



KATARZYNA Ł. CZĘŚCIK

# Filozoficzno-ideologiczne podstawy działalności Zakonu Iluminatów w świetle głównych założeń późno-oświeceniowej filozofii Adama Weishaupta<sup>1</sup>

*Philosophical and Ideological Basis of the Activity of the Order of Illuminati in the Light of Main Assumptions of the Late-Enlightenment Philosophy of Adam Weishaupt*

**ABSTRACT:** In this paper I present the basic assumptions of Adam Weishaupt's philosophy. The reference point for this paper is the analysis of their importance and their role in establishing the Order of Illuminati. The lecture of Weishaupt writings was conducted with an interpretative key to understand his point of view, namely Condillac's philosophy. Particularly striking in Weishaupt's writings, is his postulate to combine idealism with materialism, which plays the main role in his philosophy. Kant's philosophy was also crucial for crystallization of Weishaupt's view (Kant's system was the main object of critique in his philosophical writings). The seminal philosophical issue for Weishaupt is self-recognition, which is possible to attain by exploring and using reason and translating it into action, which may lead to perfection.

**KEY WORDS:** Kant • Enlightenment • ideal • idea of perfection • change • esoteric • reason • morality

Założony przez Adama Weishaupta Zakon Iluminatów już za życia swojego twórcy obrósł w legendę. Bez wątpienia na taki stan rzeczy miały istotny wpływ kontrowersje wokół postaci jego założyciela<sup>2</sup>, co znalazło swoje odbicie w istniejącym stanie badań. To znaczy, trzeba było aż

<sup>1</sup> Niniejszy artykuł nie byłby możliwy do napisania bez badań przeprowadzonych w rozprawie doktorskiej pod tytułem *Adama Weishaupta krytyka systemu Immanuela Kanta* obronionej przez autorkę w roku 2011. Wyniki tych badań stanowiły dla niej istotny punkt odniesienia. Do części z nich autorka odnosi się w niniejszym artykule.

<sup>2</sup> Na jego ostateczną postać miał również wpływ Franz Xaver Zwackh, Adolf Franz Ludwig Knigge, bliscy współpracownicy Weishaupta, ale i też Christoph Meiners, który zaraził go badaniami nad misteriami eleuzyjskimi.

czekać wieku dwudziestego, aby zostały zainicjowane szczegółowe badania, skupione przede wszystkim na społeczno-politycznym potencjale pism Weishaupta, związanych *stricte* z działalnością Iluminatów. Nawet fakt, że napotymano na fundamentalną trudność, jaka polegała na niezdolności do umieszczenia ich w szerszej perspektywie teoretycznej, nie skłonił badaczy do sięgnięcia po jego pisma filozoficzne. Należy także odnotować, że oprócz wspomnianych kontrowersji, nie bez znaczenia dla istniejącego stanu badań miał brak dostępu do istotnych źródeł – bezcenny w tym wypadku jest materiał zebrany przez Richarda van Dülmen<sup>3</sup>. Z drugiej, wraz z ich przynajmniej częściowym udostępnieniem, okazało się, że badania nad Zakonem Iluminatów w sposób istotny przyczyniają się do wzbogacenia utrwalonego obrazu filozofii późnego Oświecenia, co wiązało się z zweryfikowaniem posiadanych opinii w powyższej materii implikując konieczność prowadzenia badań o charakterze interdyscyplinarnym. Nie wdając się w szczegółowe rozważania, co nie jest przedmiotem niniejszego artykułu, wystarczy tylko odnotować, że coraz częściej pojawiają się głosy wnioskujące za uznaniem tego zakonu za istotny produkt Oświecenia, *stricte* przemian, jakie się ówczesnie dokonywały. Jeżeli jeszcze doda się, że to właśnie, jak zauważa Panajotis Kondylis, przemiany intelektualne i nie tylko intelektualne tamtego czasu w istotny sposób zaważyły na obecnym obrazie rzeczywistości<sup>4</sup>, to wartość tych badań wydaje się bezsprzeczna.

Nie oznacza to jednak wcale, że rozważania Weishaupta są zawieszone w teoretycznej próżni, tylko, iż bezrefleksyjnie jak dotąd przyjmowano eklektyczny charakter jego poglądów. To znaczy, łączono je z metafizycznymi tendencjami Oświecenia niemieckiego<sup>5</sup>, w szczególności z filozofią Wolffa i filozofią popularną. W kwestii podejmowanych przez Weishaupta zagadnień natury polityczno-społecznych podkreśla się natomiast istotny wpływ rozważań politycznych Helwecjusza i Lessinga. W dalszej kolejności Rousseau i Monteskiusza<sup>6</sup>. Jeżeli nawet dostrzega się oryginalność poglądów Weishaupta, to jedynie w kwestii podejmowanych przez niego zagadnień społeczno-politycznych. Nie dziwi zatem, że w centrum zainteresowań

<sup>3</sup> Zob. R. van Dülmen, *Der Geheimbund der Illuminaten. Darstellung. Analyse. Dokumentation*, Stuttgart – Bad Cannstatt 1975.

<sup>4</sup> Por. P. Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Hamburg 2002.

<sup>5</sup> J. Rachold, *Die aufklärerische Vernunft im Spannungsfeld zwischen rationalistisch-metaphysischer und politisch-sozialer Deutung. Eine Studie zur Philosophie der deutschen Aufklärung (Wolff, Abbt, Feder, Meiners, Weishaupt)*, Frankfurt am Main 1999, s. 6.

<sup>6</sup> Chodzi tu o następujące pozycje: *De l'esprit* Helwecjusza, Lessinga *Ernst und Falk*, Rousseau *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes* i *De l'Esprit de loix* Monteskiusza.

znajduje się sam Zakon Iluminatów<sup>7</sup> (bardzo ważną rolę w badaniach nad nim odgrywa analiza treści korespondencji między członkami zakonu)<sup>8</sup>. Zgodny z tymi tendencjami pozostaje także Jan Rachold. W *Die aufklärerische Vernunft im Spannungsfeld zwischen rationalistisch-metaphysischer und politisch-sozialer Deutung* Zakon Iluminatów uznał za typowy produkt myśli późnego Oświecenia. Ponadto zwrócił uwagę na istotny wpływ, jaki na ostateczną postać sytemu zakonu miała filozofia Christiana Wolffa, oraz filozofia popularna (Thomas Abbt, Christoph Meiners, Johann Georg Heinrich Feder)<sup>9</sup>. Przy tym na samego Weishaupta miał go przede wszystkim, zdaniem Racholda, Abbt i Feder. Nie można także pominąć opracowania Moniki Neugebauer-Wölk, *Esoterische Bünde und Bürgerliche Gesellschaft*<sup>10</sup>. Jej rozważania stanowią przede wszystkim pretekst do podjęcia kwestii ezoteryki polityki, typowego produktu tamtego czasu, inaczej racjonalnie zorientowanej ezoteryki, jaką zakon ten miał w praktyce realizować; co przybliży, ale w pośredni sposób charakter Zakonu Iluminatów. W badaniach swych jednak badaczka, jak Rachold, nie wyszła poza pisma związane z działalnością iluminacką Weishaupta<sup>11</sup>, co wydatnie zubaża przedstawioną przez nią interpretację. Nie można nie dostrzec, że zarówno w jednym, jak i w drugim przypadku implikowane są wnioski natury bardziej ogólnej, dotyczące specyfiki samej epoki Oświecenia, jej głównych ideałów, związków ezoteryki z polityką, to jest doświadczania rzeczywistości w jej wymiarze społeczno-politycznym. Tym bardziej zaskakuje brak wniosków wyciągniętych z lektury pozostałych pism Weishaupta. Warto odnotować, że zainteresowanie dla przestrzeni życia społecznego pozostaje natomiast

<sup>7</sup> Zob. J. Rachold, *Die aufklärerische Vernunft...*, op.cit., s. 236–246.

<sup>8</sup> M. Neugebauer-Wölk, *Debatten im Geheimraum der Aufklärung. Konstellationen des Wissensgewinns im Orden der Illuminaten*, [w:] *Die Aufklärung und ihre Weltwirkung*, red. W. Hartwig, Göttingen 2010, s. 17–47.

<sup>9</sup> Zob. J. Rachold, *Die aufklärerische Vernunft...*, op.cit., s. 236–246.

<sup>10</sup> Zob. M. Neugebauer-Wölk, *Esoterische Bünde und Bürgerliche Gesellschaft. Entwicklungslinien zur moderner Welt im Geheimbundwesen des 18. Jahrhunderts*, Göttingen 1995.

<sup>11</sup> W grę wchodzi piętnaście pism: *Pythagoras, oder Betrachtungen über die geheime Welt- und Regierungskunst* (1775), *Noviziat, Minervalgrad, Illuminatus mino, Illuminatus maior, Vorbereitungsaufsatz* (1778), *Apologie der Illuminaten* (1786), *Verfolgung der Illuminaten in Bayern* (1786), *Vollständige Geschichte der Verfolgung der Illuminaten in Bayern* (1786), *Schilderung der Illuminaten* (1786), *Einleitung zu meiner Apologie* (1787), *Einige Originalschriften des Illuminatenordens...*(1787), *Nachtrage von weitem Originalschriften...*(1787), *Kurze Rechtfertigung meiner Absichten* (1787), *Nachtrag zur Rechtfertigung meiner Absichten* (1787), *Apologie des Mißvergnügens und des Übels* (1787), *Das verbesserte System der Illuminaten* (1787), *Der achte Illuminat, oder die wahren, unverbesserten Rituale der Illuminaten* (1788), *Anrede an die neu aufzunehmenden illuminatos dirigentes* (1802).

w zgodzie z tendencjami ówczesnie prowadzonych badań, optujących za filozofią praktyczną, której ambicją było połączenie moralności z polityką<sup>12</sup>, czyli filozofią, która powinna dokonywać rewizji poglądów na temat aktualnej sytuacji społeczno-politycznej, ale i też dostarczać diagnozy stanu obecnego, ewentualnie przygotowywać prognozy co do najbliższej przyszłości, czy nawet – jeżeli sytuacja ta jest niezadowolająca – określać, jakie należy zastosować środki zaradcze. Już wtedy silnie bowiem odczuwano zmiany, dokonujące się w rzeczywistości i zakładano możliwość aktywnego w nich uczestniczenia.

Co do charakteru tego zakonu mamy zatem rozbieżne poglądy. Z jednej strony dość silnie żywione jest przekonanie o racjonalnym charakterze Zakonu Iluminatów, podtrzymywane głównie przez badaczy niemieckich, podkreślających najczęściej, jak duży wpływ na postać systemu tego zakonu miał Wolff (Jan Rachold). Częściej jednak w działalności Zakonu Iluminatów upatruje się przykładu kultuwowania określonego rodzajowi praktyk ezoterycznych, co nie dawało się pogodzić z rozpoznaniem pierwszym, nawet jeśli doda się, że aktywność tego zakonu prezentuje ezoterykę w zupełnie nowej odsłonie w postaci „ezoteryki rozumu”<sup>13</sup> (Monika Neugabauer-Wölk). U źródeł owych analiz leżało przekonanie, że nie tylko ten zakon, ale i tajne stowarzyszenia w ogóle jak w soczewce skupiają tendencje swojego czasu. O epoce Oświecenia przyjęło się sądzić: „this is spring of action”<sup>14</sup>. W szczególności, czego nie można nie odnotować, powyższe rozbieżności co do faktycznego charakteru Zakonu wynikają z kwestii bardziej zasadniczej, a mianowicie z problemów natury metodologicznej, na jakie napotyka badacz filozofii późnego Oświecenia niemieckiego. Przykładowo wspomniany już Rachold przyjął metodę badawczą, w świetle której Oświecenie to należy badać w jego czystszej postaci z pominięciem wszelkich wpływów, jakie nań wywierało Oświecenie francuskie<sup>15</sup>. Celem było przede wszystkim pozbawienie tego pierwszego wszelkich nieracjonalnych składników, co wydaje się z gruntu niezrozumiałe, ponieważ przenikanie się elementów racjonalnych z nieracjonalnymi stanowi wyróżniającą cechę późnego Oświecenia i zasadniczo stosuje się do produktu tego czasu – Zakonu Iluminatów. W tym kontekście

<sup>12</sup> A. Weishaupt, *Die Leuchte des Diogenes. Oder Prüfung unserer heutigen Moralität oder Aufklärung*, Regensburg 1804, s. 41–42.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 40. Jak zauważa Monika Neugebauer-Wölk, w racjonalnym poznaniu upatruje się klucza do dużych misteriów Zakonu Iluminatów. W szczególności dotyczyło to wczesnego stadium rozwoju tego zakonu. Z tej perspektywy „ezoteryka rozumu” obrazować miała związek oświecenia, rozumu i ezoteryki (M. Neugebauer-Wölk, *Esoterische...*, *op.cit.*, s. 30).

<sup>14</sup> P. Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, *op.cit.*, s. 328.

<sup>15</sup> J. Rachold, *Die aufklärerische Vernunft...*, *op.cit.*, s. 7.

historycy filozofii zwykli mówić o rozszereżeniu między dwoma modelami rzeczywistości: modelem racjonalistycznym i modelem supraracjonalnym, przy tym Zakon w swych głównych założeniach miałby w szczególności sposób łączyć te zupełnie wykluczające się perspektywy teoretyczne. Oczywiście, co należy wyraźnie podkreślić, Rachold nie jest przypadkiem odosobnionym, ale tylko on podejmuje rzecz *expressis verbis*, wspierając się jednakowoż na autorytecie innych badaczy niemieckich<sup>16</sup>.

Niedoceniany, a przez to zupełnie nierozpoznany w dalszym ciągu pozostaje potencjał filozoficzny pism Weishaupta<sup>17</sup>. Nie zmienia tego również fakt, że badania nad potencjałem społeczno-politycznych jego pism znajdują się obecnie w rozkwicie. Przykładowo w poglądach Weishaupta na naturę klas społecznych dostrzega się antycypacji poglądów Marksa. Zmiana takiego stanu rzeczy na pewno nie sprzyja brak systematycznych badań, wybiórczość prowadzonych studiów. W praktyce oznacza to dość swobodne dysponowanie spuścizną Weishaupta: łączy się go z różnymi szkołami i tradycjami filozoficznymi. Z jednej strony z racjonalistami, z drugiej z empirykami. W szczególności mówi się tu o syntezie racjonalnej metafizyki Wolffa z empiryzmem brytyjskim (Jan Rachold), czego najlepszym przykładem byłaby właśnie filozofia popularna. Bezrefleksyjnie, o czym wspominałam, przyjmowany pogląd na temat Weishaupta, że należy on do kręgu przedstawicieli filozofii popularnej, której eklektyczny sposób obrazowania rzeczywistości byłby bezdyskusyjny, wcale nie polepszał sytuacji; przy tym bogactwo poruszanych przez niego wątków miałyby stanowić tu argument koronny. Można zadać pytanie: w jaki sposób badania te mogłyby wzbogacić posiadaną wiedzę na temat Zakonu Iluminatów?

Nie tyle chodzi tu o poznanie mechanizmu jego funkcjonowania, czemu poświęcone są liczne badania, tylko o podstawy filozoficzno-ideologiczne jego działalności, zakładamy bowiem, że zrekonstruowanie przyjętej przez Weishaupta perspektywy teoretycznej na podstawie jego pism filozoficznych, pozwoli wydatnie przybliżyć specyfikę Zakonu Iluminatów. Przy okazji należy także zauważyć, że jeżeli nawet mówi się o konieczności poznania filozoficznych podstaw funkcjonowania tego zakonu, to nie dostrzega się, że poglądy wyznawane przez jego założyciela stanowią spójną

<sup>16</sup> Jan Rachold odnosi się w głównej mierze do badaczy berlińskich, to jest do Gerda Irrlitz, Herberta Schädelbacha, Wolfganga Hartwiga i Norberta Hinske z Trier (*ibidem*).

<sup>17</sup> Pewną zachętą do podjęcia systematycznych badań nad potencjałem filozoficznym jego pism może być sugestia niemieckiego badacza Martina Mulsowa, jakoby argumenty Weishaupta przypominały niektóre przemyślenia współczesnego filozofa Thomasa Nagela (M. Muslow, *Die möglichen Grenzen möglicher Erfahrung: Weishaupt und Kant, „Das achtzehnte Jahrhundert”*, 2012, t. 36, nr 1, s. 17–32).

propozycję rozumienia świata z powodów przedstawionych powyżej. Nie sprzyja temu również fakt, że zawęża się je do poglądów społeczno-politycznych, to jest analizie poddaje wyłącznie jego pisma związane z działalnością iluminacką. Nie wiedzieć czemu, Dülmen twierdził, że Weishaupt nie pozostawił po sobie żadnych systematycznych pism filozoficznych, tłumaczących ideologiczne podstawy Zakonu Iluminatów<sup>18</sup>. Nawet, jeśli nie czynił tego *expressis verbis*, to przecież w pismach poświęconych krytyce Kanta, co właśnie obrazujemy w niniejszym artykule, przedstawia on własne stanowisko filozoficzne, z perspektywy którego podstawy te mogą być rozważane. Dodatkowo, brak systematycznych badań nad spuścizną Weishaupta nie byłby tak rażący, gdyby nie fakt, że badacze zgodni są w kwestii, że jest on czołowym przedstawicielem Oświecenia niemieckiego<sup>19</sup>. Niech za przykład posłużą chociażby badania wspomnianego już Jana Racholda. Tylko pokrótce zaznaczę, swoje rozważania na temat Oświecenia niemieckiego obrazuje on na przykładzie pięciu filozofów, zaczyna od Wolffa, następnie przechodzi do Thomasa Abbta, Johanna Geорга Heinricha Federa i Christiopha Meinersa, a kończy na Weishauptcie. Już zatem na wstępie zostaje zawężone pole odniesienia. Gdyby jednak na wymienionych powyżej filozofów popularnych spojrzeć jak na przedstawicieli wczesnej recepcji filozofii Kanta, znacznie mogłoby to wzbogacić przedstawione przez Racholda analizy. Między innymi dlatego, że sposób, w jaki dochodziło do jej recepcji pozwala przybliżyć przede wszystkim obowiązujące ówczesnie standardy interpretacyjne. Kluczowe znaczenie miałyby w tym wypadku gruntowne niezrozumienie filozofii Kantowskiej. W kwestii natomiast interesujących nas badań, dość powszechnie przyjmuje się, że nie da się zrozumieć podstaw działalności Zakonu bez wiedzy na temat perspektywy teoretyczno-poznawczej przyjętej przez Weishaupta, z drugiej strony, jego poglądy rozważa się w świetle działalności Zakonu Iluminatów. Przy tym ta druga ewentualność bywa najczęściej realizowana. Jednak z tego względu, że wiedza na temat działalności Zakonu jest ustawicznie wzbogacana o nowy materiał źródłowy, może mieć ona jedynie charakter hipotetyczny. W wypadku pierwszym zaś należy stwierdzić brak systematycznie prowadzonych badań.

W obliczu braku wspomnianych badań, zasadniczą kwestią byłoby określenie właściwego klucza interpretacyjnego, co daje się sprowadzić do przyjęcia takiej perspektywy teoretycznej, z jakiej poglądy Weishaupta dadzą się najlepiej wyeksponować. Paradoksalnie, klucza takiego dostar-

<sup>18</sup> R. van Dülmen, *Der Geheimbund der Illuminaten*, *op.cit.*, s. 107.

<sup>19</sup> H. Grassl, *Aufbruch zur Romantik. Bayerns. Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte 1765–1785*, München 1986, s. 183–184.

czała filozofia Étienne'a Bonnota Condillaca, co pod znakiem zapytania stawia badania Racholda i innych badaczy wykluczających z obszaru badań wpływy Oświecenia francuskiego. Z drugiej strony, położenie głównego akcentu na poglądy społeczno-polityczne Weishaupta bez uwzględnienia powyższego kontekstu wydaje się zupełnym nieporozumieniem. To znaczy, dopiero z perspektywy wymienionej filozofii, ale i też wraz uwzględnieniem całego bogactwa inspiracji innymi filozofami, w głównej mierze Johannem Georgiem Heinrichem Federem, Christophem Meinersem, Charlesem Bonnetem, można zrozumieć charakter perspektywy teoretyczno-filozoficznej Weishaupta, przedstawionej głównie w jego pismach poświęconych filozofii Kantowskiej<sup>20</sup>. Z tego przede wszystkim względu te ostatnie są tak istotne, że podjęta przez niego próba interpretacji filozofii Kanta pozwoliła mu na doprecyzowanie własnego stanowiska badawczego. To znaczy Weishaupt zamierzał w ten sposób rozprawić się z antyświeceniowymi tendencjami, stając na stanowisku ultraracjonalizmu.

Należy odnotować, że na związku Weishaupta z Condillacem jako pierwszy wskazał Hermann Schüttler<sup>21</sup>. Mimo iż początkowo zainteresowanie Weishaupta autorem *Traktatu o wrażeniach* było podyktowane próbą przeprowadzenia gruntownej krytyki filozofii Kanta<sup>22</sup>, to tak właściwie chodziło o perspektywę badawczą Condillaca, zmierzającego do połączenia idealizmu z materializmem. Należy odnotować, że zwolennikiem takiego połączenia był również Bonnet. Jednak jego wpływ na Weishaupta nie był tak rozległy<sup>23</sup>, jak w przypadku Condillaca. Warto nadmienić, że postulat połączenia materializmu z idealizmem nie pozostawał w zgodzie z tendencjami interpretacyjnymi tamtego czasu, przede wszystkim chodzi tu o rozprze-strzeniający się z niebywałą wręcz szybkością sceptycyzm w kwestii pewności pozyskiwanej wiedzy. Co tłumaczy wszak szeroko ówczesnie zakrojone badania nad filozofią Hume'a<sup>24</sup>. Nie mogło to nie znaleźć też swojego odbicia

<sup>20</sup> Są to następujące pisma: *Zweifel über die Kantischen Begriffe von Zeit und Raum, Über die Kantischen Anschauungen und Erscheinungen, Über die Gründe und Gewissheit der menschlichen Erkenntnis zur Prüfung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft*. W oparciu o te pisma w niniejszym artykule rekonstruuje poglądy Weishaupta.

<sup>21</sup> H. Schüttler, *Zur Geschichtsphilosophie des Illuminatenordens*, [w:] *Der Illuminatenorden (1776/1785/1788). Ein politischer Geheimbund der Aufklärungszeit*, red. H. Reinalter, Frankfurt am Main 1997, s. 272.

<sup>22</sup> Na związku myśli Kantowskiej z filozofią Condillaca wskazuje Rolf George w artykule *Kant's Sensationism* (R. George, *Kant's Sensationism*, „Synthese”, 1981, nr 47, s. 229–255).

<sup>23</sup> Według Muslowa Weishaupt próbował ugruntować „subiektywny idealizm” Kanta posługując się w tym celu pojęciem praw obiektywnych, których podstawy należy szukać za Bonnetem jak to ujął Muslow w „hipotetycznie dodanych sensach, które osiągamy po śmierci (M. Muslow, *Die möglichen Grenzen...*, *op.cit.*).

<sup>24</sup> Zob. G. Gawlik/L. Kreimendahl, *Hume in der deutschen Aufklärung*, Stuttgart 1987.

w sposobie odczytania Kanta, który na wczesnym etapie recepcji był właśnie przez współczesnych zaliczany do przedstawicieli nurtu sceptycznego<sup>25</sup>. Nie oznacza to jednak wcale, że Weishaupt nie próbował wyjść naprzeciw owym tendencjom. Tym choćby należy tłumaczyć jego liczne odniesienia do wybranych przedstawicieli wczesnej recepcji filozofii Kanta, jak Ludwig Heinrich Jacob i Johann Schulze, *implicite* zaś Johann Georg Heinrich Feder, Johann August Eberhard, aby wymienić tylko tych najważniejszych. Powyższe może także rzucić trochę światła na koleje recepcji filozofii Kanta.

Dokładnie rzecz ujmując, Weishaupt stawiał sobie za zadanie całościowe ujęcie rzeczywistości, wykraczające poza tak powszechny wtedy dualistyczny sposób obrazowania świata. Nie dziwi zatem, że postulat połączenia idealizmu z materializmem, realizowany przez Condillaca i Bonneta, okazał się dla niego szczególnie interesujący. Niemalą też rolę dla wykrystalizowania się poglądów Weishaupta odegrała – o czym wspominałam – filozofia Kanta – główny przedmiot jego ataków. Właściwie stanowiła ona jedynie pretekst do podjęcia kwestii kluczowych dla epoki Oświecenia, jak kwestii granic poznania ludzkiego, czy też zagadnienia miejsca i roli w świecie poszczególnego indywiduum. Kluczowe w tym względzie były badania wokół idei doskonałości, możliwej, w przekonaniu Weishaupta, do osiągnięcia dzięki samodzielnemu posługiwaniu się rozumem. Kontekstu dlań dostarczyły zaś badania nad zagadnieniem natury świata, jej celu, inspirowane teleologicznymi badaniami Leibniza.

Z pozoru naiwne pytanie Weishaupta o kierunek, w jakim podąża świat, w rzeczywistości doprowadziło go do z gruntu negatywnej refleksji na jego temat, a mianowicie, że zmierza on jedynie do realizacji partykularnych interesów poszczególnych indywiduum i do mało budującej konstatacji, że dopóki taki stan rzeczy się utrzyma o żadnym postępie nie będzie mowy. Nic nowego. Już przecież Hobbes mówił o egoizmie jako motorze działań ludzkich. Rozważania te mają jednak swoje drugie dno, to znaczy w rzeczywistości chodzi o inspirowane badaniami Meinersa rozważania na temat nie tyle, jak sugeruje Monika Neugebauer – Wölk<sup>26</sup>, istoty walki dobra ze złem, zakładające, że o przewadze żadnego z nich nie może być nigdy mowy, ile chodzi tu o możliwość usytuowania się na pozycji, z której dostrzega się konieczność owego konfliktu, wpisanego w strukturę świata<sup>27</sup>. Przy tym ster świata mógł dzierżyć tylko ten, kto albo jest zaangażowany po każdej ze stron, albo po żadnej z nich. – Tylko wiedza na temat natury świata mogła,

<sup>25</sup> J.G.H. Feder, *Über Raum und Kausalität. Zur Prüfung der Kantischen Philosophie*, Göttingen 1787, s. XXVI – XXVII.

<sup>26</sup> M. Neugenbauer-Wölk, *Esoterische...*, *op.cit.*, s. 30.

<sup>27</sup> A. Weishaupt, *Die Leuchte...*, *op.cit.*, s. 101.

zdaniem Weishaupta, skutkować zajęciem takiej właśnie pozycji. Chodzi tu przede wszystkim o wiedzę na temat jego zmiennego charakteru i wyzwoleń się spod wpływu aksjologii z tego mianowicie względu, że zmiana sama w sobie nie jest, jego zdaniem, ani dobra ani zła. Wszelka zmiana jako taka, w ujęciu Weishaupta, obrazuje naturę rzeczywistości, na myśl przywołując Heraklitemskie wyobrażenie o świecie jako *panta rei*. W dość dużym uproszczeniu można nawet rzec, że skoro świat ulega bezustannym zmianom, to może zmiana byłaby jego celem nadrzędnym.

W rozważaniach Weishaupta wyraźnie zaznacza się zatem nastawienie na praktyczne zastosowanie zdobytej wiedzy. Innymi słowy, przeprowadzone przez niego rozważania teoretyczne, w jego przekonaniu, miały wagę o tyle, o ile mogły znaleźć zastosowanie w praktyce dnia powszechnego. Wiedza wcielona w życie musiała mieć przy tym swoje silne umocowanie. Takiego umocowania dostarczyć miał, według Weishaupta, plan, realizowany przez Zakon Iluminatów, pozostający w analogii do systemu natury. Zakon miał na celu przede wszystkim usunięcie, według Jana Racholda, rozłamu, jaki istnieje między człowiekiem jako takim a człowiekiem jako członkiem społeczeństwa. Analogicznie w tym wypadku można mówić o Zakonie Iluminatów i konkretnej postaci społeczeństwa obywatelskiego<sup>28</sup>. To znaczy, organizacja ta była wierna ideałowi tak pojętego społeczeństwa i systematycznie wcielała go w życie, tak aby mogło ostatecznie zapanować „królestwo rozumu”<sup>29</sup>. Natomiast według Richarda van Dülmena Zakon Iluminatów odegrał kluczową rolę historyczną: poprzez zmiany struktury potrzeb i emancypację człowieka pozwolił przewyciężyć despotyzm<sup>30</sup>. Wydaje się, że osąd ten jest zbyt daleko posunięty. Przywołuje go jednak, aby zobrazować rodzaj zaangażowania, z jakim mamy zazwyczaj do czynienia w badaniach nad spuścizną Weishaupta. Dopiero badacze późnego pokolenia, jak Rachold i Neugebauer-Wölk, zmienili ów stan rzeczy. Bezdiskusyjne jednak jest to, że wspomniany plan pozostawał w zgodzie z tendencjami interpretacyjnymi tamtego czasu, które zmierzały do zmiany obowiązującego *status quo*. Chodziło tu przede wszystkim o zmianę umysłowości ówczesnych. Dlatego Weishaupt tak ogromny kładł nacisk na oświecenie szerokich warstw społecznych. W praktyce oznaczało to lepsze zrozumienie stosunków społecznych i branie aktywnego udziału w dokonujących się przeobrażeniach. Nie byłoby to jednak możliwe bez wiedzy na temat możliwości i zasadności wprowadzania określonych zmian w świecie, tak

<sup>28</sup> J. Rachold, *Die aufklärerische Vernunft...*, *op.cit.*, s. 268.

<sup>29</sup> A. Weishaupt, *Anrede an die neu aufzunehmenden Illuminatos dirigentes* (1802), [w:] R. van Dülmen, *Der Geheimbund der Illuminaten*, *op.cit.*, s. 256.

<sup>30</sup> R. van Dülmen, *Der Geheimbund der Illuminaten*, *op.cit.*, s. 111.

aby nie dochodziło jedynie do bezrefleksyjnego poddawania się panującym aktualnie nastrojom. To znaczy, aby wybór nie ograniczał się jedynie do wyboru między dobrem, a złem z perspektywy partykularnych interesów.

Z drugiej strony można rzec, że Zakon Iluminatów stanowił swoisty eksperyment myślowy wcielany w życie. Nie bez znaczenia na zakiełkowanie pomysłu stworzenia Zakonu miało także pragnienie wywierania wpływu na aktualną sytuację polityczną i przecucie zmian, jakie wkrótce się dokonają. Przede wszystkim jednak Weishaupt w organizacji tej doszukiwał się spełnienia idei – utopii „nowego świata w tym świecie”, z własną moralnością, językiem, prawdą<sup>31</sup> w obliczu mającej dokonać się zmiany istniejącego porządku społecznego. Starał się przy tym przyciągnąć do niej jak największą ilość członków o znaczących wpływach. Właśnie bowiem oddziaływanie na innych było zasadniczą misją Zakonu. Nie ma przy tym żadnych wątpliwości, że sama inicjatywa wynikała przede wszystkim z przekonania o niedoskonałości istniejącego stanu rzeczy. Stanowiła próbę systematycznego udoskonalania go, co potwierdzają zainteresowania dla badań nad ideą doskonałości. Z inspiracji Kantem Weishaupt mówił w tym wypadku najczęściej o *noumenonie* jako o ideale, który w rzeczywistości społeczno-politycznej może ulec urzeczywistnieniu, zupełnie jednak wyklucza, że wiedza aprioryczna może stanowić warunek wszelkiego poznania. Można w dość dużym uproszczeniu rzec, że rzeczywistość przedstawiał jako ciąg zmian, za którymi stoi określony ideał, jaki w ten sposób byłby wcielany w życie. Inaczej, chodziło o możliwość rozpoznania ideału w granicach, wyznaczonych przez rozum praktyczny. W ten sposób także Weishaupt mówił o wyższej moralności, o doskonałości, jaką winno się osiągnąć.

Nawiązanie do ideału wyższej moralności, inaczej idei doskonałości, wedle panującej ówczesnie opinii, oznaczało wtajemniczenie w wiedzę tajemną skrywaną za murami Zakonu. Do takiej opinii przyczynili się sami Iluminaci, którzy obiecywali jej przyszłym adeptom dostęp do „prawdy wiecznej”. Sam Zakon Iluminatów stanowić miał bowiem, według jego założyciela, kościół Jezusa na ziemi<sup>32</sup>. Celowo tworzona przez Weishaupta aura tajemniczości musi jednak zdecydowanie zostać oddzielona od wiedzy, jaką dostarczają pozostawione przez niego pisma. W oparciu o nie można stwierdzić, że nawoływał on przede wszystkim do oparcia każdego systemu społecznego na określonych zasadach, bez których wszelkie zmiany prowadzić jedynie mogą do chaosu. Tym miałyby być właśnie motywowane jego badania nad naturą świata i celem, do jakiego świat dąży. Nie mogło to nie

<sup>31</sup> A. Weishaupt, *Die Leuchte...*, *op.cit.*, s. 68–69.

<sup>32</sup> *Idem, Anrede...*, *op.cit.*, s.189.

znaleźć odbicia w pracy Weishaupta nad systemem Zakonu Iluminatów. W bardziej ogólnym sensie był on przekonany, iż wszelkie przeobrażenie rzeczywistości winno opierać się silnych fundamentach, jak i też ich trwałość decydować by miała o wartości tworu powoływanego do życia. Przede wszystkim chodziło o postulat stworzenia rzetelnej teorii politycznej. Klucza zaś do trwałości przeprowadzanych zmian Weishaupt upatrywał w oświeceniu poszczególnych indywiduum, bowiem każda doskonaląca się jednostka miała tu znaczenie i stanowiła o sile złożonej z nich organizacji.

Można w tym momencie zapytać o przesłanki, leżące u źródeł jego zainteresowania filozofią Kantowską. Była ona dla Weishaupta – jak i dla większości przedstawicieli wczesnej recepcji filozofii Kantowskiej – szczególnie interesująca, gdyż przedmiotem swym czyniła, w jego przekonaniu, zmiany w obrębie umysłu ludzkiego. Tak rozumiał zjawiska, wrażenia. Kluczowe dla Weishaupt było zaś stwierdzenie Kanta, że zjawiska są jedynym, co może być w poznaniu dane. Tym samym nie dochodziło na gruncie nauki Kantowskiej, jego zdaniem, do poznania realnej rzeczy, to jest poznanie w nauce tej nie posiadało, w opinii Weishaupta, statusu poznania obiektywnego. Z tego względu mogło jedynie na tym gruncie chodzić o indywidualną perspektywę poznawczą, która ewoluowała pod wpływem czynników zewnętrznych w odpowiedni sposób przefiltrowanych przez umysł ludzki. Gwoli jej zobrazowania Weishaupt posługiwał się metaforą człowieka, który odbijałby w sobie cały świat. Nie dziwi zatem dlaczego filozofię Kantowską określa się ówczasie mianem idealizmu absolutnego, idealizmu *à la* Berkeley. Weishaupt zaproponował także własny termin na jej określenie – „totalna subiektywność”.

*Implicite* natomiast poddając analizie główne założenia nauk Kantowskiej, dowartościowywał on umysł ludzki, co nie byłoby możliwe bez dookreślenia jego istoty. W tym wypadku chodziło o wyeksponowanie natury idei, które odpowiadały za poznanie *sensu stricto*. W przekonaniu Weishaupta stanowić by one miały emanację bytu boskiego<sup>33</sup>. Zakłada on bowiem, że posiadają one obiektywną rzeczywistość substancji<sup>34</sup>. W rzeczy samej, chodziło o dowartościowanie myślenia spekulatywnego, zakładającego boskie źródło idei, tak zwanych – z inspiracji Platona – archetypów rzeczy. Poznanie adekwatne w tym wypadku polegać by zatem miało na uchwyceniu właściwości i związków między przedmiotami<sup>35</sup>. Prowadząc takie rozważania, przy okazji krytyki filozofii Kantowskiej, Weishaupt nie

<sup>33</sup> A. Weishaupt, *Anhang. Über den Ursprung der Lehre von den Ideen*, [w:] *idem, Über Wahrheit und sittliche Vollkommenheit*, Regensburg 1797, s. 6.

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. 37.

<sup>35</sup> *Ibidem*, s. 38.

zauważył istotnych konsekwencji, wynikających z powyższych założeń. Swoją pełną kształt osiągnęły one w interpretacji Kanta przeprowadzonej przez Friedricha Heinricha Jacobiego i Gottloba Ernsta Schulze'a. Można sądzić, że z tego właśnie powodu nie dopuścił Weishaupt wzorem ostatnich możliwości poznania niezmysłowego w filozofii Kantowskiej. Mówił w tym wypadku jedynie bowiem o kreatywności rozumu ludzkiego. To ostatnie oznaczało ni mniej ni więcej jak powrót do rozważań na temat charakteru owej aktywności.

W wypadku tym chodziło przede wszystkim o większe zaangażowanie w rzeczywistość polityczno-społeczną, mającą na względzie dobro ogółu, rozpoznane z perspektywy celowej doskonałości. W praktyce oznaczało to lepsze myślenie, lepsze postępowanie. O egzystencji poszczególnego indywiduum decydować miał przy tym porządek fizyczny i polityczny. Co ciekawe, Weishaupt wiązał charakter zmian, zachodzących w rzeczywistości, z charakterem i duchowością określonego narodu. Dokładnie, chodziło tu o sposób myślenia jego przedstawicieli. Co istotne dla podejmowanej problematyki, powyższe ustalenia pozostają w zgodzie z żywionym przez Weishaupta przekonaniem, że w aktywności poszczególnego indywiduum może znaleźć swoje odbicie idea doskonałości<sup>36</sup>. Z drugiej strony, sposób, w jaki człowiek przedstawiał sobie doskonałość wyznaczać miał granice jego świata<sup>37</sup>, nawet jeśli wartość poszczególnej egzystencji mogła zostać określona tylko w chwili śmierci. Za przykład niech posłuży plan Zakonu Iluminatów. To znaczy, nawet jeśli przyszłość nie może zostać poznana, gdyż cała seria potrzebna do tego wydarzeń – zmian – przedstawić nie dokonała się jeszcze, to jednak działanie zgodne z jego wytycznymi, posiadało wartość o tyle, o ile pozostawało właśnie zgodne z ideą doskonałości. Oczywiście, w warunkach społeczno-politycznych, jakie wtedy panowały, ideą taką mogło być jedynie społeczeństwo obywatelskie, gdyż stanowiło ono odpowiedź na dokonujące się wówczas przeobrażenia<sup>38</sup>.

Wracając jednak do Weishauptowskiej interpretacji filozofii Kanta. Z inspiracji Condillacem Weishaupt zasady poznania u Kanta upatrywał w zjawiskach i wrażeniach, w tak zwanej „subiektywnej regule rozumowej”. To znaczy, na gruncie nauki Kantowskiej, podmiotową strukturę poznawczą utożsamiał on, za Condillacem, z organizmem ludzkim, podlegającym zmianom wskutek oddziaływania ciał na organy zmysłowe<sup>39</sup>. Poznanie w tym

<sup>36</sup> *Idem, Die Leuchte...*, s. 129.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> M. Neugebauer-Wölk, *Esoterische...*, *op.cit.*, s. 8.

<sup>39</sup> E. Condillac, *De l'art de raisonner*, [w:] *Oeuvres philosophiques de Condillac*, red. G. Le Roy, Paris 1947–1951, t. 1, s. 637.

światle polegało na poznaniu charakteru percepcji. Należy jednak podkreślić, że Condillac wrażeniem określił „sposób bycia duszy ludzkiej”<sup>40</sup>, dążąc w ten sposób do podkreślenia jedności bytu ludzkiego. Stąd kładł on znak równości między „pojęciami” a „poruszeniami duszy ludzkiej”. Pozostawało to także w zgodzie ze stanowiskiem zajmowanym przez samego Weishaupta. Nie mógł w związku z tym nie zgodzić się również z poniższym twierdzeniem Condillaca, że „wrażenia i czynności duszy ludzkiej są materialem całej naszej duszy, materialem, którym posługuje się refleksja”<sup>41</sup>. Należy wyraźnie podkreślić, że kluczowe dla Weishaupta było przede wszystkim założenie, że „wszystkie zdolności duszy ludzkiej korespondują koniecznie z przedmiotem”<sup>42</sup>.

Niebagatelne zaś znaczenie na gruncie omawianych stanowisk odegrało pojęcie siły. W sposobie jej konceptualizacji Weishaupt i Condillac nie odbiegali zbyt od tendencji tamtego czasu. Chodziło tu przede wszystkim o dostrzeżoną przez wspomnianego już Kondylisa możliwość przerzucenia dzięki pojęciu siły pomostu między duchem a zmysłowością<sup>43</sup>. Ze zjawiskiem tym mamy do czynienia i u Condillaca i u Weishaupta. W szczególności, u Condillaca pojęcie siły oznaczało „zasadę naszych czynów”. Podmiot, w jego opinii, był wobec niej w równym stopniu bierny, co aktywny<sup>44</sup>. Zdaniem natomiast Weishaupta o sile, tak zwanej, „sile niezmysłowej”, można mówić, że istnieje, bo znajduje swój określony wyraz w rzeczywistości; jej działanie w świecie natomiast sankcjonują „modyfikacje duszy ludzkiej”. Dodatkowo też należy zauważyć, że pojęcie to było dla niego z tego względu interesujące, że decydowało o zdolnościach umysłowych każdego indywiduum. W szczególności, chodziło w tym wypadku przede wszystkim o związany z nią „niezmysłowy sposób dania tego, co zmysłowe”<sup>45</sup>. W dość przewrotny sposób dochodzi tu zatem do dowartościowania perspektywy poznawczej istoty ludzkiej. Nie dziwi przeto, dlaczego Weishaupt w doskonaleniu wewnętrznym i zewnętrznym upatrywał przede wszystkim celu pojedynczej egzystencji; dokonywało się to natomiast dzięki przewyciężeniu popędu<sup>46</sup>. Kwestią zasadniczą zatem było samopoznanie. W tym kontekście Weishaupt mówi o osiągnięciu ideału, co też pozostaje w mocy istoty ludz-

<sup>40</sup> *Idem*, *Logika*, przeł. J. Znoski, Warszawa 1952, s. 68.

<sup>41</sup> *Ibidem*, s. 10.

<sup>42</sup> A. Weishaupt, *Über die Kantischen Anschauungen und Erscheinungen*, Nürnberg 1788, s. 220.

<sup>43</sup> P. Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, *op.cit.*, s. 269.

<sup>44</sup> E. Condillac, *Traktat o wrażeniach*, przeł. W. Wojciechowska, Warszawa 1958, s. 16.

<sup>45</sup> A. Weishaupt, *Über die Kantischen...*, *op.cit.*, s. 114–115.

<sup>46</sup> *Idem*, *Die Leuchte...*, s. 225.

kiej. Co interesujące, ideał ten, w jego opinii, posiada wartość moralną<sup>47</sup>, inaczej „ideałem” byłoby połączenie moralności i rozumu. W głównej mierze chodziłoby o „wyższą prawdę moralną”. Nie można nie dostrzec tu silnego wpływu Kantowskiej filozofii praktycznej. Na marginesie tylko zaznaczę, że w odróżnieniu od filozofii teoretycznej wzbudzała ona na wczesnym etapie recepcji filozofii Kanta dość duże zainteresowanie.

Ponadto, co szczególnie interesujące, „ideał” ów podlegałby zmianom, dokładnie sposób jego rozpoznania<sup>48</sup>. Ważne przy tym są konsekwencje, jakie można wyprowadzić z powyższego rozumowania. To znaczy rozważania te można podciągnąć pod rozważania na temat charakteru wiedzy ludzkiej. *Stricte* w grę wchodzi przekonanie, że wiedza nieustannie wychodzi poza swoje pewniki, przy tym ją samą jako taką, jako ideał właśnie, nie można poddawać w wątpliwość. Innymi słowy, w wątpliwość nie można poddać samej wartości wiedzy zdobywanej na różnych etapach rozwoju ducha ludzkiego. W istocie chodziło o poznanie celu, do którego zmierza dusza ludzka, *implicite* o jej istotę. Wcale to jednak nie obniża czynów, zorientowanych na jego realizację, tylko pozwala zdać sobie sprawę z tego, że tylko jasno wyznaczony cel może sprawić, że dusza nie zgubi się nigdy w złożoności poznawanego przedmiotu, nie zapomni o sobie samym, więc nie będzie poznawać w niezgodzie z własnymi możliwościami<sup>49</sup>. W istocie chodziło tu o dość głęboko żywione przekonanie, że zmiany w świecie ducha znajdują swoje odbicie w świecie materialnym<sup>50</sup>.

Należy wyraźnie podkreślić, że Weishaupt wierzył w siłę rozumu, w siłę opartego na nim prawa. Mimo że konotacje systemu Zakonu Iluminatów, nad którym pracował, z tradycją ezoteryczną są tu bezdyskusyjne, równie bezdyskusyjne jest to, że Weishaupt starał się, aby temu systemowi nadać zupełnie nową jakość, co w jakimś stopniu oddaje termin „racjonalna ezoteryka”. Wydaje się, że zapotrzebowanie na taką jej postać w filozofii późnego Oświecenia było ogromne, ogromne było bowiem bogactwo zachodzących ówczesnie przemian i zjawisk, które wymagały szczególnej uwagi. Wbrew takiej naturalnie nasuwającej się skądinąd konkluzji, badania nad Zakonem Iluminatów czy też tajnymi stowarzyszeniami w ogóle zmiernają najczęściej do zaakcentowania wpływu ezoteryki na ich ostateczną postać, czy nawet, jak to widać na przykładzie badań Moniki Neugebauer-Wölk, do

<sup>47</sup> *Ibidem*, s. 231.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> A. Weishaupt, *Das verbesserte System der Illuminaten mit allen seinen Einrichtungen und Graden*, Frankfurt und Leipzig 1788, s. 270.

<sup>50</sup> *Idem*, *Die Leuchte...*, s. 199.

upatrywania w Oświeceniu nowej postaci ezoteryki<sup>51</sup>. Innymi słowy, mimo że badania nad tradycją ezoteryczną mają swoją długą i bogatą tradycję, to jednak wydają się niedostateczne przy badaniu systemu Zakonu Iluminatów. Z tego choćby względu, że idea społeczeństwa obywatelskiego, jakiej zakon ten był wierny, to otwarty projekt społeczny. Aby ten ostatni mógł zostać zrealizowany, samodzielne posługiwanie się rozumem musiałyby stać się faktem powszechnym, a nie – jak zauważa Kant – procesem, który dopiero się rozpoczął.

Nie podlega także dyskusji, że nowatorskość systemu Zakonu Iluminatów wychodzi poza wypracowane ówczesnie w nauce standardy. Zastanawiające jest przy tym, gdzie leży tego przyczyna. Czy wystarczy stwierdzić, że nowatorskość dotyczy podjętej przez Weishaupta próby przeprowadzenia syntezy ezoterycznego i racjonalistycznego poglądu na świat? Czy rozwiązanie dostarczy odróżnienie w jego poglądach elementów racjonalnych od nieracjonalnych? Nie wydaje się, aby takie podejście byłoby wystarczające. Z tego chociażby względu, że w przypadku Weishaupta można mówić o pewnej propozycji rozumienia rzeczywistości. To znaczy bardziej niż o „racjonalnej ezoteryce” czy też o „ezoteryce rozumu”, wskazane byłoby tu mówić o „ezoteryce” jako właściwemu pogładowi na świat, którego podstawy należy poddać racjonalnej weryfikacji. Należałoby zatem, pozostając z duchem czasu, w ezoteryce upatrywać produktu rozumu. Pośrednio w ten oto sposób zostaje także postawione pytanie o granice rozumu ludzkiego. Można jednakże rzec, że tak jak Kant dążył do zbadania rozumu ludzkiego pod względem znajdujących się w jego obrębie przedmiotów w celu stworzenia fundamentów pod metafizykę jako naukę, tak Weishaupt w ezoteryce upatrywał czegoś na kształt wiedzy o racjonalnym rodowodzie. ~

KATARZYNA Ł. CZĘŚCIK – dr, zajmuje się głównie filozofią krytyczną Kanta, filozofią niemiecką, fenomenologią i teorią literatury.

KATARZYNA Ł. CZĘŚCIK – PhD. Her field of interest is Kant's critical philosophy, German philosophy, phenomenology and literary theory.

<sup>51</sup> Zob. na temat aktualnie prowadzonych badań *Aufklärung und Esoterik: Rezeption – Integration – Konfrontation*, red. M. Neugebauer-Wölk i A. Rudolph, Tübingen 2008.