii. Nie podważyło to jednak przekonania o sensowności istnienia świata i ludzkości. Mimo uwolnienia człowieka i myśli spod monopolu teologicznej epistemologii i ontologii, nie przekroczyli oni progu całkowitej negacji, choć byli wraz całą epoką znuzeni tradycyjnymi wartościami i zwrócili się ku ideom, które je podważały<sup>28</sup>. Spowodowało to napięcie nie do pokonania pomiędzy jedynie słusznymi, uniwersalnymi Boskimi prawami, a prawem człowieka do samodzielnego poszukiwania i kreowania życia doczesnego. Ujawniająca się dynamika i ekspansywność sprzeczności między tradycjonalizmem, głęboko jednak zakorzenionym w świadomości polskich myślicieli, a przeciwnymi ideami Oświecenia uniemożliwiły wykroczenie poza istniejącą świadomość historyczną. W tym kontekście badawczym zastanawiające jest, co wstrzymywało proces poznawczy. Czy ograniczała go naukowa i psychologiczna niemoc polskich myślicieli wzniesienia się ponad rzeczywistość historyczną, w której uczestniczyli, czy raczej swoiście rozumiany konformizm wobec niej, a może misja moralna i dziejowa, którą

<sup>25</sup> E. Ciorano, *Upadek w czas*, tłum. I. Kania, Kraków 1994, s. 5.

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 27.

<sup>27</sup> Zob. postłowie M. Bieńczyka do *Historia i utopia*, s. 115.

<sup>28</sup> E. Ciorano, *Historia...*, s. 75.

sobie przypisali? Chcąc dotrzymać wierności swojej postawie badawczej sceptycyzmu i wątplenia w grzech pierworodny, cuda, Objawienie i Opatrzność, osobowego Boga chrześcijańskiego, w końcu doprowadziliby do całkowitej negacji rzeczywistości oraz świadomości historycznej, lecz co dalej? Wydaliby w ten sposób wyrok na własne tezy. Biorąc jednak pod uwagę główny cel etyczny, który sobie wyznaczyli — przede wszystkim naprawa Rzeczypospolitej oraz ustanowienie doskonałego porządku moralnego i polityczno-społecznego — sami zdecydowali się na odrzucenie ostatecznych i krańcowych dociekań, a narzucili sobie dyscyplinę rezygnacji oraz zawieszania sądów. Silnie, niemalże z pasją podkreślana rola etyki zrodzona została z potrzeby chwili. Moralność stanowiła, według ich przekonań, podstawę egzystencji każdego człowieka w społeczności ludzkiej i gwarancję postępu. Właściwe postrzeganie zasad moralnych, wpisanych w religię, uczyło bezinteresownej służby dla ojczyzny, sprzyjało jej dobrobytowi i rozwojowi we wszystkich kierunkach oraz nakazywało szanować każdego człowieka bez względu na jego stan i pochodzenie. Stąd brak radykalizmu w poglądach przedstawicieli polskiego Oświecenia, który charakteryzował francuską myśl filozoficzną: libertynizm, gwałtowny materializm, mechanistyczna wizja człowieka. Rozważania i refleksje polskich myślicieli charakteryzowały dwie tendencje. Z jednej strony duch wolności, jego dynamiczna, awanturyczna i niekiedy rewolucyjna treść, która w swej gwałtowności dochodziła do filozoficznego radykalizmu w warunkach polskich. Z drugiej jednak strony zachowana została statyczna i konserwatywna zasada autorytetu Kościoła rzymskokatolickiego. Inną przyczyną ograniczenia procesu poznawczego było przekonanie, że poznanie całkowite i ostateczne jest niemożliwe, a rzeczywistość jest poznawana w sposób fragmentaryczny. Pragmatyzm etyczny i polityczny, oświeceniowy humanizm, wiara w porządek świata, a jednocześnie świadomość ograniczenia możliwości poznawczych umysłu oraz niemożności uniwersalnego poznania i tylko względnej recepcji rzeczywistości wpłynęły na samoograniczenie procesu poznawczego. Usprawiedliwienie, jakim było odwoływanie się do konieczności przeprowadzenia reform w kraju oraz odwaga badania zmuszona do uległości i pokory nie oznaczały wcale rezygnacji z dotychczasowych postępów ani wstrzymania całego ciągu rozwojowego. Czynniki te nadawały walor etyczny postawom światopoglądowym, a tym samym oznaczały, że zasady moralne w sposób zasadniczy wpłynęły na działalność polskich myślicieli.

Powszechny kryzys wartości politycznych i religijnych sprawił, że w myśli filozoficznej przedstawicieli polskiego Oświecenia pojawiły się wyobrażenia o stanie doskonałym ludzkości, o nowym porządku mającym zapewnić ogólnoludzką szczęśliwość. Tworzone świeckie etyki oraz ustanawianie powszechnej moralności miały rozwiązać nowożytne dylematy. Człowiek, odczytując prawo naturalne i tworząc pozytywne, wyznaczał granice norm moralnych i etycznych, w których wolność i prawo do doczesnego szczęścia zajmowały znaczącą rolę. Polscy przedstawiciele myśli nowożytnej uzyskali przeświadczenie, że udało im się stworzyć ostateczny i dobrze zbudowany system wartości. Afirmacja życia doczesnego, optymistyczna wiara w postęp i szczęście oraz świecka etyka oznaczały wyzwolenie człowieka spod teologicznego absolutyzmu katolicyzmu, a także oddalenie wizji wiecznego potępienia za postępkę kwalifikowane moralnie. Powstające świeckie etyki w Oświeceniu stały się

jedną z przyczyn końca porządku teologiczno-moralnego. Śmierć i zbawienie utraciły wymiar Boskiej ekonomii zbawienia, egzystencja człowieka uległa desakralizacji<sup>29</sup>.

Utopia królestwa niebieskiego, królestwa znajdującego się w innym, duchowym świecie, została zastąpiona utopią królestwa oświeceniowego rozumu i oświeceniowej wiary w człowieka. Marzenie o utopii to zwiastun negacji sytuacji politycznej II połowy XVIII wieku, zarówno w Europie jak i w Rzeczypospolitej. Wiele zarzutów zostało sformułowanych pod adresem wszelkich utopijnych wyobrażeń o ludzkości. Utopia jest miejscem zbyt doskonałym, gdyż przełamując słabość ludzkiej natury nie podejmuje w ogóle kwestii zła w ludzkiej naturze, a narzucając miejsce każdemu człowiekowi oznacza utratę wolności przy iluzji jej zachowania<sup>30</sup>. Ponadto wszelkie utopie rodzą fundamentalistycznych zwolenników i są podłożem do pojawienia się przemocy, krzywdy czy terroru. Jednak całkowite odrzucenie utopii czy myśli bądź marzenia o zmianach na lepsze nie tylko nie jest możliwe, lecz nie byłoby pożądane. Społeczeństwo niezdolne do wydania na świat utopii, do poświęcenia się jej zagrożone jest sklerozą i ruiną. Mądrość, dla której nie istnieją żadne fascynacje, zaleca szczęście dane, gotowe. Człowiek wyrzeka się tego szczęścia i właśnie to wyrzeczenie czyni go stworzeniem historycznym, gdyż nie poprzestając na zastanej sytuacji dąży do nieustannego rozwoju. W związku z tym należy połączyć marzenie z rozumem czy rozum z marzeniem, myśleniem historycznym, pamięcią i utopią, która pomaga nakreślić programy, lecz także bronić przed niechcianymi powtórkami historii<sup>31</sup>. Kolejną taką utopijną wizją świata, zrodzoną z wewnętrznego impulsu moralnego, były teorie polskich uczonych dotyczące procesu rozwoju dziejowego i umieszczone w ich kontekstach opisy ludów niepiśmiennych oraz rozważania dotyczące powstawania religii.

Zarówno Kołłątaj jak i Staszic przedstawili w swoich dziełach nie tyle realny stan ludzi pierwotnych, co własne wyobrażenia o nim. Prowadzili swoje rozważania z perspektywy uprawianej przez nich „historii filozoficznej”. Nie była to jeszcze nauka o dziejach oparta na krytyce źródeł, ponieważ Oświecenie było epoką, w której kultura naukowa i odrębne dyscypliny zaczęły się dopiero kształtować.

Kołłątaj na płaszczyźnie astrukturalnej przeniósł w historyczną przeszłość swoje przekonania dotyczące genezy i znaczenia religii. Oznacza to, iż ukazał swój paradygmat religii wskazując na jej uniwersalne znaczenie w oderwaniu od historycznego kontekstu i całego zespołu zależności, które występują w zbiorowościach ludzkich jako całości. Ludzkość dzięki intelektualno-rozumowemu oglądowi świata doszła do przekonania, że istnieje Absolut, Istota Najwyższa. Skłoniło to cały rodzaj ludzki do oddawania czci Bóstwu. W ujęciu Kołłątaja była to religia czysta, naturalna. Odrzucił on takie czynniki religiotwórcze jak strach, lęk, wiara w dusze zmarłych, kult ciał astralnych. Po dramatycznym wydarzeniu, jakim był potop, ludzie opanował strach, przerażenie przed dalszą

<sup>29</sup> A. C. Plantiga, *Bóg, wolność, zło*, tłum. K. Gruba, Kraków 1995, s. 28–33; M. Gołuszewska, *Fascynacja złem. eseje z teorii wartości*, Kraków 1994, s. 66–69; W. Pannenberg, *Człowiek, wolność, Bóg*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1995, s. 130–131; P. Lisicki, *Nie-ludzki Bóg, eseje*, Warszawa 1995, s. 14–18; M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, tłum. M. Król, K. Pomian i in., Warszawa 1973, s. 520–526; L. Ferry, *Człowiek-Bóg czyli o sensie życia*, tłum. A. H. Miś, Warszawa 1998, s. 26–34.

<sup>30</sup> J. Szacki, *op. cit.*, s. 157.

<sup>31</sup> E. Ciorano, *Historia...*, s. 66; J. Topolski, *Świat bez historii*, s. 257–259.

egzystencją. Ta katastrofa dziejowa, potraktowana przez Kołłątają jako pretekst, oznaczała cezurę dziejową i przejście do rozważań w konkretnym aspekcie historycznym. Podjął Kołłątaj interesującą i oryginalną próbę skojarzenia ahistoryzmu, płaszczyzny historycznej i psychologizmu w zakresie tłumaczenia genezy i rozwoju świadomości religijnej. Stanowisko to łączyło się u niego z wysiłkiem teoretycznym zmierzającym do syntezy historyzmu i prawa natury w zakresie antropologii filozoficznej. Podjął jedną z pierwszych prób interpretacji i rekonstrukcji początków religii oraz rozwoju wyobrażeń religijnych aż po krytykę religii chrześcijańskiej<sup>32</sup>.

Odmienne niż Kołłątaj, przedstawił Staszic swoją tezę o genezie i rozwoju religii. Twierdził on, iż dominującą rolę w powstaniu i rozwoju religii odegrał czynnik psychologiczny, jakim był strach. Powstania religii nie warunkował intelekt, lecz cały ciąg procesu rozwojowego oraz niewiedza pierwszych ludzi. Według Staszica doprowadziło to do ubóstwienia sił natury i oddawania im boskiej czci, a w dalszej kolejności nastąpiła ich antropomorfizacja. Centralny punkt tych rozważań stanowiła perska religia Zaratustry. Polski przyrodnik ukazał religię jako zjawisko społecznie nieodłączne w dziejach ludzkości. Ród ludzki musiał jednak pokonać wiele błędów, a pośrednim etapem na drodze doskonalenia religii było „dwójbożnictwo”. Wraz z ukształtowaniem się związków politycznych o charakterze „dzierży”, czyli systemu feudalnego, kult religijny został zinstytucjonalizowany. Rozpoczęła się epoka chrześcijaństwa przy jednoczesnej erozji wyobrażeń religijnych. Chrześcijaństwo, a w nim religia rzymskokatolicka, było kolejnym stopniem w dążeniu do osiągnięcia doskonałego stanu szczęśliwości, w którym miał powstać monoteistyczny system religijny. Zgodnie z teorią preewolucyjną, ideą postępu i optymizmu Staszic przedstawił przechodzenie ludzkości na kolejne stopnie świadomości, rozwój gospodarczy i doskonalenie stosunków społecznych. Dowodził, iż ludzkość osiągnie wiek szczęśliwości, a będzie nim powszechne zjednoczenie narodów i religia o charakterze czystego monoteizmu. W swojej historiozoficznej koncepcji powstania nakreślił Staszic perspektywę kultury materialnej jako następstwa postępu cywilizacji i wiedzy<sup>33</sup>.

W odróżnieniu od teorii Kołłątaja i Staszica, powstanie i rozwój religii Śniadecki przypisywał warunkom społecznym, geograficznym i naturalnym, w jakich żyły ludy niepiśmienne i starożytne. Czynniki te oraz charakter i właściwości poszczególnych ludów warunkowały powstanie religii i rodzaj ich obrzędów. Ludy starożytne w przekonaniu polskiego matematyka charakteryzowała jedna z nadmiernie rozwiniętych własności umysłu ludzkiego — „imaginacja”, czyli wyobraźnia. Fantazje i urojenia oparte na porządku mitycznym „ubóstwiły pasje, przywary ludzi i przyrodę u Greków — pisał Śniadecki — u Egipcjanów przerobiły zwierzęta w bogów, „Skandynawów osadziły duchami chmury, burze”<sup>34</sup>. Rozróżnił Śniadecki religię pogańską ludów plemiennych i starożytnych od religii objawionej i dopuścił możliwość ich równoczesnego istnienia<sup>35</sup>. Śniadeckiego jako naukowca i przedstawiciela nauk ścisłych charakteryzowała pokora wobec poznania nauko-

<sup>32</sup> Zob. m.in. H. Hinz, *Filozofia Hugona...*

<sup>33</sup> Zob. m.in. I. Chrzanowski, *Ród ludzki Staszica...*, s. 169–174.

<sup>34</sup> J. Śniadecki, *O pismach klasycznych i romantycznych*, [w:] *Dziela*, wyd. M. Baliński, t. 5, Wilno 1837, s. 282–283.

<sup>35</sup> E. Fryckowski, *Poglądy społeczno-filozoficzne...*, s. 96–98.

wego, a jednocześnie optymizm w możliwości ludzkiego umysłu. Przez całe swoje życie dążył do pogodzenia nauki i religii, posługując się agnostycyzmem i eklektyzmem. Był uczonym, dla którego ogromne znaczenie miały ścisłość i dokładność obserwacji. Przyjął założenie, że dojść do wiary i religii można poprzez odczytanie doskonałości zewnętrznej struktury świata natury, kosmosu. Skonstatował, iż stać się pobożnym i religijnym można dzięki obserwacji i uczestnictwu w zewnętrznych obrządkach i ceremoniach religijnych, które są odbiciem i znakiem wewnętrznej istoty religii.

Zbiór wypowiedzi Czackiego dotyczących genezy i rozwoju religii prowadzi do konkluzji, iż wykorzystał on i swoiście przekształcił teorię postępu. Uważał, że nie należy dochodzić początków religii, był też zgodny ze Śniadeckim, iż społeczeństwa w tym samym czasie historycznym znajdowały się na odmiennych stadiach rozwoju. Wykorzystując teorię historyzmu i opierając się na relatywizmie politycznym konkludował Czacki, że nie można praw i prawd religii wynosić ponad rzeczywistość historyczną. Zasady religii nie funkcjonują poza realnością i w całkowitym oderwaniu od życia zbiorowości. Zajmując się w szczególności dziejami ojczystymi w ramach prezentowanego przez siebie poglądu historycznego uznawał istnienie i zasadność religii rzymskokatolickiej. Traktował ją jako tradycję, która od wieków zrosła się z historią narodu polskiego.

W osobistym i indywidualnym wymiarze dociekania naukowego, popartego faktami historycznymi, nasunęła się refleksja dotycząca genezy tych koncepcji. Zostały one stworzone, gdyż polscy myśliciele nie mogli już dłużej znieść samych siebie, czasu historycznego, w jakim żyli, a który wiązał się głównie z klęskami ojczyzny i brakiem nadziei na jakąkolwiek poprawę. Nadmiar cierpień, moralnego i politycznego upokorzenia sprawiły, że przekazywali oni ludom niepiśmiennym i starożytnym swoje problemy i wzywali te ludy do podjęcia losu, z którym sami musieli się zmagać. Mieli nadzieję, że przeznaczeniem owych ludów będzie inne rozwiązanie niż to, które dotknęło ich ojczyznę<sup>36</sup>. W ten sposób myśl dzika, nieoswojona została przeniknięta diachronią i sensem działania oraz celem, jakim obdarzyli ją oświeceni<sup>37</sup>.

Spośród wielu idei Oświecenia niebagatelne znaczenie przypisywano postępowi, który wszedł do podstawowych kategorii rozpatrywania dziejów w nauce, a nazwany został sekularyzowaną opatrnością. Stanowił odwrócenie historii świętej, gdyż pojawiła się optymistyczna wizja ziemskiego świata kroczącego drogą stałego postępu, który zmierza do doskonałości i szczęśliwości oraz zwycięstwa rozumu ludzkiego<sup>38</sup>. Jednak w wyniku braku większych efektów pozytywnego rozwoju ludzkości przekonano się, że głupoty i absurdu nie ubywa. Doszło do załamania idei postępu, a przy tym okazało się, że jej konsekwencje nie są bynajmniej wymarzoną dobrodziejstwem. Wtedy wraz z rozpaczą i goryczą pojawiło się zwątpienie — czy wybór wiedzy nie okazał się najstraszliwszym błędem, popełnieniem zdrady, ułomnym wkroczeniem w uniwersalistyczny fundament? Pesymizm oświecony cechujący polskich myślicieli odwrócił znaczenie postępu. Odtąd dążenie do dobrobytu i szczęśliwości uznane zostało za czyn zgubny i potępiony<sup>39</sup>.

<sup>36</sup> E. Ciorano, *Upadek...*, s. 18–19.

<sup>37</sup> J. Topolski, *Świat bez historii*, s. 21–25.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 107–108.

<sup>39</sup> E. Ciorano, *Upadek...*, s. 22.

Co zrobić, kiedy wszechogarniające zwątpienie i poczucie bezsensu odrzucają jakąkolwiek wartość naukowego poznania, gdyż to, co historia ofiarowuje rozczarowuje, jest gorzkie, a dzieje wydają się ironią i żartem? Brak nadziei na odnalezienie ostatecznego sensu i celu historycznego przekonuje, że nie należy oczekiwać zbawienia, a wszelkie zrozumienie jest jednocześnie radosne i rozpaczliwe. Sam proces badawczy wydaje się działaniem nieuporządkowanym, wieloznacznym i dość chaotycznym. Co jest gorszą alternatywą: strach przed historią czy strach wobec świata bez historii lub może obawa przed jej końcem<sup>40</sup>?

Wyjściem z takiej sytuacji jest określenie wartości podarowanego czasu historycznego, przestrzeni i badanego przedmiotu oraz czasu, w którym przeszłość jest badana oraz próba zrozumienia dziejów<sup>41</sup>.

Zmierzam do konkluzji, że historia jest otwartym spektaklem, bo chociaż role i miejsca zostały rozdzielone, to wszystko może ulec zmianie (na lepsze) i dlatego kusi pragnienie jej nieustannego rozpoznawania.

Żeby jednak pokazać, że poruszona problematyka nie jest wcale taka jednoznaczna daleko jest od zadowalających odpowiedzi należy zwrócić uwagę na dramat świadomości opłątanej i ograniczonej własnym doświadczeniem<sup>42</sup>, który czasem prowadzi do wybiórczego, cząstkowego i ograniczonego myślenia o dziejach przeszłych. Dzieje zaś, chociaż osławiają czas i wypełniają przestrzeń, są jednak tragedią człowieka uwikłanego w nieustanną konfrontację ze światem zewnętrznym oraz zmuszonego do zgody na ograniczenie odkrycia całości uniwersum, w którym mieszczą się wszelkie przedmioty badawcze.

#### ETHICS AND SCIENTIFIC SUBJECTIVITY.

#### THE CONFRONTATION AND INTERPRETATION OF SOME IDEAS AND ATTITUDES OF POLISH ENLIGHTENMENT IN THE LIGHT OF SCIENTIFIC ANALYSIS (BASED ON THE EXAMPLE OF HUGO KOŁŁĄTAJ'S, STANISŁAW STASZIC'S, JAN ŚNIADECKI'S AND TADEUSZ CZACKI'S WORKS)

#### Summary

The article presents and discusses the question of certain ethical and intellectual tensions between the ideas of Enlightenment and the traditional ideas presented by the Polish eighteenth century thinkers. In particular the works of such authors as Hugo Kołłątaj, Stanisław Staszic, Jan Śniadecki and Tadeusz Czacki are considered. Applying the philosophical ideas of Emil Cioran, Author claims that the scientific scepticism would lead the discussed writers towards the negation of reality if it were not for their ethical aim of their activity. Seeking to reform the Polish Commonwealth and restore the moral and political order, these writers chose to limit the scope of their search. Unlike the French philosophers of the Enlightenment they remained loyal to the Roman Catholic Church.

These authors' theories of the philosophy of history as well as of the origins of religion are discussed by the author.

In effect, the articles claims, the moral and political sufferings of the Polish writers were projected by them to antiquity claiming, that their ancestors had to face similar moral and political dilemmas as were experiences by them in early modern period.

<sup>40</sup> J. Topolski, *Świat bez historii...*, s. 246–259; por. rozważania E. Ciorana.

<sup>41</sup> R. Przybylski, *op. cit.*, s. 60–62.

<sup>42</sup> *Ibidem*, s. 95–96.