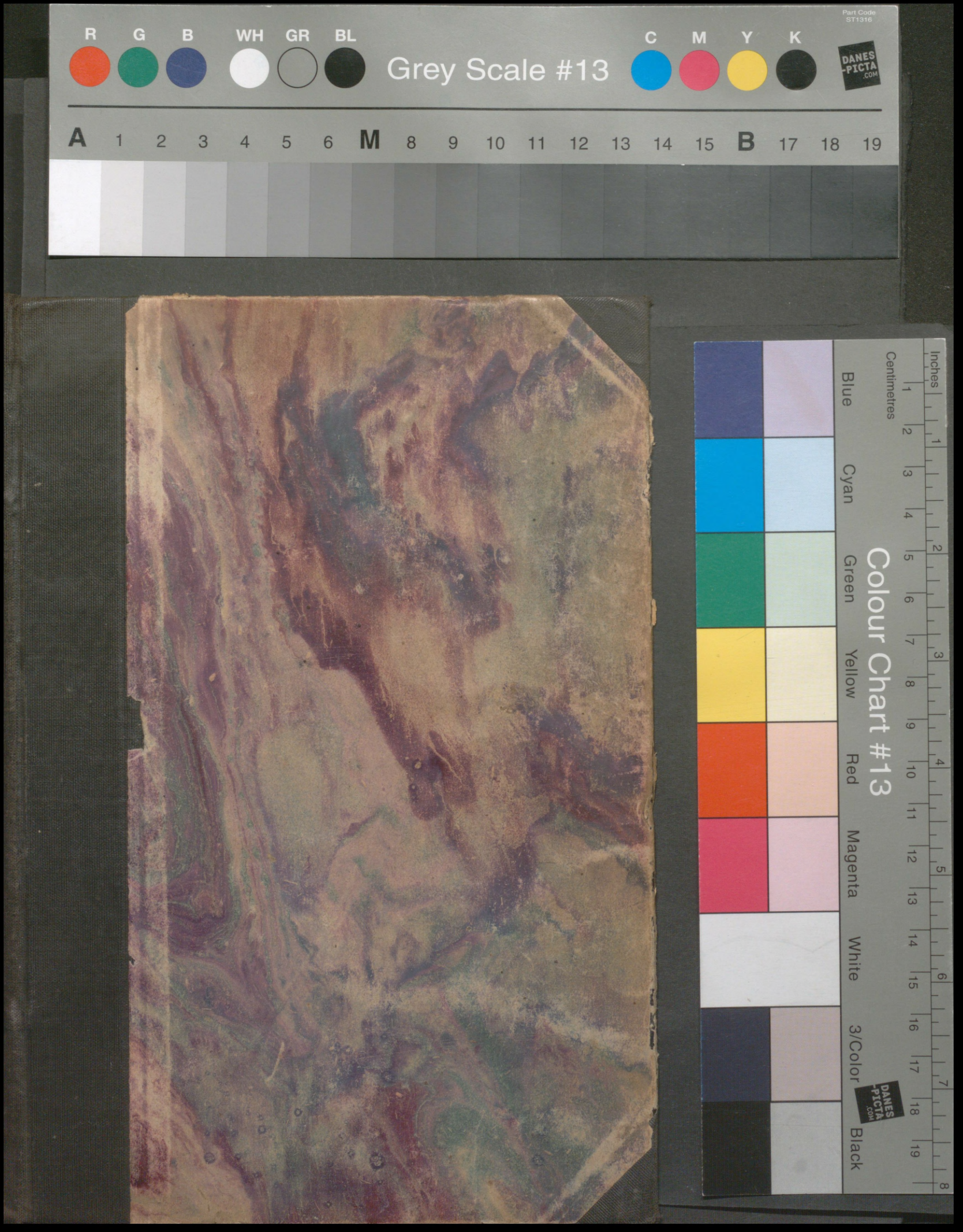

R G B WH GR BL
Grey Scale #13
C M Y K
Part Code ST1316
DANES-PICTA.COM
A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19
Colour Chart #13
Blue
Cyan
Green
Yellow
Red
Magenta
White
3/Color
Black
Centimetres
Inches

Dr. Harald Höffding
PROFESOR UNIWERSYTETU W KOPENHADZE.

DZIEJE
FILOZOFJI NOWOŻYTNEJ

od końca Odrodzenia do naszych czasów.

dop 2
1 egz

TOM PIERWSZY

z Przedmową autora do polskiego przekładu

z upoważnienia autora

PRZEŁOŻYŁ

Adam Mahrburg.

Nr. 13107.
GŁÓWNY ZARZĄD POLITYCZNY WOJSKA POLSKIEGO Zarząd II
Nr. inw. 1755.

WARSZAWA.
Nakładem „Cgniwa".

1906.

Księgarnia „CZYTAJ"
K. KAZIMIERZ PAWLAK
ŁÓDŹ ul. Dzielna № 3

Biblioteka Wojsk. Akad. Pożn.
67750/2
im. F. Dzierżyńskiego

PAMIECI

swojego nauczyciela i przyjaciela

PROFESORA HANSA BRÖCHNERA

pracę tę

POŚWIĘCA

AUTOR.

PRZEDMOWA AUTORA
do polskiego przekładu.

Wielce mię cieszy ukazanie się tego dzieła, jak dawniej mojej „Psychologji", w polskim przekładzie. Oddawna już żywiłem gorącą sympatję dla narodu polskiego i jego losów, obecnie zaś z zadowoleniem myślę o tym, że mogę chociaż tą drobnostką przyłożyć się do rozwoju umysłowego tego szlachetnego narodu.

Książka, którą tu polski czytelnik ma przed sobą, rozważa myśli, idee, zagadnienia, oraz warunki ich życia i losy. Wykaże ona, że nawet najszczytniejsze idee muszą toczyć walkę o byt swój, ale zarazem i to, że idee będące wyrazem rzetelnych wartości nie przestają raz poraz dźwigać się w rozwoju, chociażby się komuś, co niedaleko sięga wzrokiem, wydawało, że czas ich przeminął. Z życiem narodów dzieje się jak z życiem idei i dla tego to zapoznawanie się z dziejami myśli może mieć dla młodzieży znaczenie zajęcia umysłowego.

Jak się przekona czytelnik z mojego Wstępu, kładę większy nacisk na zagadnienia, niż na systemy i staram się uwydatnić zależność poglądów od właściwości osobistych myślicieli, od doświadczenia i dziejowych warunków kulturalnych. Taki sposób rozważania rzeczy wydaje mi się najbardziej nauczającym i mam nadzieję, że moi czytelnicy polscy nie bez pożytku będą mi towarzyszyli w mojej wędrówce przez dzieje myśli w ciągu trzech ostatnich stuleci.

Kopenhaga.
8 marca 1905 r.

Harald Höffding.

OD TŁUMACZA.

Znakomity autor, którego dzieło mamy tu w polskim przekładzie, jest Duńczykiem i oryginał napisany jest po duńsku. Nie znając wszakże języka oryginału, musieliśmy oprzeć się na niemieckim przekładzie tego dzieła, dokonanym z udziałem autora przez F. Bendixena, p. n. *Geschichte der neueren Philosophie* (2 tomy, Lipsk 1895 — 6). Z tegoż niemieckiego przekładu powstał częściowy przekład rosyjski i całkowity angielski.

Według pierwotnego planu niżej podpisany miał zamiar tylko przekontrolować polski przekład; po skontrolowaniu jednak paru pierwszych arkuszy, przyszedł do przekonania, że, zmieniwszy rolę redaktora przekładu na rolę tłumacza, oszczędzi sobie czasu i pracy. Tłumacz dbał przedewszystkim o dokładne oddanie treści dzieła, bez wszelkich zmian lub skróceń. Błędów, które, pomimo kontroli autora, wkradły się do przekładu niemieckiego i zostały powtórzone w angielskim, nie dopuszczono w polskim przekładzie.

Höffding zbyt jest znany polskim czytelnikom, żebyśmy go potrzebowali dopiero zalecać. Mamy już w przekładzie jego prace: „Psychologja doświadczalna w zarysie“ (Warszawa 1890—1), „Jan Jakób Rousseau“ (Warszawa 1900), „Zasady etyki“ (odczyt wygłoszony w Zurychu i wydany w dwuch polskich przekładach. Warszawa 1900), „Etyka“ (Warszawa 1902—3). Charakterystykę Höffdinga, jako filozofa i historyka filozofji, podamy w drugim tomie „Dziejów filozofji nowożytnej“, gdzie ze względów chronologicznych znajdzie się na

właściwym miejscu. Wypada jeszcze nadmienić, że świeżo wyszła w niemieckim przekładzie nowa książka Höffdinga *Moderne Philosophen* (Lipsk 1905), będąca niejako przyczynkiem do „Dziejów filozofji nowożytnej", doprowadzonych tylko do roku 1880. Jestto szereg wybornych w swoim rodzaju charakterystyk wybitniejszych filozofów spółczesnych. Przekład jej polski jest wielce pożądany jako uzupełnienie dzieła niniejszego.

Poczytujemy sobie za miły obowiązek wyrazić na tym miejscu głęboką wdzięczność autorowi za gotowość, z jaką bezinteresownie udzielił upoważnienia do przekładu polskiego i raczył go nadto opatrzyć specjalną przedmową, skreśloną ze szlachetnych pobudek, które znalazły w niej wyraz.

Ad. Mahrburg.

WSTĘP.

Będzie to zupełnie naturalne, że przy wyjściu nowego przedstawienia ważnej epoki w dziejach filozofji narzuci się zaraz pytanie, jaki pogląd na filozofję autor przyjmuje za podstawę, oraz jakie znaczenie i jaką wartość przypisuje historji filozofji. Moją odpowiedzią na to pytanie będzie uwaga, że celem właśnie tych studjów, których dotychczasowy wynik znalazł swój wyraz w wydaniu tego dzieła, jest to, żeby się przyczynić do rozejrzenia się w kwestji, czym właściwie jest filozofja. Jak poznajemy człowieka z jego życiorysu, tak samo i dana nauka powinna dać się poznać z dziejów własnych. Tym naturalniejszym zaś będzie wyprobowanie tej drogi, że doświadczenie uczy, iż w dziedzinie filozofji sprzeczne poglądy ciągle się ścierają i właściwie nie można wskazać żadnego określenia filozofji, o którym dałoby się powiedzieć, że ją wyczerpująco definjuje. Będzie więc zgodnym z naturą przedmiotu, tak tu, jak w dziedzinie religji, stosowanie metody porównawczej. Historja filozofji zajmuje się przedsiębranemi przez pojedynczych myślicieli próbami rozwiązania ostatecznych zagadnień poznania i życia. Najważniejszym więc rezultatem będzie wyświetlenie, jakiemi zagadnieniami zajmuje się filozofja, jak zagadnienia te w różnych czasach były stawiane i od czego to w poszczególnych przypadkach zależały różne sposoby stawiania zagadnień i próby ich rozwiązania. Jeżeli taki rezultat da się choć w przybliżeniu osiągnąć, to

i tak badanie historji filozofji dla dalszej spekulacji filozoficznej będzie miało bardzo wielkie znaczenie.

Na drodze badań nad dziejami filozofji nowożytnej, obecnie przezemnie przedsięwziętych, co do mnie osobiście, umocniłem się w przekonaniu, do którego już także na innej drodze doszedłem, że wszelkie badanie filozoficzne obraca się koło czterech głównych zagadnień.

Należyte zrozumienie tej książki ułatwi krótka charakterystyka tych czterech głównych zagadnień:

1. *Zagadnienie poznania* (zagadnienie logiczne).

Jakkolwiek poszczególne nauki różnią się między sobą tak ze względu na przedmiot, jak i na metodę, to jednak wszystkie one mają do czynienia z ludzkim myśleniem. Za każdym razem, gdy wytwarzamy pojęcie, gdy wypowiadamy sąd lub gdy wyprowadzamy wniosek, z góry przypuszczają one pewne ogólne formy i zasady myślenia. Zjawia się więc tutaj możliwość oddzielnej dyscypliny, badającej formy, w których się myśl porusza i zasady, które myśl, stosownie do swej natury, musi zakładać u podstawy, bez względu na to, jakich przedmiotów ona dotyczy. Ta dyscyplina wszakże, *logika formalna*, traktuje tylko jedną część zagadnienia poznania. Te formy i zasady nie dotyczą samego przedmiotu myślenia, tylko umożliwiają temu myśleniu zgodność z samym sobą, albo, innemi słowy, konsekwencję. Zawsze, ilekroć się je stosuje do danych zjawisk, których nasz umysł sam nie zbudował, które owszem brać musi tak, jak przychodzą, rodzi się pytanie, według jakiego prawa odbywa się to stosowanie i na mocy jakiego prawa przyjmujemy, że nietylko nasze myślenie, ale także i byt, w danych zjawiskach ujawniający się, jest konsekwentny, t. j. zostaje w zgodzie z samym sobą. Z tego wynika możliwość dyscypliny, która bada warunki poznania tego, co istnieje, i granice takiego poznania. Ta dyscyplina jest *teorją poznania*.

2. Zagadnienie *istnienia* (zagadnienie kosmologiczne) powstaje przez postawienie pytania, jaką właściwość przyznać musimy temu istnieniu, którego częściami jesteśmy,

jeżeli ze wszystkiego, co wiemy, i czego za pomocą najprawdopodobniejszych hipotez domyślać się możemy, wyprowadzimy ostateczne konsekwencje. To zagadnienie nazywamy kosmologicznym (od „kosmos“—świat i „logos“—nauka), ponieważ prowadzi ono do rostrząsania możliwości, które przedstawiają się myśli, gdy ta usiłuje dane, zdobyte przez doświadczenie, ogarnąć w jednym ogólnym na świat poglądzie, albo gdy probuje zbudować go drogą śmiałej spekulacji. Różne systematy filozoficzne, są to próby w tym kierunku, których wartość od tego zależy, jak dalece rozległemi i jak wielkiego znaczenia są doświadczenia, służące im za podstawę, o ile w ich konstrukcji ujawnia się konsekwencja i dar kombinacyjny.

3. Zagadnienie *Oceny wartości* (zagadnienie etyczno-religijne) powstaje przez to, że w stosunku do bytowania zachowujemy się nie tylko, jako postrzegający i usiłujący zrozumieć, ale że także i uczucie nasze zostaje przez nie poruszone, tak, iż wydajemy sądy, które mu wartość przyznają lub jej odmawiają. Szczególną wartość mają sądy przez nas wydawane o postępkach ludzkich tak naszych własnych, jak i o postępkach innych ludzi. Całe tego rodzaju sądzenie polega, jak wogóle wszelkie poznanie i rozumowanie, na pewnych przypuszczeniach, które trzeba wykazać i oznaczyć. To zadanie przypada w udziale zagadnieniu etycznemu. Jeżeli ocena dotyczy nie tylko ludzkich postępków i urządzeń, ale także bytowania i życia wogóle, to powstaje zagadnienie religijne, które mianowicie prowadzi do rostrząsania stosunku pomiędzy idealami etycznemi, a bytem rzeczywistym; jest więc ono kombinacją zagadnienia kosmologicznego z etycznym.

4. Zagadnienie *świadomości* (zagadnienie psychologiczne). Co się tyczy wszystkich trzech wspomnianych zagadnień, okazuje się, że traktowanie ich musi się opierać na poprzednim empirycznym poznaniu świadomego życia ludzkiego. Psychologja zajmuje się faktycznym

rozwojem poznania ludzkiego, który trzeba znać naprzód, zanim zacznie się rozważać warunki wartości nabywanego poznania. A ponieważ stosunek pomiędzy duchowością a materjalnością jest głównym punktem zagadnienia bytowania, psychologja więc musi i w kosmologji przodować. Co się zaś tyczy zagadnienia oceny wartości, to psychologja bada w części i naturę uczuć do ustanawiania ocen prowadzących, w części możliwości, które rzeczywiste życie świadome nastręcza dla dalszego rozwoju w kierunku wymaganym przez ocenę. Wskutek tego ścisłego stosunku do zagadnień filozoficznych, psychologję należy uważać za część filozofji i naodwrót, z tego powodu i w psychologji, zgodnie z naturą rzeczy, będzie się musiało także poruszać zagadnienia filozoficzne. (Patrz moją Psychologję, 2-gie wydanie niemieckie str. 18, 35 i nast. 71, 286 i 360). A gdyby kto chciał utrzymywać, że wszystkie trzy pierwsze zagadnienia są nierozwiązalne, albo że powstały wskutek nieporozumienia, wówczas zagadnienie psychologiczne, jako pytanie, odnoszące się do natury i praw życia świadomego, należałoby uważać za ostatnią twierdzę filozofji.

Jeśli postawimy pytanie, jakie czynniki z samej natury rzeczy będą miały wpływ na traktowanie i rozwiązanie tych zagadnień, to przedewszystkim należy wskazać osobistość filozofującego. Wspólne jest wszystkim wskazanym zagadnieniom, że leżą one na samej granicy naszego poznania, tam, gdzie ścisłe metody już nam żadnej pomocy dostarczyć nie mogą; nie da się więc uniknąć— żeby osobistość badacza nie wpływała na przebieg myślenia, pomimo, że filozof może sobie z tego nie zdawać sprawy. „Równanie osobiste“ musi w filozofji mieć większe znaczenie, aniżeli w innych dziedzinach wiedzy. Historyczna, porównawcza metoda nabiera tu dla tego szczególnej wartości, że z jej pomocą wpływ pierwiastku osobistego najłatwiej daje się wykazać. Ten osobisty pierwiastek nie zawsze ma być pomijany; jego obecność często bywa warunkiem niezbędnym do

powstania zagadnienia. Powtóre, będzie też od tego zależało, jakie obserwacje zostaną przyjęte za podstawę. Mianowicie, nabiera tu wielkiego znaczenia dla nowoczesnej filozofji rozwój nauk przyrodniczych. Okaże się, że rozstrzygające zagadnienia filozofji nowoczesnej są właśnie wyznaczone przez sam ten fakt, że powstała nowoczesna wiedza przyrodnicza. Tu także zaliczyć należy szczególnie, o ile to dotyczy zagadnienia oceny wartości, stosunki historyczne i prądy umysłowe w innych dziedzinach. Nakoniec stawianie i rozwiązywanie zagadnień zależy od konsekwencji, z jaką uchwycone punkty wyjścia zostaną utrzymane i przeprowadzone.

Tak w charakterystyce, jak i w krytyce każdego zadania filozoficznego należy zawsze zwracać się do tych trzech punktów. Dwóm pierwszym z nich przypisuję w dalszym ciągu największą wagę. Niekonsekwencja bywa u wielkiego myśliciela często naturalnym następstwem tego, że gienjuszowi jego odsłoniło się jednocześnie kilka szeregów myślowych, ale nie był w stanie prześledzić ich tak daleko, aby móc odkryć ich sprzeczność wzajemną. A może to właśnie być rzeczą niezmiernej wagi, żeby te różne szeregi myśli zostały rozwinięte. Naturalnie byłoby najlepiej, gdyby głębokość myśli łączyła się z konsekwencją.

Próba postawienia lub rozwiązania zagadnienia może przedstawiać dwojaki interes. Naprzód można ją uważać jako symptom, jako historyczny objaw prądów umysłowych. Z tej strony uważana historja filozofji jest częścią ogólnej historji kultury. Powtóre, może ona być przedsiębrana ze względu na rzeczywistą, zupełną jasność, którą się przez nią osiąga. Tego rodzaju traktowanie jest więcej specjalnie filozoficzne i techniczne. Obie strony, z których zjawiska filozoficzne dadzą się rozważać, ze względu na rozmaitość zjawisk naturalnie, zostają też w nadzwyczaj różnym do siebie stosunku. Niekiedy interes historyczno-kulturalny może być nawet w odwrotnym stosunku do czysto filozoficznego.

Aby w krótkości wykazać, czym się różni moje przedstawienie filozofji nowoczesnej od poprzedzającego je w duńskiej literaturze, w dziele, wydanym przez Bröchnera przed laty dwudziestu, zaznaczam przedewszystkim, że szczególny nacisk kładę na branie w rachunek czynnika osobistego i stosunku do wiedzy doświadczalnej, jak również znaczenia historyczno - kulturalnego zjawisk filozoficznych. Dalej zwracam uwagę na dążność moją do dania pierwszeństwa stawianiu zagadnień przed ich rozwiązywaniem. Rozwiązania mogą umierać, gdy tymczasem same zagadnienia żyją zawsze, w przeciwnym razie filozofja nie miałaby tak długiego żywota, jaki przeżyła. Wreszcie samo z siebie wynika, że wznowione badanie źródeł, jak również krytyczna ocena bogatej literatury ostatnich lat dwudziestu, wiele zjawisk w nowym świetle postawiło. Oprócz tego wszystkiego cieszę się myślą, że przez tę książkę będę mógł prace Bröchnera na polu historji filozofji dalej prowadzić i mam nadzieję, że dzieło moje okaże się godnym tego, by je poświęcić pamięci tego szlachetnego badacza, którego podziw dla bohaterów myśli był tak głęboki, a jednocześnie tak rozumny.

KSIĘGA PIERWSZA.

FILOZOFJA ODRODZENIA.

1. Odrodzenie i wieki średnie.

Okres ten duchowego życia Europy, który się zowie czasami odrodzenia, bywa charakteryzowany częścią przez zerwanie z niewolniczym, bezładnym i ograniczonym poglądem wieków średnich na życie, częścią przez rozszerzenie widnokręgu na nowe dziedziny i przez uruchomienie świeżych sił duchowych. Przy każdym narodzeniu występują jednocześnie dwie czynności: zrywanie ze starym i powstawanie nowego życia. Ale jest to z pewnością jedyny fakt w ludzkim życiu duchowym, że obie te strony przejścia do nowej epoki występują tu na tak wielką skalę. W innych okresach przejściowych zwykle miewa przewagę albo krytyka i negacja, albo świeża i pozytywna bujność. Odrodzenie jest pod tym względem charakterystyczne, że tu przeważnie nowe życie sprowadza krytykę starego. Na tym polega jego zdrowie i siła. Ono położyło fundament pod nowy wolnomyślny pogląd na przyrodę i na życie ludzkie, chociaż samo zdołało zaledwie naszkicować go w szerokich zarysach, przy opracowaniu zaś jego w szczegółach pokazało się, że odrodzenie dostateczną ilość zagadnień dla myślenia i badania otrzymało od dawnych stuleci, które wszakże w swoich głównych rysach bardzo tylko nie wielkiej podległy zmianie. Wszelka próba orjentowania się z pomocą historji w tych wielkich teoretycznych i praktycz-

nych zagadnieniach wymaga z tego powodu sięgnięcia wzrokiem do tej epoki, posiadającej świeżość i siłę przełomu i obejmującej w przeczuwanym bogactwie często to, co więcej wyspecjalizowane badanie tylko jednostronnie pochwycić zdołało.

Zanim się zajmiemy przedstawieniem spekulacji filozoficznej odrodzenia w osobie najwybitniejszych myślicieli ówczesnych, musimy cofnąć się wzrokiem do wieków średnich, z któremi filozofja zerwać musiała.

Błędem byłoby uważać wieki średnie za epokę zupełnych ciemności. Nietylko rozwinęło się pod urzędowym panowaniem Kościoła lub poza obrębem jego wesołe, tchnące świeżością przyrody życie ludowe, które zostawiło pamiątki w nowowykwitłych literaturach narodowych, ale także i w samym świecie uczonych wielką trudność stanowi wyznaczenie ścisłej granicy pomiędzy wiekami średniemi, a epoką odrodzenia. Szczególnie w krajach romańskich, a przedewszystkim w Italji, związek ze starożytnością prawie nigdy nie był zupełnie zerwany. Racji uważania odrodzenia za odrębną epokę należy w tym szukać, że nadszedł czas, w którym poznanie przyrody i życia ludzkiego tak się wzbogaciło, że nie dało się już objąć szrankami wyobrażeń kościelnych. Ale i ten punkt rozwoju ściśle oznaczyć nie jest rzeczą łatwą. Trudność ta jednak bliżej nas nie obchodzi, chcemy tu bowiem ograniczyć się tylko na przedstawieniu filozofji, powstałej w końcu epoki odrodzenia, t. j. w ciągu XVI stulecia i dlatego możemy całkiem nie zwracać uwagi na zarodki i naleciałości, które same przez się przedstawiają więcej interesu dla historji literatury, aniżeli dla filozofji.

Nie biorąc nawet pod uwagę tych zarodków późniejszego rozwoju, których można się doszukać w życiu duchowym wieków średnich, a zatrzymując się tylko na średniowiecznym sposobie myślenia, w jego formie klasycznej, przekonamy się, że wieki średnie także wielce przyczyniły się do powiększenia dorobku życia duchowego

i że wcale nie były taką pustynią i światem ciemności za jakie często i dziś jeszcze bywają przedstawiane. One pogłębiły życie duchowe i siły jego w znacznym stopniu spotęgowały i wyćwiczyły, a w każdym razie wieki średnie nie ustępują żadnej innej epoce w energji, z jaką zużytkowały środki cywilizacyjne, któremi rozporządzały, a które z powodu stosunków dziejowych, wpływających na ich wytworzenie, bardzo były ograniczone. W późniejszych, więcej sprzyjających epokach, rozporządzających bogatszym materjałem, nie łatwo spotkać się z taką wielką siłą przy opracowywaniu i wewnętrznym przyswajaniu tego bogactwa, jaką wieki średnie zastosowały do swego ubogiego materjału. Niektóre poszczególne punkty, na których średniowieczna spekulacja szczególniejszą wyższość okazuje i działa przygotowująco, możemy tu przytoczyć.

Spekulacja średniowieczna była teologiczną. Teologja religji monoteistycznej wychodzi z tej podstawowej myśli, że istnieje jedna jedyna przyczyna wszech rzeczy. Nie biorąc pod uwagę olbrzymich trudności, jakie myśl ta nastręcza, ma ona wielki i pozytywny wpływ przez to, że przyzwyczaja oglądać całość poza różnicami i szczegółami i przygotowuje przypuszczenie prawidłowego związku wszech rzeczy. Jedności przyczyny musi odpowiadać jedność prawa. Średnie wieki przygotowały do tej myśli, która obcą jest człowiekowi niekulturalnemu, przytłoczonemu rozmaitością zjawisk i skłonnemu do politeizmu. Ona oznacza tym sposobem przygotowanie do światopoglądu, przez naukę określonego. Przecież dążeniem każdej nauki jest sprowadzenie zjawisk do jaknajmniejszej liczby zasad, chociaż i nauka także przyznać musi, że idea jedynego, najwyższego prawa jest nigdy niemożliwym do osiągnięcia ideałem.

W celu przeprowadzenia swoich idei w szczegółach, jak już zauważyliśmy, rosporządzały wieki średnie tylko bardzo ubogim materjałem. Tym większą więc była praca, którą w tym celu zużyły. Ubóstwo rzeczywistości musiało

być wyrównane przez bogactwo formalności. Spekulacja rozwinęła przenikliwość formalną, zręczność odróżniania odcieni i rozwijania argumentacji poprostu niezrównanej. Życzyćby można tej zręczności lepszego zastosowania, zręczność ta jednak była istotna i dla rozwoju duchowego miała ogromne znaczenie. Wytworzyła ona organy, które na urodzajniejszych niwach istotnie mogły dojść do owocnego działania. W dalszej przyszłości musiała ona prowadzić do probierczej krytyki tych założeń, które długo stały jako niewzruszone filary i których nie ośmielano się badać.

Największą zasługą wieków średnich jest głębokie wniknięcie we wnętrze świata duszy. Starożytność zatrzymywała się na harmonijnym stosunku pomiędzy stroną wewnętrzną, a zewnętrzną i okazywała dla wewnętrznego życia interes tylko w jego stosunku do życia zewnętrznego w przyrodzie i w państwie. W duchu wiary średniowiecznej wieczny los osobistości był warunkowany przez zdarzenia życia wewnętrznego. Była to kwestja życia i śmierci, czy wzrost duchowy rozwijał się w stopniu dostatecznym Nic dziwnego, że rozwinęło się subtelny i głęboki zmysł życia wewnętrznego. Zagłębianie się mistyków w samych sobie ma dla rozwoju zmysłu psychologicznego to samo znaczenie, co rozróżnianie i argumentowanie scholastyków dla rozwoju zmysłu logicznego. Wyjaśniło się, że świat duchowy jest również taką samą rzeczywistością, jak świat materjalny i że człowiek w tamtym ma swoją właściwą ojczyznę. Została utorowana droga do gruntowniejszego badania wielkich zagadnień, dotyczących ducha i materji, aniżeli to było w świecie starożytnym. Przedewszystkim, dla życia ludzkiego została zdobyta sfera doświadczalna, będąca w najściślejszym tego słowa znaczeniu jego własnością, do której żadne zewnętrzne potęgi nie mogły wtargnąć. Tym sposobem osiągnięto możliwość głębiej sięgającego wyzwolenia duchowego.

Ale właśnie to było wielkim nieszczęściem wieków średnich, że żaden z tych tak owocnych samych przez się

czynników, nie mógł swobodnie i płodnie na życie oddziaływać. W myśleniu średniowiecznym, jak w średniowiecznym budownictwie, widać parcie do czegoś wielkiego i nieskończonego, a jednocześnie dążność do włączenia wszystkich składników poglądu na świat, które posiadano, do wielkiej budowy myślowej, jako kamieni węgielnych i filarów. Najniżej: świat przyrody, jak go Arystoteles przedstawił; nad tym świat łaski, który wynurzył się dopiero z Chrystusem; najwyżej zaś widok na świat wiecznej chwały bożej. Ideałem było harmonijne stopniowanie: *natura*, *gratia* i *gloria*, w taki sposób, że wyższa sfera nie obalała niższej, lecz ją uzupełniała. Najdoskonalej wyraża się to dążenie u Tomasza z Akwinu (1227 — 1274) scholastyka szczytowego, jednego z największych systematyków, jacy kiedykolwiek żyli. On to natchnął Dantego, w roku 1323 był kanonizowany, zwano go w teologicznych szkołach wieków średnich: *doctor angelicus* i jeszcze dziś uchodzi za klasycznego myśliciela Kościoła rzymskiego, gdyż papież Leon XIII w roku 1879 zadekretował, że jego filozofja w katolickich zakładach naukowych powinna być uważana za fundament. Pomimo całej wspaniałości, która cechuje budowę doktryny, która do dziś dnia w oczach wielu ludzi obejmuje wszystkie pierwiastki bytu i na ich stosunek rzuca światło, przedstawia ona jednak w samym już założeniu braki, dające dużo do myślenia. Sztucznie tylko z tak różnych stron ściągnięte pierwiastki, zostały tu sklejone. Aby przyrodniczą wiedzę, zapożyczoną od Arystotelesa, pogodzić z nadprzyrodzonemi przypuszczeniami Kościoła, musiano ją częścią przeinaczyć, częścią w rozwinięciu jej wszystkich konsekwencji potknąć się o przeszkody. Filozofja Arystotelesa istotnie sprzyjała temu, żeby przedstawić byt cały, jako harmonijne stopniowanie. Podstawowe pojęcia, któremi posługiwał się Arystoteles, zostały wzięte ze zjawisk życia organicznego. Zapatrywał się on na przyrodę, jako na wielką sprawę rozwojową, w obrębie której wyższe stopnie miały się do niższych, jak forma

do materji, albo jak rzeczywistość do możliwości. Co na niższym szczeblu dopiero jest możliwe (in potentia), stanie się rzeczywistym (in actu) na stopniu wyższym. Arystoteles sam nie mógł przeprowadzić tego pełnego znaczenia poglądu. W jakim jednak kierunku prowadzi jego konsekwencja, to jest dostatecznie jasne. Jako jednakże myśliciel Kościoła musiał Tomasz z Akwinu dojść do zupełnego zerwania z tą konsekwencją, musiał odepchnąć monizm, do którego ona prowadziła, a na jego miejsce podstawić dualizm. W jego psychologji i etyce okazuje się to w sposób znamienny. Według psychologji Arystotelesa, dusza jest postacią ciała: co w ciele dane jest jako prosta możliwość, zjawia się w życiu duszy w pełni działalności i rzeczywistości. Tak ścisły stosunek pomiędzy duszą i ciałem sprzeciwia się jednak założeniom kościelnym i, jakkolwiek Tomasz w słowach zgadza się z Arystotelesem i duszę nazywa formą ciała, w rzeczywistości jednak traktuje duszę, jako zupełnie różną od ciała istotę i niema żadnego skrupułu w przypuszczaniu form bez materji—byleby tylko znaleźć miejsce dla aniołów! W etyce zjawia się ten sam dualizm. Bierze od Greków szereg przyrodzonych cnót podstawowych: mądrość, sprawiedliwość, męstwo i wstrzemięźliwość; gdy jednak u Greków one stanowiły jedyną cnotę, Tomasz dodaje, jako wyższą warstwę, trzy cnoty „teologiczne“: wiarę, nadzieję i miłość, które powstają tylko w sposób nadprzyrodzony. Rozwój jest przez to przerwany i Tomasz nawet nie zastanawia się nad tym, czy formy woli, nazwane cnotami teologicznemi, nie mogłyby doskonale zająć miejsca w szeregu cnót przyrodzonych, jako pewne szczególne postacie tamtych. Co się tyczy światopoglądu, jako całości, występuje tu idea naturalnego rozwoju w ostrym przeciwieństwie z dogmatem stworzenia i z przyznaniem cudownej interwencji. Dualizm ujawnia się przy bliższym rozejrzeniu się w kolejnych szczegółach coraz wyraźniej. Spekulacja jednak średniowieczna musiała być daleką od podobnego głęb-

szego wglądania w istotę rzeczy. Przedewszystkim musiała ona być w zgodzie z nauką Kościoła. Wszelkie myślenie i pojmowanie świata, niezależnie od teologji, było niedopuszczalne. I gdy raz utwierdzono się w przekonaniu, że filozofja Arystotelesa była szczególnie przydatna do reprezentowania wiedzy przyrodniczej w budowie doktryny scholastycznej, wszelkie odstępstwo od Arystotelesa, ale — zwracamy uwagę, — od Arystotelesa, jak go w wiekach średnich znano i pojmowano, poczytywano za herezję. Innemi słowy: umyślnie utrudniano badanie i myślenie w tym celu, aby wystawiony budynek nie uległ wstrząśnieniu. Filozofję Arystotelesa, która w swoim czasie stanowiła tak olbrzymi krok na drodze postępu, uznano stanowczo za niewzruszoną na wieczne czasy. Dla nauki o życiu organicznym i życiu duszy nie było to tak bardzo szkodliwe, gdyż właśnie w tych dziedzinach tkwiły właściwe zasługi Arystotelesa, jeszcze za jego życia. Przeszkodzono jednak rozwojowi ścisłej wiedzy przyrodniczej, którąby wyjaśniła, za pomocą jakich elementarnych procesów i zgodnie z jakiemi prawami ogólnemi dokonywa się przyjęty przez Arystotelesa rozwój form. Słabą stroną filozofji Arystotelesa było to, że uważała wzrost organiczny jako typ wszystkiego tego, co się dokonywa w przyrodzie. Mogła więc, co najwyżej, dać opis form i własności, ale nie mogła dać objaśnienia ich powstawania. Mechanistyczny więc pogląd na przyrodę, który dla nowoczesnej nauki o przyrodzie jest zarówno środkiem, jak i celem dążeń, z góry był wykluczony. Zagrodzono więc sobie drogę do postępu, nie mogąc jednocześnie z pomocą środków, któremi rozporządzano, pokonać trudności. Zasada powagi nie dopuszczała swobodniejszego i głębszego badania zagadnień i stawiała dualizm, jako rezultat trwały i niewzruszony. Zasada powagi jest przecież sama pewną postacią dualizmu, gdyż opiera się na nie dającej się nigdy pogodzić sprzeczności pomiędzy ludzkim poznaniem a celem, do którego się dąży. Myśl więc była skazana na

przeżuwanie ubogiego w treść materjału i na to, żeby ten materjał, za pomocą sztucznych rozróżnień i argumentacji tak przedstawiać, jak tego życzył sobie Kościół. Nic dziwnego, że dał się czuć silny głód treści obfitszej i że powstało wielkie ożywienie, wywołane napływającym ze wszystkich stron nowym bogactwem w wiekach odrodzenia!

Słabe te strony uwidoczniły się też na polu, które w wiekach średnich szczególnie zgłębiano. Zagłębianie się w samym sobie było bojaźliwie religijne. Nie pozwolono mu rozwinąć się w swobodne poznanie świata duchowego. Stale dogmatyk trzymał straż nad mistykiem, którego uderzenia fal życia wewnętrznego tak często wytrącały poza uczucie, uświęcone przez Kościół, jako prawdziwe i godziwe. Jak mało swobodnej gry mógł Kościół pozostawiać doświadczeniu zewnętrznemu, tak samo nie mógł on pozwolić doświadczeniu wewnętrznemu chadzać własnemi drogami. Widział on w tym niebezpieczeństwo, że człowiek przez zagłębianie się w swojej wewnętrznej istocie aż do bezpośredniego stosunku z tym, co najwyższą stanowi wartość, mógł stać się niezależnym od Kościoła. Przeczuwał, że samopoznanie tak dobrze, jak poznanie przyrody, groziło możliwością wyzwolenia duchowego i otwierało drogę do poglądu na świat zupełnie innego od teologicznego. I tu dualizm w ten sposób oddziaływał, że przeszkadzał uznaniu tak dobrze rzeczywistej prawidłowości w dziedzinie wewnętrznej, jak i przyrodzonego związku duchowości z cielesnością. Życie duszy nie dało się dobrze pojąć, zanim się nie rozwinął swobodniejszy i szerszy pogląd na przyrodę.

Otoż, znaczenie odrodzenia polega na tym, że ono oznacza epokę, w której szranki i jednostronność średniowiecznego poglądu na życie zostały rozbite przez nowe doświadczenia i nowe stanowiska. Pomimo całej różnorodności zjawisk, jaka musi nas uderzać w filozofji odrodzenia, wspólnym im jednak jest wielki zapał i ufność w przyrodzie, dążność do przeprowadzenia monistycznego

poglądu na byt i przekonanie, iż naturalne życie ludzkie podlega własnym prawom i jest prawowite. Odrodzenie zaczyna od ostatniego punktu, od stwierdzenia praw przyrodzonych człowieka i prowadzi później do rozwoju nowego pojmowania przyrody i do nowego sposobu jej badania.

A. ODKRYCIE CZŁOWIEKA.

2. *Humanizm.*

Nie było to dziełem przypadku, że właśnie Włochy stały się ojczyzną odrodzenia, a tym sposobem i kolebką myśli nowoczesnej. We Włoszech to najlepiej zachował się związek ze starożytnością i, gdy literaturę starożytności znowu wydobyto na światło dzienne, potrafili ją Włosi w sposób specjalnie samoistny przyswoić sobie, ponieważ była ona dziełem ich własnej starożytności, była mięsem z ich mięsa i kością z ich kości. I do literatury greckiej, która w XV stuleciu na nowo stała się przedmiotem ożywionych studjów, wzięli się Włosi z większym pod wielu względami zrozumieniem, aniżeli narody północne. Ten ogólny powrót do literatur starożytności, do studjowania starożytnych dziejów, poezji i filozofji, miał to wielkie znaczenie historyczno-kulturalne, że stało się oczywistym, iż poza obrębem Kościoła i chrześcijaństwa istniało ludzkie życie duchowe, które rządziło się własnemi prawami i posiadało własne dzieje. Świat duchowy rozszerzył się i stało się możliwym porównawcze badanie stosunków ludzkich. U wielu myślicieli odrodzenia spotykamy się już z porównawczą metodą, zastosowaną do zrozumienia rzeczy ludzkich. Oprócz tego, dzieła starożytności mogły służyć jako wzory kierownicze dla myśli, aż do chwili, gdy ta zaczęła sobie samoistniej poczynać. Wiele zalążków myśli, które właśnie

Biblioteka Nauk. Akad. Polit.

w starożytności zaczęły swój wzrost, aby następnie w wiekach średnich, czasach tak surowych dla swobodnego rozwoju ducha, ulec stłumieniu, teraz stały się znów zdolnemi do dalszego rozwoju. Po długim, głębokim śnie, myśl starała się znowu rozpocząć robotę od punktu, w którym się ona zatrzymała w końcu starożytności.

Że jednak jasne zrozumienie i samodzielne przyswojenie literatury starożytności stało się możliwe, zawdzięczamy to znowu dziejowym stosunkom Italji. Podział na liczne, drobne państwa, będące areną ciągłych wewnętrznych walk politycznych, w których nie brzydzono się żadnym ze środków, byleby posłużył do osiągnięcia i utrzymania władzy, doprowadził do rozprzężenia porządku społecznego wieków średnich. W tej epoce człowieka ceniono ze względu na jego związek z Kościołem i korporacją. Z człowiekiem, jako tworem przyrody, z jego czysto indywidualnym życiem uczuciowym, nie rachowano się i praw jego nie uznawano. Zato wszędzie w miastach walki polityczne rozwinęły w jednostkach dążność do zdobycia przewagi własnej osobistości swojej, dążność, która naturalnie tylko szczęśliwych władców doprowadzała do pozytywniejszych wyników. Z drugiej strony, panujące w krajach włoskich prawo siły zmuszało wiele jednostek do trzymania się zdala od życia publicznego; ponieważ jednak potrzeba wprowadzenia w grę indywidualności w każdym razie była już zbudzona, więc musiało to jednostki popchnąć na drogę możliwie szerokiego i swobodnego rozwoju osobistości w dziedzinie życia prywatnego i w kierunkach artystycznym i literackim. Jest to zasługą Burkhardta (w jego dziele o kulturze odrodzenia), że wykazał, jak dążność do indywidualizmu i potrzeba czysto osobistego rozwoju musiały powstać w wiekach XIV i XV, pod wpływem historycznych stosunków we Włoszech. Nietylko więc samo zewnętrzne odkrycie literatury i sztuki starożytności uwarunkowało włoskie odrodzenie. W takim bowiem razie byłoby ono ruchem czysto naukowym, przeważnie tylko

sprawą bierną. Przedewszystkim, praktyczne odkrycie natury ludzkiej odsłoniło dziedzinę—dla każdej jednostki dziedzinę najbliższą—która zawsze dostarczała obszernego pola i dobrej sposobności tak do robienia doświadczeń, jak i do przedsiębrania pracy rozwojowej. Co wieki średnie zaledwo możliwym uczyniły w postaci mistyki religijnej, to samo teraz mogło rozwijać się w dalszym ciągu, wolne od zapór i więzów. Życie indywidualne duszy zostało odczute, jako rzeczywistość i zaczęło budzić interes samo przez się, bez względu na to, z czym się wiązało. Było to odkrycie nie mniejszego znaczenia, jak odkrycie na ziemi nowej części świata i nowych światów we wszechświecie. Nasamprzód, naturalnie, u poetów (Dante, Petrarca) zbudził się w wielkim stylu interes do jaźni i zajęcie się życiem wewnętrznym.

Humanizm przeto oznacza nietylko kierunek literacki, jakąś szkołę filologów, ale także pewien kierunek życiowy, który charakteryzuje interes do wszystkiego co ludzkie, już to jako przedmiot badania, już to jako podstawa działania. Jest to kierunek, przedstawiający tak w literaturze, jak i w życiu, wiele rozmaitości. Kościół z początku był dla niego życzliwie usposobiony, a zainteresowanie się humanizmem panowało przez pewien czas nawet na tronie papieskim. Gdy Pius II kazał nawoływać do wyprawy krzyżowej, być może czynił to w istocie dla uratowania cywilizacji; według jego przekonania, Rzym był teraz, gdy upadł Konstantynopol, ostatnim schronieniem literatury, upadku zaś cesarskiej stolicy greckiej żałował więcej z humanistycznych, niż religijnych względów. W charakterze humanizmu tkwi jakaś cecha nieokreśloności. Oznacza on odkrycie człowieczeństwa; jak jednak to człowieczeństwo rozumieć i jak należy dążyć do jego rozwoju, pozostaje jeszcze zawieszone w niepewności. Przez pewien czas zdawało się, że pierwiastek ludzki i tradycyjny mogły zgodnie obok siebie kroczyć. Nowa treść jednak wkrótce rozsadziła stare formy.

Tu właśnie zamierzamy wykazać, jak u myślicieli owej epoki, na podstawie praktycznego zainteresowania się ludzkością, występuje szereg prób ujęcia i zrozumienia tego ruchu także teoretycznie. Oddamy tu pierwszeństwo próbom wyemancypowania psychologji i etyki z pod wpływu teologji.

3. *Piotr Pomponazzi i Mikołaj Machiavelli.*

Cała spekulacja wieków średnich spoczywała na fundamencie starożytnym, ponieważ opierała się na Arystotelesie, którego idee nagięto do wymagań dogmatów. W przeciwieństwie wszakże do tego „łacińskiego“ objaśniania Arystotelesa stali w części starzy greccy objaśniacze, którzy naukę jego bardziej naturalistycznie pojmowali, w części objaśniacze arabscy, a przedewszystkim Averrhoes, pojmujący ją w duchu panteistycznym. W pytaniu, jak dalece Arystoteles przyznawał nieśmiertelność duszy, trzy te grupy interpretatorów stanęły z sobą w przeciwieństwie. Według objaśniaczy greckich, których w wiekach średnich nie uwzględniano, przyjmował Arystoteles naturalny rozwój życia duszy od niższych szczebłów ku wyższym, tak, iż nawet najwyższy stopień nie był niezależny od warunków przyrodzonych. Według objaśnienia Averrhoesa, najwyższa forma myślenia możliwą jest tylko dlatego, że człowiek uczęstniczy w wiecznym rozumie, uczęstnictwo to jednak trwa tylko przez pewien przeciąg czasu i nie indywidualne dusze są nieśmiertelne, lecz tylko rozum powszechny, w którym one w swoich najwyższych czynnościach myślowych chwilowo biorą udział. Natomiast teologiczni zwolennicy Arystotelesa, z Tomaszem z Akwinu na czele, nieśmiertelność duszy uważali za twierdzenie, za którym przemawia władza duszy poznawania i pragnienie tego, co powszechne i wieczne.

Tę tak sporną kwestję rozwinął Piotr Pomponazzi w uwagi godnym, chociaż niewielkim traktacie (de

immertalitate animi 1516). Słusznie upatrywano w tej pracy wstęp do filozofji odrodzenia. Na miejsce to zasługuje ze względu na sposób, w jaki zagadnienie to rozważa. Właściwie bada ona tylko, jaki był w rzeczywistości pogląd Arystotelesa, pragnie wszakże jednocześnie rozwiązać zagadnienie zgodnie z rozumem naturalnym, niezależnie od jakiejkolwiek powagi. W zasadniczej dążności swojej rozprawa obstaje przy naturalnym związku życia duchowego i możliwości moralnej wędrówki życiowej na gruncie przyrody. Pomponazzi był znakomitym nauczycielem filozofji, z początku w Padwie, później w Bolonji. Jego osobiste stosunki mało są znane. Urodził się w r. 1462 w Mantui, umarł w 1525 w Bolonji. Był doskonałym polemistą i mówcą; poza tym pisma jego pod względem literackim niczym się nie wyróżniają.

W przeciwieństwie do Tomasza i do Averhoesa, przykłada Pomponazzi wielką wagę do wyłożonego przez Arystotelesa w jego fizyce prawidłowego i ciągłego rozwoju, niedopuszczającego żadnych skoków i żadnego udziału nowych zupełnie, przez poprzedni rozwój nieprzygotowanych zasad. Myśl tę dalej jeszcze przeprowadza od swojego mistrza Arystotelesa, który uczył, że najwyższa działalność rozumu (rozum czynny) nie daje się wywieść z rozwoju postępowego. Jak ten rozum należy pojmować, o tym Arystoteles nic nie powiedział i dlatego właśnie dał powód do sprzecznych poglądów. Że nawet najwyższe myślenie nie może być niezależne od warunków przyrodzonych, dowodzi tego Pomponazzi, powołując się na wyraźnie przez Arystotelesa wypowiedziane zdanie, że wszelkie myślenie [przypuszczać każe wyobrażenia, które poprzednio za pomocą postrzegania zmysłowego zostały zdobyte. Twierdzi on nadto, że Arystotelesa definicja duszy, jako formy ciała, albo jako doskonałej jej rzeczywistości, także nie upoważnia do przyjmowania samodzielnego istnienia duszy.

Czy jednak z tego rezultatu nie wynikają konsekwencje wątpliwe pod względem etycznym? Widoki bowiem

nagród i kar po śmierci dla człowieka, jako tworu przyrody, nie mogłyby wtedy grać roli pobudek? Pomponazzi utrzymuje, przeciwnie, że widoki te są pod względem etycznym wątpliwe, ponieważ przeszkadzają człowiekowi czynić dobrze dla samego dobra. Pełny rozwój natury ludzkiej na wszystkich polach powinien znajdować zadowolenie w samym sobie. Kiedy rozwój naukowy i artystyczny nie jest w równej mierze udziałem wszystkich, istnieje pewien rozwój, z którego nikt nie jest wyłączony, mianowicie: rozwój moralny. Ten zaś ma swój cel i wartość swoją w sobie samym. Nagrodą cnoty jest właśnie cnota, karą za występki jest właśnie występek. Czy więc człowiek jest śmiertelny, czy nie, to w każdym razie nie należy przeceniać śmierci i bez względu na to jak tam będzie po zgonie, nie powinno się zbaczać z drogi dobra. Poglądy te, objęte 14-tym rozdziałem książki, z jednej strony przypominają apologję Sokratesa, z drugiej wskazują naprzód na pojęcie moralności Spinozy i Kanta. Zapewne było wielu humanistów, którzy wystąpili z ideą moralności samoistnej; u Pomponazziego jednak nabiera ta idea osobliwego znaczenia, z powodu związku z specjalnie religijnym zagadnieniem.

Kwestja nieśmiertelności jest, według Pomponazziego, zagadnieniem nierozwiązalnym (problema neutrum); a można w jegoż duchu dodać, że i w tym znaczeniu jest zagadnieniem obojętnym, iż od jego rozwiązania nie zależą żadne prawdziwie etyczne wartości. Wobec tego rodzaju pytań idzie jednak o to, żeby rozstrzygnąć, jak daleko w rzeczy samej sięga poznanie nasze. Jak się zdaje, główny interes badań Pomponazziego tkwi w świetle, jakie one rzucają na naturę naszego poznania. Zagadnienie to dostarcza tylko okazji. On ściśle rozgranicza stanowisko filozofa od stanowiska prawodawcy. Zadaniem prawodawcy jest wynajdywanie pobudek, któreby mogły człowieka czynić uczciwym i dla tego mógłby on uważać za właściwe posługiwanie się wiarą w nieśmiertelność, jako pobudką umoralniającą; rzeczą filozofa jest

starać się jedynie o poznanie prawdy, nie dając się w błąd wprowadzić ani przez strach, ani przez nadzieję. Podobne przeciwieństwo, uczy Pomponazzi, spotyka się w każdej poszczególnej jednostce ludzkiej. Za pomocą rozumu stara się ona tylko z danych założeń wysnuwać właściwe wnioski; do jakich rezultatów rozum dojść musi, to już nie zależy od woli człowieka. Przez wolę swoją może człowiek mocno stać przy jakiejś wierze, której rozum jego nie jest w stanie uzasadnić. Pomponazzi więc robi różnicę między wiarą a wiedzą; ze względu tedy na ostateczne rozstrzygnięcie roztrząsanego przez siebie zagadnienia, może poddać się nauce Kościoła. Kiedy przed dwustu laty scholastyk Duns Szkot wyraził się, że może być coś prawdą dla filozofa, co nie jest prawdą dla teologa, pogląd Pomponazziego da się wyrazić w zdaniu, że może być coś prawdą dla teologa, co nie jest prawdą dla filozofa. Miejmy na uwadze, że on, jako filozof, ostatecznie doszedł do „problema neutrum“. Dla tego też niema powodu wątpić, że pogląd jego na stosunek wiary do wiedzy wypowiedziany był zupełnie poważnie, nie zaś ironja lub jako wybieg (1). Sprawia on wrażenie umysłu badawczego, całkiem serjo przystępującego do badań. Porównywa filozofa do Promoteusza, gdyż w jego usiłowaniach wykradzenia boskich tajemnic szarpią go wciąż myśli niepokojące. Być bardzo może, że rozum jego więcej był rozwinięty, aniżeli wola, która miała go wiązać z wiarą; niemniej przeto mogło mu bardzo chodzić o to, żeby wymaganiom obojga stało się zadość. Tylko brak w jego wywodach bliższego objaśnienia wzajemnej zależności pomiędzy wolą a wiarą. Ogranicza się tylko do wskazana woli, jako podstawy wiary, nie dając jednak dalszego wyjaśnienia, które wszakże byłoby wielce zajmujące.

Oprócz omówionego tu dzieła, pisał także Pomponazzi o czarach i starał się dać naturalne objaśnienie zdarzeń, które tłumaczono działaniem interwencji nadprzyrodzonej. Dzieło to jest interesujące, gdyż widać w nim

dążność do stwierdzenia zasady przyczyn przyrodzonych, jakkolwiek przyczyny, na które się powołuje według naszego pojmowania również należą do kategorji przesądów. Szczególnie wpływ gwiazd, na którym się opiera, jest czynnikiem który w owych czasach nie uchodził za nadprzyrodzony. W trzecim piśmie rozważa zagadnienie o wyrokach boskiej opatrzności i o woli człowieka. Z subtelnym dowcipem pokazuje występującą tu sprzeczność. Jako filozof, powołuje się na doświadczalnie ustalony fakt: na rzeczywistość woli człowieka; ale jej stosunek do boskiej działalności pozostawia jaka zagadnienie nierozwiązalne, przyczym i tu także posługuje się różnicą pomiędzy wiarą a wiedzą. To rozróżnienie jednak nie wiele mu pomogło. W Wenecji inkwizycja kazała dzieło jego „de immortalitate“ spalić, a gdyby nie miał w kardynale Bembo, przyjacielu papieża Leona V, potężnego obrońcy, spotkałby go prawdopodobnie los taki sam, jak jego książki.

Na pierwszy rzut oka może się wydać dziwnym, że obok Pomponazziego stawiamy Machaviellego. Florencki mąż stanu zdaje się nic niema wspólnego z scholastykiem bolońskim. A jednak wrogowie obu tych współczesnych sobie myślicieli, nie bez pewnej słuszności utrzymywali, że obaj oni z jednego drzewa byli wyciosani. Wspólną im była starożytna wiara w ludzką naturę, do której odrodzenia obaj się przyczynili każdy na swój sposób. Obaj też podlegali potężnemu wpływowi autorów starożytnych. Jak Pomponazzi starał się w dalszym ciągu uprawiać psychologję naturalistyczną i etykę Arystotelesa, tak Machiavelli w ważnych punktach podlega wpływowi greckiego historyka Polibjusza, który znowu powołuje się na pojmowanie przebiegu rozwojowego państw przez starożytnych myślicieli. Ale jego własne obserwacje zdarzeń swego czasu, w których Machiavelli sam brał czynny udział, wzbudziły w nim potrzebę zwrócenia się do starożytności. Mikołaj Machiavelli urodził się we Florencji, ze starej, poważanej i niegdyś wybitnej rodziny w roku

1469. Młodo wstąpił do służby, jako dyplomata republikańskiego rządu ojczystego miasta i jako jego poseł odwiedzał dwory papieża Juljusza II, Cezara Borgji, cesarza Maksymiljana i króla Ludwika XII. Przeto zyskał doskonałą sposobność robienia obserwacji nad ludźmi i wypadkami. Fatalnym dla rozwoju jego poglądów było to, że właśnie w tej epoce dziejów włoskich chytrość i intryga, podstęp i okrucieństwo były środkami, które stanowiły o powodzeniu politycznym. On sam robi uwagę w swojej Historji Florencji (we wstępie do 5-ej księgi), mówiąc o dziejach Włoch w XV stuleciu, że postępowaniu ówczesnych książąt włoskich nie można przyznać ani wielkości ani wielkoduszności, chociaż nie mniej przeto dzieje te dostarczają dość materjału do rozważania, zwłaszcza gdy się widzi, jak za pomocą lichej i nieumiejętnie używanej broni dają się trzymać na wodzy tak szlachetne narody. Machiavelli musiał na podstawie osobistych doświadczeń życiowych przyjść do tego przekonania, że mądrość i siła są jedynemi przymiotami, których mąż stanu niezbędnie potrzebuje. Sam on bynajmniej nie odznacza się zdolnościami wybitnego polityka. Wielkość jego tkwi w dziedzinie myśli, nie zaś w dziedzinie czynu. A jednak mocno był zmartwiony, gdy ujrzał się zmuszonym do porzucenia karjery praktycznej i chwycenia się pióra. Gdy Medyceusze obalili wolną konstytucję Florencji (1512), Machiavelli został usunięty z urzędu i podczas tego przymusowego życia prywatnego, które następnie pędził przez cały lat szereg, napisał swoje słynne dzieła. Gdyby był zdolny polityczne niepowodzenia swoje znosić z większą godnością, być może jego prace literackie byłyby utrzymane w wyższym nieco stylu. Wziął się on wówczas do opracowania tego mianowicie z dzieł swoich, które stało się najsławniejszym, traktatu o monarsze (Il principe), mając na celu zaskarbienie sobie łaskawych względów Medyceuszów. Wprawdzie cel ten w części osiągnął, ale nie da się zaprzeczyć, że rzuciło to cień na jego charakter, oraz, że mając na względzie zapewnienie

siły politycznej jednemu tylko rodowi, osiągnął to, że wogóle podkreślił indywidualną samowolę i bezwzględność bardziej, niżby to był prawdopodobnie uczynił w innych warunkach. Często z jego przedstawienia rzeczy możnaby wnioskować, że ostatecznie jest rzeczą obojętną, jaki cel władca pragnie osiągnąć, że Machiavelli uważał za swoje zadanie udzielenie wskazówek, przydatnych wobec wszelkich celów, któreby ktoś mógł sobie założyć. Jest to widoczne nietylko w „Monarsze“, ale również i w jego właściwie głównym dziele „Discorsi“, czyli rozprawach o pierwszych dziewięciu księgach Liwjusza Kto chce założyć rzeczpospolitą, powinien postępować tak a tak, monarchję — tak a tak, samowładztwo — tak a tak. A jednak nie ulega wątpliwości, że był cel, dla którego biło serce Machiavellego i który on, zarówno wobec dyplomatycznej gry intryg, jak przy opracowywaniu dzieł swoich, pieścił w najgłębszych kryjówkach swej duszy. Celem tym była jedność i wielkość Włoch. Nadto nie ulega i to wątpliwości, że zawsze czuł się republikaninem: widoczne to z rad, których udziela Medyceuszom w przedmiocie konstytucji florenckiej. Wreszcie przyświecały mu, jako ideały ludzkości. zdrowie, siła i mądrość; miały one wybujać wysoko po nad tą nędzą, którą czuł dokoła siebie i tym upośledzeniem, w które wtrąciło duszę ludzką panowanie Kościoła średniowiecznego. W tym właśnie punkcie zwracał się on sam ku starożytnym i domagał się, by ich naśladowano. Chociaż sam był poetą i z poetami obcował, chociaż w naturze jego tkwiła nieokiełznana żądza użycia, estetyczne wszakże odrodzenie nie wystarczało mu tak samo, jak i ewangielja użycia nie była dla niego najwyższym ideałem. Pragnął on odrodzenia siły i wielkości. „Gdy—powiada on we wstępie do I księgi *Discorsi*—zastanawiam się nad głębokim szacunkiem, który starożytność budzi w ludziach, że np. za kawałek posągu starożytnego płacą ogromne pieniądze, żeby go ciągle mieć przed oczyma, jako ozdobę swego domu i jako wzór dla artystów, gdy skądinąd widzę, że

podziwu godne czyny, których dokonywali, według świadectwa historji, w państwach starożytnych ich monarchowie, wodzowie, obywatele, prawodawcy i wszyscy ci, którzy przyczynili się do wielkości ojczyzny, budzą raczej podziw, niż naśladowanie, że raczej wręcz przeciwnie każdy jakby stara się unikać tego wszystkiego, co mogłoby te czyny przypominać, tak, iż dziś ani śladu starożytnej cnoty w nich nie pozostało, natenczas dziwi mnie to zarazem i smuci". W swoich najwyższych ideach jest on pokrewny temu wielkiemu duchowi, który wyziera z najcelniejszych dzieł Michała Anioła. Ale tragizm jego losu na tym właśnie polegał, że wielkie cele tak często zawodziły wobec środków różnorodnych. Tak dalece był on przejęty myślą, że na nic się nie zda żywienie choćby najwznioślejszego celu, gdy się nie rozporządza dość potężnemi dla osiągnięcia jego środkami, iż w końcu dla środków zapomniał o celu, albo zaniechał zbadać, czy środki, które podziwiał, będą w rzeczy samej trwale prowadziły do tych wielkich celów, które niewątpliwie były dla niego najwyższemi. Tak przejął się potęgą środków, że ostatecznie przypisywał wartość środkom samym przez się, niezależnie od celu, który je miał dopiero uświęcać. Jako prawdziwy przedstawiciel odrodzenia podziwia rozwój siły samej przez się, bez względu na kierunek, w którymby działała. Jakkolwiek nie jest bezwzględnym zwolennikiem czysto estetycznego odrodzenia, sam je wszakże wprowadza w takiej dziedzinie, gdzie właśnie o to idzie, by siła wciąż trzymana była na wodzy przez cel założony. Sprzeczność, która pod tym względem występuje w pracach jego, a przedewszystkim w „Monarsze", często stawała się powodem tego, że go oceniano w najwyższym stopniu niesprawiedliwie. Ta sama sprzeczność była losem jego życia, żeby nie powiedzieć, że była winą jego. Kiedu Medyceusze, po wzięciu Rzymu przez wojska cesarskie w r. 1527, znowu zostali wygnani, rodacy Machiavellego, przywróciwszy mu wolność, nie chcieli przyjąć usług jego, ponieważ uważali

go za zdrajcę. To zatruło ostatni rok jego życia. Jeden ze spółczesnych, wprawdzie nieprzychylny mu, powiedział: „Sądzę, że osobiste jego stosunki bolały go, gdyż w gruncie rzeczy kochał on wolność, nawet ponad zwykłą miarę. Bolało go to, że wdał się z papieżem Klemensem“. Machiavelli umarł w 1527 roku.

Stały podkład dzieł Machaviellego stanowi ustawiczne porównywanie moralności starożytnej z chrześcjańską. Zamierzył on w *Discorsi* „porównać zdarzenia w starożytności z nowoczesnemi“; ale nawet tam, gdzie wyraźnie nie porównywa, można wyczuć to porównanie w sposobie pojmowania i przedstawiania zdarzeń. Nie poprzestaje on na samym opowiadaniu i opisie, lecz usiłuje zarazem odkryć przyczyny tej różnicy pomiędzy starym a nowym, tego zaś nie może uczynić bez uwzględnienia tego wielkiego przeciwieństwa, które zachodzi pomiędzy starożytnym a średniowiecznym poglądem na życie. Dlatego też Machiavelli jest w wysokim stopniu uświadomionym i wybitnym przedstawicielem reakcji przeciwko kulturze średniowiecznej.

W wiekach średnich utrzymywano, że zadaniem państwa jest wspieranie człowieka w jego dążności do celu najwyższego, do zbawienia na tamtym świecie. Wprawdzie monarcha powinien był nie wprost, lecz tylko pośrednio służyć temu celowi, szczególnie o ile na nim ciążyła troska o utrzymanie pokoju. W tym kierunku zwraca się pogląd na państwo Tomasza z Akwinu, Wbrew temu, według Machiavellego, cel państwa narodowego tkwi w nim samym. Jego siła i zdrowie wewnętrzne, jego potęga i rozrost na zewnątrz, oto wszystko, o co chodzi. Nie ma on bynajmniej na myśli jakiegoś państwa idealnego, lecz chodzi mu o określone państwa, rzeczywiście istniejące. „Skoro zamierzyłem — powiada („Il principe“ rozdz. 15)—pisać o rzeczach, któreby mogły czytelnikom przynieść pożytek, zdaje mi się, że będzie lepiej trzymać się rzeczywistości, niż oddawać się jałowym spekulacjom. Jest wielu takich, którzy uroili

sobie nigdy niewidziane i nieznane rzeczypospolite i monarchje. Jaki cel jednak tych fantastycznych pomysłów? Tak wielka zachodzi różnica pomiędzy faktycznym trybem życia, a sposobem, jakby się żyć powinno, że wyłączne studjowanie życia idealnego może raczej przyczynić się do spaczenia życia, niż do utrzymania go na właściwej drodze. Kto chce zawsze i we wszystkim postępować jak człowiek sprawiedliwy, ten nieuniknienie musi zginąć pomiędzy tylu złemi. Dlatego też monarcha, który pragnie być potężnym, powinien się nauczyć nie zawsze być dobrym, lecz posługiwać się złym i dobrym, stosownie do potrzeby". Zgodnie z tym, w rozprawie o Liwjuszu, powiada: „Wszędzie, gdzie trzeba powziąć pewne postanowienie, od którego dobro kraju zależy, nie należy oglądać się na względy sprawiedliwości lub niesprawiedliwości, ludzkości lub okrucieństwa, czci lub hańby, lecz należy, stanąwszy po nad wszystkim innym, tego się chwycić, co może państwo i jego wolność uratować (*Discorsi* III, 41). Kto nie potrafi w ten sposób stanąć po za zwykłemi pojęciami moralnemi, ten powinien żyć jako człowiek prywatny, nie zaś stawać w szeregu panujących (I, 26).

Trudno zdać sobie sprawę z tego, czy Machiavelli tę sprawiedliwość i poczucie czci, które w pewnych przypadkach stają na przeszkodzie postępowaniu, wymaganemu przez względy polityczne, uważa za cnoty rzeczywiste, czy tylko za urojone. W niektórych miejscach (np. „*Il Principe*", rozdz. 8), mówi o przymiotach, które pozornie są cnotami, które wszakże mogłyby sprowadzić upadek monarchy. Nie zapuszcza się bliżej w narzucające się tu wielkie zagadnienie, jaki zachodzi stosunek pomiędzy moralnością człowieka prywatnego, a moralnością męża stanu. Czyżby tu zachodziło przeciwieństwo zasadnicze cnót dwojakiego rodzaju? Albo czy nie tkwi w tym nieporozumienie, gdy się nazywa cnotą jakiś przymiot, który staje na przeszkodzie do osiągnięcia pewnego dobra całej grupy ludzi, inaczej oceniających wartość?

Można tu zarzucić Machiavellemu dwuznaczność, którą dzieli z wieloma nowożytnemi deklamatorami przeciwko „moralności“. Zdawałoby się, że chce on zająć stanowisko poza przeciwieństwem zła i dobra, a jednak faktycznie chodzi mu tylko o nową ocenę wartości, a więc o nowe stosowanie pojęć dobra i zła. Przytym ta nowa ocena wartości, jak to już nadmieniliśmy, jest chwiejną u niego, gdyż stosunek siły do celu, któremu siła ma służyć, jest niejasny. Podziw estetyczny wobec bezwzględnego rozwinięcia siły tłumi myśl o celu, któryby tę siłę uświęcał. Jego nagana wymierzona jest przeciw ludziom, ponieważ nie okazywali oni energji ani w dobrym, ani w złym: nie obawiają się popełniać drobnych zbrodni, ale cofają się przed zbrodniami w wielkim stylu, których ogrom stłumiłby hańbę. W r. 1505, papież Juljusz II ośmielił się ze swojemi kardynałami, bez wojska, wkroczyć do Perugji, w celu strącenia Baglioniego, samowładcę tego miasta. Że Baglioni nie skorzystał ze sposobności, aby zuchwałego papieża schwytać i w ten sposób jednym zamachem uwolnić się od swego śmiertelnego wroga, aby wielkie bogactwa zdobyć i księciu Kościoła dać skuteczną na przyszłość naukę, stało się to z pewnością nie ze względów moralnych, gdyż Baglioni był człowiekiem, który nie czuł wstrętu do rozlewu krwi i bynajmniej nie wzdrygał się przed morderstwem bliskich krewnych. Należy stąd wysnuć wniosek, że ludzie w czynie zbrodniczym nie umieją zachować godności, jak również nie są zdolni być zupełnie dobremi, że raczej cofają się przed zbrodnią, gdy ta nosi piętno wielkości i szczytności“ (*Discorsi*, I, 27).

Więc Machiavelli uderza na małostkowość, bezbarwność i tchórzostwo; to jest właściwy przedmiot jego nagany względem spółczesnych, o czym też przekonywa jego „Historja Florencji“. Na pytanie, dla czego spółcześni odbiegli od wielkości świata starożytnego, znajduje on przyczynę w wychowaniu, którego skutkami są osłabienie i skarlenie; wychowanie zaś z kolei jest w związku

z religją. Starożytni umiłowali cześć, wielkoduszność, siłę cielesną i zdrowie, a starożytne religje oddają cześć boską śmiertelnikom, którzy położyli zasługi, jako wielcy wodzowie, bohaterowie lub prawodawcy. Ich obrzędy religijne były wspaniałe i często połączone z krwawemi ofiarami, które z konieczności musiały budzić w duszach dzikie instynkty. Tymczasem nasza religja przenosi najwyższy cel do innego świata, uczy zaś lekceważyć ambicje żywota doczesnego. Wynosi ona pokorę i samozaparcie się, stawia ciche, oddane kontemplacji życie wyżej, aniżeli życie praktyczne, zwrócone ku celom zewnętrznym. Gdy wymaga od nas siły, to raczej siły w znoszeniu cierpień, niż w działaniu. Ta moralność uczyniła ludzi słabemi i świat wydała w ręce zuchwałych gwałcicieli, którzy zrozumieli, że większość ludzi w nadziei, iż raj posiędą, wolą raczej znosić krzywdy, niż mścić się. (*Discorsi*, II, 2). Wprawdzie Machiavelli dodaje, że jest to fałszywe pojmowanie chrześcijaństwa, które zawdzięczamy tchórzostwu natury ludzkiej. Nie należy jednak sądzić, że chce on przez to cofnąć swoje porównanie moralności starożytnej z chrześcijańską; przecież aż nadto jest oczywiste, w którą stronę skłania się jego osobista sympatja. Dla niego religja jest w istocie rzeczy tylko środkiem w rękach prawodawcy. Potrzebna mu jest, jako podpora praw. Mędrzec przewiduje wiele rzeczy, których tłum nie przewiduje i w które wierzyć nie chce; wtedy to muszą wdać się bogowie i uświęcać prawa niezbędne. O tym świadczy historja Likurga i Solona, a Savonarola dla tego miał taki silny wpływ na swoich rodaków, że mniemano, słusznie czy niesłusznie, iż pozostaje w bezpośrednim stosunku z Bogiem. Religja jest silną podstawą, która właśnie potrzebna jest do utrzymania jedności i dobrych obyczajów ludu. Instytucje religijne Numy posłużyły w znacznej mierze do ugruntowania potęgi i wielkości państwa Rzymskiego. Jakoż każdy mądry monarcha powinien opiekować się religją narodową, nawet wówczas, gdy osobiście za błąd ją uważa. (*Discorsi*, I, 11—12).

Machiavelli nie ma poczucia, że religja jest siłą duchową, która się rozwija według własnych, ale nie dowolnych praw i którą dla tego polityka nie zawsze może się posługiwać i rozporządzać. Wogóle zanadto spuszcza się na chytre kalkulacje, dowolną interwencję i jednostajność stosunków, przeocza zaś, że to, co najwspanialszego w dziejach często spada jak potok, który nagle z niewidzialnych dotąd źródeł wytrysnął. W każdym razie sam zaznacza mnogość wielkich i nieprzewidzianych zdarzeń, które jego stulecie przeżyło i które mogłyby doprowadzić do wiary, że „Bóg i los“ kierowały wszystkim. Jednakże nie sądzi, żeby dla tego wola ludzka była zupełnie bezwładną. Wprawdzie zdarza się, że jakiemuś rwącemu potokowi na razie nic nie da się przeciwstawić; gdy jednak burza przejdzie, możemy wykopać kanały i pobudować tamy, dzięki czemu zniszczenie na drugi raz będzie o wiele mniej znaczne. Los tam tylko rozstrzyga, gdzie wcale nie przygotowano się do oporu („Il principe“, roz. 25). Ale Machiavelli zbyt zewnętrznie pojmuje tu stosunek dowolnego postępowania naszego do tego, co od woli nie zależy. Mężowi stanu, który stoi całkiem poza obrębem wielkich prądów duchowych, trudno jest na tyle je zrozumieć, aby mógł w właściwy sposób prowadzić kanały i tamy budować. Machiavelli przykłada wielką wagę do konieczności odradzania się od czasu do czasu, instytucji i ustaw, tak dobrze religijnych, jak politycznych, przez „sprowadzanie ich do zasad pierwotnych“. Wszak z biegiem czasu zjawiają się dodatki i zmiany, które mogą zamącić źródło ich siły istotnej. Wtedy wypada wrócić myślą do początku, uprzytomnić sobie ich rodowód. Powód do tego może być dany przez niepowodzenia zewnętrzne, jak naprz. wtedy, gdy Rzym zaczął się odradzać po wojnach z Gallami, albo przez pewne instytucje, jak rzymscy trybunowie i cenzorowie, albo przez znakomitych ludzi, których osobistości byłyby wzorami, jak wtedy, gdy święty Franciszek i święty Dominik znowu ludziom pierwotny wzór chrześcijański przed

oczami postawili i przez to Kościół od upadku wyratowali, który w przeciwnym razie był już blizki. (*Discorsi*, III, 1). Te rozmyślania Machiavellego należą do najgienjalniejszych. Wszakże wykazują one jednocześnie granice tej mądrości, którą miał według swego przekonania, ująć w system. Właśnie najważniejszym zdarzeniem za jego życia było takie odnowienie według pierwotnej zasady w dziedzinie religijnej, odnowienie to jednakże nie było prostym powtórzeniem. Reformacja wprowadziła rozwój duchowy na nowe drogi, a polityk, któryby chciał ją uważać wyłącznie tylko za środek, bez głębszego zrozumienia jej wartości, nie byłby w stanie na bieg rzeczy wywierać wpływu trwalszego. Nie rozumie on tego, że przez „odnowienie“ zupełnie świeże siły mogą się ujawnić Wogóle Machiavelli nie potrafił przenikliwym wzrokiem sięgnąć w działające w ukryciu przyczyny. Oprócz prawdziwej religijności i wiele innych stron życia uszło jego uwagi. Rozwoju interesów praktycznych, handlu i rzemiosł, mechaniki i ekonomji, sposobu, w jaki te interesy i nowe warstwy społeczne, które je reprezentowały, wzmogły się tak, że uzyskały przeważny wpływ na politykę nowej epoki, tego wszystkiego nie zdołał on dostrzec, gdyż mącił mu wzrok przeważnie formalny pogląd jego na pylitykę, jako na pewnego rodzaju grę intryg i na walkę o władzę. Jego polityka była zawieszona w powietrzu, ponieważ nie wiązała się z wielkiemi ideami, które wciąż wyzwalają siły twórcze. Jak tylu realistów, nie dotarł on do rzeczywistości, gdyż chciał ją pochwycić na powierzchni zdarzeń.

Nic w tym dziwnego, że Machiavelli w swoich usiłowaniach zrozumienia dziejów musiał zatrzymywać się na przyczynach, które mógł dostrzec lub które zdawało mu się, że dostrzega. Tak samo musiał się Pomponazzi w swojej krytyce przesądu zadowolić objaśnieniami astrologicznemi. Obaj mają zasługę uznania zasady przyczyn naturalnych. Oni to wytknęli drogę i umożliwili następcom swoim dalszy pochód na tej drodze. Co się

tyczy specjalnie Machiavellego, jest on nietylko założycielem polityki naukowej nowszych czasów, ale także założycielem etyki porównawczej. Pozostawił on po sobie szkic w wielkich zarysach; ale wykończenie jego w szczegółach, z ominięciem szkopułów, na które się on natknął, było sprawą czasów późniejszych.

Wkrótce po śmierci Pomponazziego i Machiavellego, nastał kres swobodnego życia we Włoszech. Kiedy Florencja po raz drugi utraciła wolność swoją (1530), nastał punkt zwrotny. Reakcja silnie naciskała, inkwizycję zaś zorganizowano na nowo, w celu przeciwdziałania ruchowi protestanckiemu. Wygnanie lub męczeństwo stało się wtedy udziałem tych Włochów, których poglądy religijne lub naukowe pociągały na nowe drogi. A jednak, jak to później zobaczymy, właśnie w tym okresie włoscy myśliciele rozwinęli nowy pogląd na świat i nową metodę naukową. Jakoż był to wielki przyczynek Włoch do rozwoju duchowego czasów nowożytnych. Naprzód śledzić będziemy pogląd na człowieka i wypadnie nam uwydatnić niektóre ważne zjawiska, które wskazują, jak podstawowe myśli odrodzenia oddziałały poza granicami Włoch.

---

4. Michał de Montaigne i Piotr Charron.

Być może u żadnego z myślicieli owych czasów nie występuje tak jasno tyle różnych cech odrodzenia, jak u Montaigne'a. Nasamprzód posiadał on wyraźny indywidualizm, który rozwinął się w XVI stuleciu we Francji, podobnie, jak w poprzedzających wiekach we Włoszech, wskutek politycznych walk i, co się tyczy Montaigne'a, także dzięki sporom religijnym, których naocznym był świadkiem. Oprócz tego, Francja XVI stulecia miała swój humanizm. Montaigne urodził się w r. 1533 w południowej Francji z szlacheckiej rodziny, otrzymał staranne i naukowe wychowanie, przedsiębrał podróże do Włoch, a póź-

niej żył głównie we własnym majątku, ciesząc się zupełną niezależnością, oddany swoim pracom, wystrzegając się wplątania w ówczesne rozruchy polityczne i religijne, którym się przyglądał jakby widowisku. Przyczyna powściągliwości jego tkwiła nietylko w tym, że przyglądanie się licznym stronnictwom i zmieniającym się poglądom usposobiło go do sceptycyzmu, lecz w tym przedewszystkim, że pragnął zachować własną indywidualność taką, jaką była. Ona to była najważniejszym przedmiotem jego studjów. Jego „Essais“ (dwie pierwsze księgi ukazały się w 1580, trzecia w 1588 r.) są w wysokim stopniu książką osobistą, tak co do treści, jak i co do formy. „Badam siebie — powiada (III, 13) — więcej, niż jakikolwiek inny przedmiot; oto moja metafizyka i fizyka moja“. Jakoż książka ta wyczerpująco informuje o jego interesach, zajęciach, przyzwyczajeniach i trybie życia. Pisze ją w formie swobodnej, bez systematycznego związku. Myślenie jest dla niego rodzajem gry lub sposobu przepędzenia czasu; folguje wolnemu biegowi myśli swoich i podaje je czytelnikom tak samo niepowiązane i nieuporządkowane, jak mu się nawijają. To też w przedmowie już oświadcza, że właściwie pisze tylko o sobie (je suis moy mesme la matière de mon livre) i gdyby obyczaj i zwyczaj na to pozwalały, chętnie byłby w tych szczegółowych informacjach o samym sobie posunął się jeszcze dalej. W trzeciej księdze „Essais“ idzie w tym kierunku dalej, niż w dwuch pierwszych, powołując się na większą swobodę, przysługującą wiekowi. To zajęcie się własną osobą, w którym się oddaje własnym myślom i we własnych buja się nastrojach, jest rysem nowoczesnym; dowodzi on, że jednostka wolną jest od tradycyjnych uprzedzeń i, bez względu na jakąkolwiek powagę, spokojnie oddaje się pociągom własnej natury i nią się powoduje.

Godnym także podziwu jest jego oczytanie, zwłaszcza w literaturze starożytnej. W pismach jego roi się od cytat, dla oświetlenia zaś ludzkich przekonań, uczuć

i popędów przytacza mnóstwo rysów charakterystycznych. Metodę porównawczą zastosował w szerszym jeszcze zakresie w dziedzinie ducha, niż Machiavelli i to nietylko, jak często przypuszczano, po to, żeby z różnorodności zaznaczanych charakterów, poglądów i kierunków sceptyczne wysnuwać konsekwencje. Zajmują go owszem odcienia indywidualne, a jednocześnie odczuwa radość humanisty wobec bogactwa materjału. Umysł jego pociąga wnikanie w nieprzejrzany świat zjawisk duchowych, nie zaś tylko możliwa różnica wewnętrzna lub zatarg pomiędzy niemi.

W każdym razie tak dobrze indywidualizm, jak i humanizm musiały go uczynić przeciwnikiem wszelkich prób dogmatycznego ujęcia i przeprowadzania jednej, jedynej doktryny. Uderza on zarówno na teologiczny, jak filozoficzny dogmatyzm (szczególnie II, 12). Gdybyśmy mieli na serjo brać wiarę w świat nadprzyrodzony, „gdyby promień Bóstwa w rzeczywistości nas dochodził“, życie nasze zupełnie inaczej by wyglądało. Wszystkie stosunki przekształciłyby się według świętych wymagań i wojny religijne z ich nieszlachetnemi namiętnościami nie byłyby w stanie nas rozdwajać. Trudno przypuścić, żeby mianowicie siły boskie nami kierowały; raczej wiara nasza zależy od zwyczaju i tradycji, o ile nie rozstrzygają tu namiętności. Należy wątpić, czy w wojnach religijnych sprawa boska byłaby w stanie wystawić chociażby jedną kompanję. Pomijając zaś rozstrzygające tu wpływy, oczywistym jest, że siła naszej wyobraźni nie jest w stanie pojąć czegoś, co się znajduje zupełnie poza granicami istoty naszej. Własne przymioty możemy sobie wystawiać jako spotęgowane lub uszczuplone, ale sięgnąć poza te przymioty zgoła nie możemy. Nadto, każda istota zajmuje się przedewszystkim sama sobą, sobie właściwą naturą. Z tego wynika, że wyobrażamy sobie bóstwo pod postacią ludzką i wierzymy, że wszystko w świecie zmierza ku dobru ludzkiemu. Czy jednak zwierzęta, ze stanowiska sobie właściwej natury, nie rozumowałyby tak

samo? Kto mniema, że wie coś o Bogu, ten nieuniknienie ściąga w dół Boga. Pomiędzy wszystkiemi mniemaniami ludzkiemi o religji to wydaje się najbliższym prawdy, które uznaje Boga za niepojętą potęgę, twórcę i orędownika wszystkiego, która jest samą dobrocią i doskonałością i łaskawie przyjmuje cześć sobie składaną przez ludzi, bez względu na to, jak ją pojmują i w jaki sposób tę cześć okazują.

Atoli odparcie twierdzeń prawowiernych nie daje jeszcze podstawy do chełpienia się rozumowi ludzkiemu. Człowiek jest najnędzniejszym, ale zarazem i najdumniejszym ze wszystkich stworzeń. Pycha jest jego chorobą wrodzoną. Poczytuje się on za wyniesionego wysoko ponad resztę stworzenia, a jednak odległość między nim a zwierzętami nie jest tak znów wielka, jak mniema. (Montaigne stara się wykazać to przez wyczerpujące wyliczenie rysów, które mają dowodzić rozsądku i uczuć u zwierząt). Niema on zgoła racji do wyróżniania się z tłumu istot. Jego władza poznawania jest bardzo licha. Zmysły są niepewne i wprowadzają w błąd. Nie możemy przekonać się, jak dalece prawdziwemi są ich świadectwa. Przedstawiają one świat tak tylko, jak na to pozwala ich natura i stan chwilowy. W postrzeganiu zmysłowym objawia się nie przedmiot zewnętrzny, lecz właśnie stan narządów zmysłowych: „les sens ne comprennent pas le subject estrangier, ains seulement leurs propres passions“. Aby móc zupełnie zaufać zmysłom, musielibyśmy posiadać przyrząd, któryby je mógł kontrolować; a dalej znów musielibyśmy posiadać środek do kontrolowania tego przyrządu i tak dalej, aż do nieskończoności. I rozum nie doprowadza nas także do jakiegoś ostatecznego rozstrzygnięcia kwestji: wszelka racja, przytaczana na poparcie pewnego mniemania, sama znów potrzebuje jakiejś racji uzasadniającej i tak możemy wciąż cofać się do nieskończoności. Dodajmy do tego, że zarówno my sami, jak i przedmioty nieustannie przeobrażają się i zmieniają; niemasz nic niezmiennego ani stałego. Bogactwo różnic

jest owszem tak wielkie, że próba sformułowania praw powszechnych lub typów jest beznadziejną. Żadne prawo nie jest w stanie wyczerpać różnorodności przypadków. Im ściślejszym bywa badanie, tym więcej wykrywa się odrębności. Gdy zaś próbujemy sprowadzić ukryte odrębności do jakiegoś stanowiska umysłowego, przekonywamy się, że zostają one w takiej między sobą sprzeczności wewnętrznej, iż porównywanie nie zdoła doprowadzić do żadnego wyniku. Również ustawiczne zmiany i wielkie różnice dają się stwierdzić w dziedzinie praw moralnych i obywatelskich. Niepodobna wskazać żadnego prawa naturalnego, któregoby przestrzegali wszyscy ludzie. Zwyczaje zmieniają się stosownie do czasu i miejsca. Bo i cóż to za dobro, które wczoraj cieszyło się uznaniem, ale nazajutrz już nie i które staje się zbrodnią po tamtej stronie rzeki? Czyż można prawdę tak odgraniczyć górami, że poza niemi staje się już kłamstwem. Ostatecznym tedy wyjściem jest zwątpienie? Ale i zwątpienia nie można uważać za coś stanowczo wartościowego; nie powinniśmy mówić, że nic nie wiemy. Ostatecznym wynikiem jest pytanie: *Albo ja wiem?*

Cały ten bieg myśli Montaigne'a często uważano za sceptycyzm, ponieważ upatrywano w nim ostatnie jego słowo. Tak oceniał go już Pascal. Tym sposobem jednak nie dociera się jeszcze do najgłębszego fundamentu w poglądzie Montaigne'a na życie, do punktu, około którego ostatecznie wszystko się u niego obraca i który pozwala mu naszkicować cały pogląd na świat w formie czysto filozoficznej. Ale ostatnim jego słowem nie jest nierozwikłana różnorodność zjawisk, nie jest sceptycyzm, ani również indywidualizm. Z poza wszystkich wynurza się u niego jakieś tło nieskończone: idea przyrody w całej wielkości i nieskończoności, z której rodzi się ogrom zjawisk, której siła w szczególny jakiś sposób rozgałęzia się na wszystkie poszczególne istoty indywidualne.

Montaigne nietylko pragnie obalić wydętą wiedzę; owszem, wysoko on ceni właśnie niewiedzę, ponieważ

daje ona przyrodzie swobodne pole działania i nie przeszkadza przez refleksję i sztukę „naszej wielkiej i potężnej matce przyrodzie kierować życiem naszym“. Przez wiedzę rozumie on nie surową i bezmyślną pustkę, lecz to przeświadczenie o braku wiedzy, które wynika z poznania granic naszej istoty. Tylko pukając do drzwi, moglibyśmy się przekonać, że są zamknięte, nie zaś biernie stojąc przed niemi. Tylko dla „dobrej głowy“ (une teste bien faiste), niewiedza jest dobrą i zdrową poduszką dla odpoczynku. Tak w rzeczach wielkich, jak i drobnych pojęcie przyrody ma wielkie znaczenie dla Montaigne'a. Gdy zachodzi np. mowa o chorobach, nie chce on wiedzieć o lekarzach, ci bowiem sfałszowali przyrodę i skrępowali jej właściwy rozwój. Jak każda inna istota, choroba każda ma swój określony czas rozwoju i koniec, a wszelkie wtrącanie się do jej przebiegu jest chybione. Powinno się pozwolić działać samej przyrodzie; ona lepiej zna się na rzeczy, niż my. Należy się pogodzić z przyrodzonym porządkiem rzeczy. Jak harmonja w wszechświecie, tak samo i życie nasze składa się z przeciwieństw, z rozmaitych tonów, które wszystkie razem składają się na wielką całość;—zarówno choroba i śmierć, jak zdrowie i życie. Gdy idzie o wychowanie, chodzi mu o to, że należy zostawić przyrodę samej sobie. Udzielanie wiadomości powinno być tylko środkiem do rozwijania uczucia i charakteru, a doświadczenie życiowe jest najlepszą szkołą panowania nad sobą.

Właściwie cofa on swój sceptycyzm od chwili, gdy natrafił na pojęcie przyrody. Jedyny sposób, powiada by się ustrzec mierzenia rzeczy fałszywą miarą, polega na tym, żebyśmy „matkę przyrodę w całym jej majestacie“ wciąż mieli przed oczyma: pokazuje nam ona na każdym kroku ustawiczną różnorodność, w której sami siebie i wszystko, co wielkim nazywamy, oglądamy jako punkt znikomy. To nie pozwoli nam zakreślać dowolnych i ciasnych granic. Stąd powstaje tolerancja. Jak to już widzieliśmy, ostatecznym wynikiem badań Montaigne'a

w kwestji religji jest pogląd, że różne narody pod tyluż rozmaitemi postaciami wielbią to samo nieznane bóstwo. Na tej właśnie podstawie opiera Montaigne swoją zachowawczość. Sprzykrzyło mi się już—powiada—wszystko, co nowe, pod jakąkolwiek postacią występuje. Nie dla tego, jakoby prawa obowiązujące zawsze były mądremi. Wartość praw polega nie na tym że są sprawiedliwe, lecz właśnie na tym, że są prawami: „c'est le fondement mystique de leur auctorité". Przyzwyczajenie jest władcą świata. Co sumienie przyzwyczaiło się szanować, to uważa za swój obowiązek i nie może bez cierpienia sprzeniewierzyć się temu. Wprawdzie mędrzec powinien wewnętrznie posiąść wolność duszy swojej, żeby bezstronnie sądzić o rzeczach, ale na zewnątrz powinien przestrzegać istniejących praw i zwyczajów. Łudzić się, że się je zdoła czymś lepszym zastąpić, to znaczy być dotkniętym głupią pychą. Jakkolwiek Montaigne wprost tego nie wypowiada, zdaje się wszakże, że tkwi to w biegu jego myśli, iż przyroda objawia się w tym, co stało się zwyczajem i obyczajem. Zatym zachowawczość jego należy zaliczyć na karb jego wiary w przyrodę, jakkolwiek, według własnego poglądu Montaigne'a, nowe powinnoby być tak samo przyrodzonym, jak i stare.

Pojęcie przyrody także uzasadnia pierwszy podkreślony w Montaigne'u rys, mianowicie: jego indywidualizm. Przy uważnym wsłuchywaniu się w sprawy wewnętrzne (s'il s'escoute) każdy—jak mniema—odnajdzie w sobie właściwy sobie rodzaj, jakiś naczelny rys znamienny (forme sienne, forme maistresse, forme universelle), który stawia opór działaniom zewnętrznym i nie dopuszcza obcych sobie wzruszeń. Ten charakter bywa niezmienny w najgłębszej kryjówce duszy. Mogę sobie pożądać innej „formy", a nawet tą, która mi jest właściwa, mogę się brzydzić i potępiać. Ale faktycznie próżno żałować tego, co tkwi na dnie natury mojej, bo żal może dotyczyć tego tylko, co możemy odmienić. Za pomocą tej formy panującej działa w nas przyroda, w każdym z nas w szcze-

gólny sposób; dla tago też o każdym należy sądzić według jego własnej miary. Tak więc Montaigne przyznaje naturze każdego osobnika jej własne prawo, tak samo, jak naturze wielkiej całości. Kiedy Kościół wymaga zupełnego odrodzenia, Montaigne utrzymuje, że zupełna przemiana jest niemożebna. Zaprzecza realności skruchy, jeżeli ta ma być taką przemianą. Skrucha w takim tylko razie bywa możebna, kiedy istnieje wewnętrzna podstawa, którą pełny i jasny obraz popełnionego czynu złego mógłby obrażać. Kiedy rozum temu i owemu przynosi ulgę w bólu i smutku, wytwarza on także ból zgryzoty, który jest najdotkliwszy, ponieważ powstaje we wnętrzu, tak jak gorąco lub zimno gorączki przenikliwsze bywa, niż zewnętrzne. W podobny sposób odczuwamy wewnętrzne zadowolenie, szlachetną dumę, gdy czynimy dobrze i mamy czyste sumienie. Nagrodę dobrych czynów budować na uznaniu innych ludzi, znaczyłoby budować na bardzo niepewnej podstawie, zwłaszcza w takich czasach—sądzi Montaigne — jak jego, w których uchodziło za niedobre świadectwo, gdy ktoś cieszył się ludzkim szacunkiem. Każdy powinien mieć w sobie wewnętrzny kamień probierczy (un patron au dedans), który byłby zdolny wydawać sąd o jego postępkach. Tylko sam możesz osądzić własne postępowanie. Inni nie tyle dostrzegają naturę twoją, ile twoją sztukę. Już osoby nam bliskie inaczej sądzą nasze postępki, jak obcy. Dzięki głębszemu wnikaniu w naturę naszą, być może odkryją oni, że pozornie świetne czyny nasze są tylko subtelnemi strugami wody, które z błotnistego gruntu srtzelają w górę wysoko. Z zewnętrznego zachowania się nie można wnioskować o tym, co się wewnątrz kryje („Essais“ III, 2).

Jak ów „patron au dedans“ powstaje i w jakim jest stosunku do „forme maistresse“, tego Montaigne nie określa bliżej. Przekazuje więc późniejszym myślicielom ważne zagadnienie. Tak samo jednak, jak niewiedzę i spokojne poddanie się przyrodzie ceni tylko pod tym warunkiem, że się ma dobrą głowę, tak również na polu

praktycznym, jak to oczywiście ze słów jego wypływa, nie może być jego przekonaniem, że należy poprostu we wszystkim zdać się na przyrodę. Indywidualna natura rozwija się tylko przy udziale rozwagi i woli we właściwą sobie formę i tylko przez rozwagę i pracę „forma panująca“ może uniknąć spaczenia. Montaigne zdaje sobie sprawę z tego, że sam nie jest bohaterem woli. Jeżeli mu właściwą jest jakaś cnota, zawdzięcza to, jak sądzi, raczej losowi szczęścia, niż woli własnej. Czuje się wdzięcznym, że należy do dobrego rodu (une race fameuse en proud'hommie) i że odebrał dobre wychowanie. Odczuwa wstręt wrodzony do większości przywar (szczególnie do okrucieństwa), nie może jednak zaręczyć, jakby tam z nim było, gdyby nie posiadał tak szczęśliwej natury, nie może znieść wewnętrznej w sobie rozterki. Wprawdzie w duszy jego rozum dąży do przewodzenia, często jednak miewa sporo do roboty, żeby się nie dać usunąć na bok przez popędy, które nie zawsze potrafi zmienić. A jednak był on przekonany, że najwyższa roskosz wiąże się z cnotą; walka może być jedynie stanem przejściowym. Niskie roskosze bywają tylko chwilowe i nietrwałe; łatwo sprowadzają po sobie wyrzuty. Zupełne zadowolenie równo oddalone od zmysłowego użycia, jak i od uciążliwej walki z nakazami rozumu, tam tylko daje się odnaleść, gdzie właśnie wrodzona natura duszy wypowiada się przez dobre uczynki. Rozwinięcie w sobie takiej natury, żeby zniknął wszelki powód do walk wewnętrznych, oto najwyższy ideał Montaigne'a. Wie on o tym dobrze, że sam należy do trzeciej kategorji, to jest, ani do tych, którzy mężnie walczą, ani do tych, ktorzy wznieśli się już ponad walkę, podziwia jednak „szczytność dusz bohaterskich“. Jego własna słabość nie czyni go ślepym na moc innych. Jakkolwiek sam czołga się przy ziemi, zdolny jest wszakże widzieć ich lot wysoki. Jakoż nie uważa tego za rzecz błahą, że zachował swoją moralną władzę sądzenia w wieku, gdy cnota wydaje się tylko jakimś „jargon du collège“ (I, 19, 36. II, 11—III, 13).

Sposób, w jaki Montaigne posługuje się pojęciem przyrody, nosi na sobie piętno starożytności. Pojęcie to jednak rozciąga on poza tę ograniczoną formę, jaką ono miało u myślicieli greckich. Przez tak ścisłe zespolenie z pojęciem indywidualtości rozszerza się ono do nieskończoności. Jeżeli Montaigne przedstawia przyrodę jako przeciwstawienie wszystkiego sztucznego, u ludzi dzieje się tak w części dla tego, że ludzie pewne poszczególne formy przyjmują za jedynie uprawnione i tym sposobem przeoczają pełnię przyrody; w części zaś dla tego, że obrażają pojedyńczą odrębną indywidualność, która takie same posiada prawo do rozwijania się „sur son propre modèle“, jak każda inna. Obie idee: nieskończoności i indywidualności miały otwartą przyszłość przed sobą. Sceptycyzm, wielki dar spostrzegawczy i uczoność humanistyczna Montaigne'a zapewniły mu swobodę ducha i dostarczyły materjału do podkreślenia doniosłości tych pojęć. Sceptycyzm jego, który właściwie jest afirmacją prawa do myślenia, popchnął go do wykroczenia poza sztuczne szranki, a jego bogate doświadczenie i uczoność nauczyły go, że można znaleść poza szrankami temi nowe formy indywidualne, w których wyraża się jedna i ta sama jedyna nieskończona przyroda.

Montaigne umarł w 1592 r. Myśliciel tego rodzaju właściwie nie mógł znaleść uczniów. Jego sposób myślenia był zbyt osobisty. Łączyły się w nim pierwiastki, które w takim samym zespoleniu nie mogły wystąpić u nikogo innego. Ten, którego przedewszystkim należy uważać za ucznia jego i systematyzora idei, przedstawia też tylko jedną, bądźcobądź nader ważną stronę jego poglądów. Znajomość z Montaigne'm naprowadziła Piotra Charrona na drogę myśli filozoficznych. Urodzony w roku 1541 w Paryżu, był nasamprzód adwokatem, później jednak wstąpił do stanu duchownego i został sławnym kaznodzieją. Ogłosił przeciwko protestantom i wolnomyślnym pisma w obronie religji katolickiej. Ale najgodniejsze uwagi myśli znajdują się w dziele, które ukazało się

w Bordeaux w roku 1600 (na trzy lata przed jego śmiercią), pod tytułem: „De la sagesse“. Jest to rozwinięta obrona tej głównej myśli, którą spotkaliśmy zarówno u Pomponazziego, jak u Machiavellego i u Montaigne'a, myśli o naturze ludzkiej, jako podstawie etyki i polityki. Przywiązuje on wielką wagę do niewiedzy, wynikającej z prawdziwego samopoznania. Natura ludzka okazuje się nam przy bliższym zbadaniu, tak w swojej nędzy, jak i w wielkości swojej. Rozum przyrodzony nie może być miarą wszystkich rzeczy; należy zatym pozostać przy starej nauce Kościoła, nie wdając się w nowe nauki. Tedy Charron, podobnie jak Montaigne, wyciąga ze zwątpienia, tylko jeszcze w silniejszym stopniu, konsekwencje zachowawcze. Godna wszakże uwagi, że zapuszcza się w kwestję stosunku religji do moralności, czego Montaigne bezpośrednio nie poruszał. Religja i moralność są z sobą w związku, nie należy ich jednak wikłać z sobą, ponieważ każda z nich ma swoją własną sprężynę (ressort). Przedewszystkim nie należy dobra czynić zależnym od religji, gdyż w takim razie byłoby ono czymś przypadkowym i powstania swego nie zawdzięczałoby „dobrej sprężynie przyrody“. Chcę, powiada Charron, żeby się było dobrym człowiekiem, nawet gdyby nie było raju ani piekła. Uczuwam wstręt, gdy ktoś powiada, że, gdyby nie był chrześcijaninem i nie obawiał się potępienia, zrobiłby to lub owo. Pragnę, żebyś był dobrym człowiekiem [dla tego, że przyroda i rozum chcą tego, że tego wymaga powszechny porządek rzeczy, którego rozum jest tylko częścią i jeszcze dla tego, że nie możesz działać przeciwko samemu sobie, przeciw istocie i celowi swojemu, bez względu na to, coby z tego miało wyniknąć. Dopiero, gdy to jest zapewnione, może sobie zkolei przyjść i religja. Ale odwrotny stosunek jest zgubny.

W ustach kapłana katolickiego godne jest uwagi tak rezolutne uznanie samodzielności etyki. Jest to zagadka psychologiczna, jakim sposobem Charron, który niedawno przedtym występował jako gorący kaznodzieja

katolicki, doszedł do takiego poglądu. W każdym razie świadczy to, że w owym czasie silna w tym kierunku objawiała się dążność.

---

5. Ludwik Vives.

Wielkie zajęcie się wszystkim, co ludzkie, tak znamienne dla epoki Odrodzenia, musiało, rozumie się, skłaniać do gorliwych badań nad zjawiskami psychicznemi. U wszystkich wymienionych dotąd myślicieli obserwacja psychologiczna i zajęcie się życiem psychicznym istotną grają rolę, chociaż badanie psychologiczne, jako specjalny kierunek, niezależny od dalej sięgających konsekwencji filozoficznych, bynajmniej nie było uprawiane. Ale w tymże czasie oddawano się także i czysto teoretycznym badaniom psychologicznym. Jeżeli zaś już mamy kogoś wymienić, jako przedstawiciela ówczesnej psychologji czystej, to jest nim niezawodnie Hiszpan, Ludwik Vives. Był to cichy uczony, zapalony humanista, przyjaciel i współpracownik Erazma Roterdamczyka, głównie jednak odznaczył się na polu psychologji i pedagogiki. Urodził się w 1492 r. w Walencji, studjował w Paryżu, później zaś mieszkał aż do śmierci (1540) w Brydze (Bruges). Jakiś czas był nauczycielem córki króla angielskiego Henryka VII, ale sprawa rozwodowa spowodowała zerwanie jego stosunku z dworem angielskim. Vives był surowych zasad katolikiem, ale jego tchnące spokojem, zdrowe i łagodne usposobienie skłoniło go do napisania wolnomyślnego listu do papieża Hadrjana VI (1522), w którym wyraził pragnienie, iżby sobór powszechny zapobiegł rozłamowi w kościele przez odróżnienie tego, czego wymaga pobożność i moralność, od tego, co możnaby pozostawić swobodnemu badaniu. I później bronił on tolerancji i swobodnego pojmowania chrześcijaństwa. Niezwykłe ma on znaczenie dla swojej epoki jako pedagog. Wiele przeprowadzonych później przez Jezuitów dobrych idei peda-

gogicznych podobno pochodzą od Vivesa, ktory miał się znać osobiście z Loyolą. Praca w zakresie krytyki filologicznej i zagadnień pedagogicznych doprowadziła go do metody naukowej wogóle, przyczym wymaga, iżby doświadczenie było podstawą wszelkiego poznania. W psychologji sam starał się zastosować to wymaganie, jakoż uchodzi za założyciela nowoczesnej psychologji doświadczalnej. Jak wszyscy mu spółcześni, opiera się na bogatym materjale, zapożyczonym od starożytnych, ale usiłuje go zasilić własnym doświadczeniem, jakoż dzieło jego: *De anima et vita* (Brügge 1538), zawiera dużo spostrzeżeń oryginalnych. Jego opisy poszczególnych zjawisk psychicznych, zwłaszcza zaś afektów, dziś jeszcze są pouczające, a jego książka wywarła ogromny wpływ na teorje psychologiczne w wiekach XVI i XVII (4).

Wyraźnie empiryczne stanowisko Vivesa widoczne jest szczególnie w tym ustępie pierwszej księgi „De anima“, który nosi tytuł: „Co to jest dusza?“ Zaznaczywszy trudności związane z odpowiedzią na to pytanie, gdyż łatwiej by nam było odpowiedzieć: czym dusza nie jest, aniżeli—czym jest, oświadcza, że właściwie wiadomość—*czym* jest dusza, nie ma znaczenia dla nas, że raczej chodzi o to, *jakim spasobem jest ona czynna*, zaś nakaz samopoznania dotyczy nie istoty, lecz funkcji duszy. Z wielką stanowczością twierdzi się tu, że bezpośrednio mamy do czynienia tylko ze zjawiskami psychicznemi i że psychologja doświadczalna może w zupełności obejść się bez wszelkiej czysto spekulacyjnej teorji o istocie duszy. Temu stanowisku Vives stale jest wierny w swoim czysto opisowym traktowaniu przedmiotu. Zapewne nie bez tego, że to i owo uważał za pewny wynik doświadczenia, co później nie zdołało ostać się wobec krytyki; ale Vives wiele się przyczynił do tego, że stanowisko psychologiczne dało się wyodrębnić od spekulacyjnego i teologicznego z jednej strony, od fizycznego z drugiej. Wyodrębnienia tego dokonał Descartes w sposób jasny i stanowczy. Zawdzięcza on Vivesovi więcej, niżby przy-

puszczać można na podstawie nielicznych miejsc, w których się nań powołuje.

Jak to już tytuł książki Vivesa zapowiada, pojęcia duszy i życia zostają tam w ścisłym do siebie stosunku. Duszę pojmuje on jako zasadę życia, a mianowicie wszelkiego życia organicznego, nie zaś tylko jako zasadę życia świadomego. Stara się on niższe formy życia rozważać jako podstawę wyższych. Jego psychologja jest psychologją fizjologiczną, która poczytuje sobie za zadanie opisywać zjawiska psychiczne, o ile to da się, także i ze strony fizjologicznej. Naturalnie stosuje fizjologję ówczesną. Kiedy władzę poznawania umiejscawia w mózgu, widzimy w nim badacza, który zdołał wyzwolić się z więzów szkoły arystotelesowskiej.

Byli jeszcze zwolennicy Arystotelesa, którzy utrzymywali, że nerwy wychodzą nie z mózgu, chociaż dowiedli tego już późniejsi anatomowie greccy, lecz z serca. Natomiast siła życia ma, według Vivesa, swoje siedlisko w sercu, które objawia pierwszy i ostatni znak życia i którego czynność skrępowana lub swobodna wyraża się w afektach. Zgodnie z nauką przekazaną przez stoików i Galena przyjmuje, że mózg jest wypełniony subtelnym powietrzem lub tchnieniem (spiritus tenuissimi ac pellucidi). Utrzymywano, że drgania jego zostają w związku ze sprawami psychicznemi; ale bliżej nie rozwodzi się Vives o tym. Również pomija pytanie, jaki stosunek zachodzi pomiędzy duszą czynną w mózgu i w sercu. Według jego pojmowania tylko właściwą ludzką duszę bezpośrednio Bóg stworzył; dusza roślinna i zwierzęca, a więc zasada życia organicznego i postrzegania zmysłowego, zostały wytworzone przez siłę materji. Dusza ludzka w myślach i dążeniach swoich nie zadawala się tym, co skończone i zmysłowe, lecz szuka sobie jakiegoś przedmiotu nieskończonego; stąd należy wnioskować o jej boskim początku, gdyż przyczyna musi odpowiadać skutkowi. W tym względzie Vives jest stanowczym spirytualistą, czego też należało oczekiwać wobec jego założeń

religijnych. I pod tym względem przekazuje on późniejszej spekulacji wielkie zagadnienia. Psychologja jego poprzestaje na zaznaczeniu rozmaitych zjawisk psychicznych. Dopiero późniejsze badania odkryły zasady mechaniki, dzięki którym stało się możebnym przechodzenie od jednego zjawiska do drugiego.

6. *Rozwój prawa naturalnego.*

Humanizm włoski nosił na sobie piętno arystokratyzmu duchowego. Wielkie jego znaczenie tkwiło w tym, że założył podstawy swobodnego życia duchowego. O to wszakże, jak się tam rzecz ma z życiem ludzkim w szerszych kołach, nie wiele się troszczył. Troskę o sprawy kościoła, państwa i życia społecznego pozostawił im samym; jego w istocie zajmowały zadania umysłowości i estetyczne. Nawet Machiavelli, pomimo wielkiego zajęcia się narodowością i polityką, nie stanowi właściwie pod tym względem wyjątku, uwagę bowiem jego najsilniej pociągają objawy potęgi władców; na głębiej ukryte siły i warunki życia społecznego wcale nie zwraca uwagi. Humanizm we Włoszech upadł wraz z upadkiem wolności politycznej; że jednak wolność polityczna upadła i że się nie rozwinęło narodowe życie państwowe, winien był temu humanizm, z powodu swego ciasnego pojmowania natury ludzkiej, z powodu obawy sięgnięcia głębiej i szerzej. To było również powodem, że nie dotknął on kwestji religijnej i zadowolił się usunięciem jej na stronę. Narody północne, u których Odrodzenie nie przybrało tak świetnych blasków, przeprowadziło wyzwolenie ducha głębiej ku wewnątrz i dalej nazewnątrz.

Była to wielka zasługa reformacji, że nie poprzestała na ominięciu kwestji religijnej, lecz bezpośrednio wzięła się do niej i w dziedzinie religijnej wygłosiła tę

samą zasadę indywidualności, którą humanizm wypowiedział był w innych dziedzinach. Reformacja jest zastosowaniem idei Odrodzenia do dziedziny religijnej. Nie należy jednak tak tego rozumieć, że Luter lub Zwingli nasamprzód ideę tę przyswoili sobie, a następnie ją zastosowali. Wielkość tych ludzi polega na tym właśnie, że we własnym doświadczeniu życiowym ideę tę na nowo odkrywają i nadają jej całkiem szczególną postać. Według nich osobiste doświadczenie bezpośrednie stanowi właściwą podstawę religji i, oparłszy się na tej podstawie, zwalczają średniowieczny kościół i teologję. Wewnętrzne siły człowieka wyzwolono z form sztucznych. Chrześcijaństwo oparło się tu znów — że użyjemy wyrażenia Machiavellego — na tej samej zasadzie, z której pierwotnie wynikło. Chociaż Luter nie zapuszczał się w krytyczne badanie chrześcijaństwa pierwotnego, jednakże umiał on pochwycić ważny punkt w poglądach najstarszej gminy chrześcijańskiej, gdyż wziął za podstawę paulińską naukę o odkupieniu przez wiarę. Dzięki osobistemu wewnętrznemu zlaniu się z Chrystusem, człowiek wznosi się po nad wszelkie stosunki zewnętrzne. Myśl tę rozwinął on szczególnie w piśmie: „O wolności człowieka-chrześcijanina“ (1520). Skoro w ten sposób jednostka ludzka w najbardziej wewnętrznym stosunku swoim, na którym się jej los wieczny opierać powinien, wyzwoliła się z pod wszelkiej powagi zewnętrznej, musiało stać się oczywistym, że można i w innych dziedzinach dokonać takiegoż wyzwolenia. To też nie da się zaprzeczyć, że reformacja Lutra pod wielu względami oddziałała podniecająco. W walce swojej z kościołem musiał Luter stać się rzecznikiem natury ludzkiej. Kościołowi przeciwstawia on samodzielność rodziny i państwa i, w naturalnym związku ze swoją doktryną odkupienia przez samą wiarę, podnosi głównie znaczenie dążności i działalności życiowej pojedyńczej jednostki, w przeciwieństwie do katolicyzmu, który wobec askezy nie docenia interesów życiowych jednostki. Pozytywnego wszakże stosunku do przy-

rodzonych interesów ludzkich nie zdołał Luter uzasadnić. Względem nauki zajął on — zwłaszcza w latach młodszych — wskutek swojej zasady wiary, stanowisko niedowierzające, co zaś do życia państwowego, przytrzymywał się stanowczo zasady biernego posłuszeństwa. W piśmie „O wolności człowieka-chrześcijanina“ podzielił swoje wywody na dwie części: nasamprzód zaznacza swobodę wewnętrzną, która jest udziałem chrześcijanina, następnie zaś przenosi pełny rozwój tej swobody w świat zagrobowy i twierdzi, że chrześcijanin, o ile chodzi o zewnętrzną naturę człowieka, jest poprostu „służebnym parobkiem i poddanym każdego“. W tym dualizmie wewnętrznej i zewnętrznej natury człowieka tkwiła przyczyna, dlaczego luteranizm nie pozyskał tego znaczenia w duchowym i politycznym rozwoju, jakie skądinąd mógłby osiągnąć wobec wielkiej i potężnej indywidualności swego założyciela. Natura religijna i ludzka znalazły się obok siebie, jak niedziela i dzień powszedni, bez istotnego związkn wewnętrznego. I tak samo rzecz miała się ze stosunkiem wiary do nauki. Luter powołał się w Wormacji na biblję i na jasne, oczywiste dowody. Ale stosunek wzajemny dwuch tych zasad nie został należycie wyjaśniony (5), jeżeli pominiemy, że niektórzy próbowali nazywać jednością to, że niebawem w teologji luterańskiej rozwinęła się scholastyka, nie tak wspaniała, jak średniowieczna, a bardziej od tamtej małoduszna.

U boku Lutra stał człowiek, który z cichym zapałem usiłował powiązać idee reformacji z ideami odrodzenia. Filip Melantchton, „nauczyciel Niemiec“, przedstawia w przeciwieństwie do Lutra bardziej rozumową stronę protestantyzmu. Był on nietylko teologiem, lecz także filologiem i filozofem; jeżeli zaś z trudnością godził się z tym, że Luter i luteranie surowo potępiali człowieka nieodrodzonego, działo się tak nietylko dlatego, że sprzeciwiało się to wogóle jego pobłażliwemu pojmowaniu natury ludzkiej, lecz przedewszystkim dlatego, że się to nie zgadzało z jego ukochanemi klasykami. W uniwer-

sytecie w Wittenbergu wykładał Melanchton nietylko teologję, lecz także przyrodoznawstwo i nauki filozoficzne, jak psychologję, logikę (djalektykę) i etykę. Celują te wykłady wytworną swadą i gruntowną znajomością literatury starożytnej. Największe budzi zajęcie etyka jego. W nauce o przyrodzie polemizuje (jak to później zobaczymy) z nową teorją Kopernika; jako znów psycholog nie może stanąć obok Vivesa, którego dzieło wyszło mniej-więcej za jego czasów. Wielkie znaczenie dla jego etyki posiada jego doktryna *światła naturalnego*, na którą szczególny wpływ miał wykład filozofji stoickiej przez Cycerona, która wszakże opierała się jednocześnie na słowach apostoła Pawła o prawie jakby zapisanym w sercu człowieka. U podstawy wszelkiego wnioskowania, wyliczania i rachowania, wszelkiego zakładania pierwszych zasad nauk i wszelkiej oceny moralnej, leżą pewne przez bóstwo wszczepione i wszystkim ludziom wrodzone idee (noticiae nobiscum nascentes, divinitus sparsae in mentibus nostris); nie jest to więc traf jakiś, że poznanie naukowe i moralna ocena nigdy w rodzaju ludzkim nie wygasały. Doktrynę tę rozwija Melanchton w części w „Liber de anima“, w części zaś w Erotemata dialectices). Ale światło przyrodzone zamroczył grzech pierworodny, stąd to wyniknęła potrzeba obwieszczenia na górze Synaju jego istotnej treści moralnej w dziesięciu przykazaniach. Że dziesięcioro przykazań i przyrodzone prawo moralne głoszą to samo, było to przekonanie, które podzielali wszyscy reformatorowie. Znajdujemy je tak u Lutra, jak i Kalwina i sięga ono wstecz aż do wczesnego średniowiecza. Ta wznowiona przez Melanchtona doktryna stwierdzała, że drogą jasnych racji można przyjść do tego samego wyniku, który wyraża objawienie w starym testamencie. Jakkolwiek więc Melanchton naturalnemu prawu, które u niego oznacza tak dobrze prawo moralne, jak i najwyższą zasadę wszystkich stosunków prawnych, daje w ten sposób samodzielne, naturalne i racjonalne uzasadnienie, jednak z teolo-

gicznych jego założeń wynikało, że możliwe na tej podstawie postępowanie byłoby dziedziną tylko zewnętrznego życia obywatelskiego, ale nie byłoby w związku z wewnętrznemi poruszeniami duszy. Filozofję moralności określa Melanchton jako „poznanie przepisów dotyczących wszystkich postępków moralnych (honestis actionibus), które, jak to dla rozumu oczywiste, zgadzają się z naturą ludzką i są konieczne w życiu obywatelskim, tak, iż o ile to możliwe, poszukuje się początku tych nakazów na drodze naukowej“. Zatym najgłębsze objawy życia psychicznego według pojmowania reformatora nie „są zgodne z naturą ludzką“, lecz dopiero mają powstawać przez wpływ nadprzyrodzony. W istocie sądzi on (Philosophiae moralis epitome), że filozofja może nauczyć, iż istnieje jeden tylko Bóg, że należy go wielbić i że wola boska ustanawia wielką różnicę pomiędzy dobrem a złem. Trzy pierwsze przykazania należą do filozofji moralności, jak również i siedm ostatnich. Ale właściwy wewnętrzny stosunek, „w którym mielibyśmy bezpośrednio do czynienia z Bogiem“ leży poza obrębem filozofji. Tu się okazuje, że opacznym jest utożsamianie treści dekalogu z treścią prawa przyrodzonego. Trudno bowiem przypuścić, żeby Melanchton nie przyznawał religijności starego testamentu znaczenia bezpośredniego i ścisłego stosunku do Boga. Z drugiej zaś strony to utożsamienie świadczyło o przesądzie teologicznym, jakoby najgłębsza istota natury ludzkiej dawała się pojąć tylko w postaci religijnej. Idea humanizmu u Melanchtona miała znaczenie tylko idei czystej obywatelskości. Odnajdujemy tu, nawet u tego humanisty, przeciwieństwo pomiędzy tym, co wewnętrzne a zewnętrzne. W każdym razie przyznanie, że mianowicie życie ludzkie w swoich zewnętrznych stosunkach może być uporządkowane według praw dających się racjonalnie uzasadnić, było faktem ogromnego znaczenia. Wobec tego życie obywatelskie, całe nawet życie państwowe mogło się rozwijać samoistnie, według własnych, czysto ludzkich zasad.

Szkoła Melanchtona rozwinęła tę samoistność jeszcze bardziej stanowczo od samego mistrza. Duński teolog Niels Hemmingsen, zwany „nauczycielem Danji“, jak Melanchton, którego wykładów słuchał, nosi nazwę „nauczyciela Niemiec“, domagał się w piśmie swoim „De lege naturae apodictica methodus“ (1562) ściśle naukowego rozwoju prawa naturalnego. Jak sam w końcu rozprawy powiada, trzyma się umyślnie zdala od wszelkich rozstrząsań teologicznych, żeby można było zdać sobie sprawę „jak daleko może dotrzeć sam rozum, bez pomocy słów proroków i apostołów“. Na drodze badań chce dojść do jasnego i wyraźnego poznania istoty prawa. Prawdziwym prawem jest tylko takie, które opiera się nie na samej powadze monarchy i zwierzchności, lecz które ma swoją własną „silną i konieczną podstawę“; podstawy tej nigdzie indziej odnaleść nie można, tylko w samej naturze i celu prawa. W naturze człowieka dane są zarodki moralności i sprawiedliwości, a prócz tego władza sądzenia, pozwalająca odróżniać to, co sprawiedliwe, od tego, co niesprawiedliwe. Temi środkami należy się posługiwać, jeżeli się żąda prawa w prawdziwym tego słowa znaczeniu. Hemmingsen zaznacza, że w istocie człowieka znajdują się pierwiastki zmysłowe i rozumowe, oraz że popęd zwierzęcy, przez zmysłowe postrzeganie zbudzony, powinien być posłuszny rozumowi, który zawiera w sobie prawdziwe ludzkie prawo naturalne (lex naturae seu recta ratio). Celem życia ludzkiego jest poznanie prawdy i praktykowanie dobra. Po nad życiem rodzinnym i państwowym wznosi się życie duchowe (vita spiritualis jako przeciwstawienie do vita oeconomica i politica), polegające na oddawaniu czci Bogu i w tym mieści się cel najwyższy. Na tym punkcie siły przyrodzone już nie wystarczają, gdyż właściwego sposobu wielbienia Boga nikt poznać nie może bez objawienia boskiego. Dla poznania wszakże właściwego prawa naturalnego objawienie nie jest konieczne. W każdym razie Hemmingsen, tak samo jak Melanchton, uważa dziesięcioro przykazań jako krót-

kie streszczenie prawa naturalnego (epitome legis naturae); ale dopiero po wysnuciu prawa naturalnego bada jego zgodność z dziesięciorgiem przykazań. Otóż dokonano tu postępu, polegającego na tym, że etyka i nauka o prawie (prawo naturalne obejmuje jedno i drugie) stały się niezależnemi od teologji, że się nie opierają na powadze nadprzyrodzonej.

Odtąd jednak ruch w luterańskwie zaczyna kuleć. Wprawdzie pojedyńczy prawoznawcy, jak Oldendorp i Winkler, zgadzali się na myśli już rozwinięte, ale tylko kraje reformowane przedstawiały sprzyjające wewnętrzne i zewnętrzne warunki dla dalszego postępu w sprawie wyzwolenia etyki i nauki o prawie. U Zwingli i Kalwina nie widzimy tego bojaźliwego rozróżnienia pomiędzy wolnością indywidualną wewnętrzną a skrępowaniem jednostki z zewnątrz pod każdym względem. Odrzucają oni zasadę powagi w stopniu znacznie wyższym, niż luteranizm. Wyzwolony przez wybór łaski, poczuwa się do prawa stanowienia o samym sobie we wszystkich sprawach duchownych i doczesnych Zwingli, ta szczera, silna natura, w której łączył się religijny zapał reformatora z konsekwencją myśliciela, z zamiłowaniem humanisty do starożytności, z odczuciem potrzeby wolności politycznej republikanina, przemawiał za samorządem zarówno w życiu obywatelskim jak i w dziedzinie kościelnej. Kalwin zaś prowadził jego dzieło dalej, co prawda z mniejszym już talentem i w szczuplejszym zakresie. Ich to myśli legły u podstawy wielkich walk w XVI i XVII wiekach we Francji, w Holandji i w Anglji, walk, którym nowsze czasy zawdzięczają swoją wolność obywatelską, religijną i naukową. Państwo nowożytne i nauka z tych walk wyrosły. Czego nie zdołały osiągnąć ani włoski humanizm z powodu pewnej zniewieściałości i arystokratyczności ducha, ani luteranizm wobec lękliwej chwiejności swojej pomiędzy dążeniem do wolności wewnętrznej a ideą posłuszeństwa nazewnątrz, tego dokonali uczniowie reformatorów szwajcarskich za pomocą broni

ducha i ramienia.. Wprawdzie i tu musiano staczać ciężkie walki, żeby rozsadzić szranki wyznaniowe, w których kościół reformowany, tak samo jak inne kościoły, usiłował utrzymać ruch umysłowy. Miało to jednak wielkie znaczenie, że kościół ten bezstronniej zapatrywał się na stosunek życia wewnętrznego do zewnętrznego i nie uznawał ostrego przeciwieństwa pomiędzy najbardziej wewnętrznym życiem indywidualnym a wszelkiemi interesami ludzkiemi. Dzięki temu właśnie kraje reformowane stały się drugą ojczyzną filozofji nowożytnej, kiedy Włochy, pierwsza jej ojczyzna, uległy jarzmu gwałtownej reakcji. Tak to nowożytne prawo naturalne, stanowiące aż do naszych czasów podstawę wszelkich politycznych i społecznych dążeń do reform, znalazło w tych krajach swoje źródło odżywcze.

Wojny religijne w Niderlandach i we Francji, wraz z wywołaną przez nie literaturą publicystyczną, miały ogromne znaczenie dla rozwoju idei wolności ludu i samodzielności państwa wobec kościoła. Walka o uznanie wolności religijnej zostawała w ścisłym związku z walką o nietykalność wolności obywatelskiej. Z wielką energją obstawano przy prawie poddanych do oporu przez swoich prawnych przedstawicieli, a w ostateczności do zdetronizowania panującego, któryby nie szanował prawa narodu. A jako uzasadnienie powoływano się na tezę, że wszelka władza rządząca wypływa z przekazania pod warunkiem, że rządzący wypełni określone obowiązki. Obwieszczano tedy zasadę ludowładztwa i ideę pierwotnej ugody pomiędzy ludem a rządem uznawano za podstawę wszelkich badań prawno-państwowych. Teorją ugody już w wiekach średnich, za czasów zatargu kościoła z państwem, posługiwano się jako bronią przeciwko uroszczeniom kościoła do zwierzchnictwa. Działała tu pamięć o początku cesarstwa Rzymskiego, które powstało z rzymskiej demokracji, wraz z konsekwencjami, wysnuwanemi z wyobrażenia rajskiego stanu naturalnego, któremu obce są stosunki prawne i państwowe. Teraz naród posługiwał się

tą teorją przeciw monarchom, gdy tymczasem w wiekach średnich stosowali ją monarchowie w walce z kościołem. Szereg publicystów protestanckich, a przedewszystkim Hubert Languet i Franciszek Hotman obrali ją za punkt wyjścia w swoich pismach agitacyjnych. Ale przyjęła ją również i strona katolicka. Mianowicie tam, gdzie panowanie książąt było oziębłe lub kacerskie, szukano zadośćuczynienia w odwoływaniu się do prawa ludu, które wywodzono z ugody pierwotnej. W tym duchu wypowiedział się cały szereg pisarzów jezuickich, niekiedy ludzi bardzo bystrego umysłu i wielkiej energji. Kościół więc miał trwać jako jedyne z góry ustawione społeczeństwo, gdy tymczasem państwo od dołu wiedzie swój rodowód.

Wojny religijne, tak fizyczne jak literackie, musiały, rzecz prosta, skłonić patrjotów dbałych o dobro państwa, zagrożonego przez walki wyznaniowe, do bacznego zastanawiania się nad warunkami życia państwowego niezależnemi od spornych stanowisk religijnych. We Francji powstało, jako przeciwstawienie Hugonotów i Ligi, stronnictwo „Polityków“, którego ustawa w piśmiennictwie znalazła swój wyraz w dziele Bodina „La république“, wydanym w 1577 r. Niepospolity ten człowiek, którego przesądność przypomina najgłębsze mroki średniowiecza, gdy tymczasem jego polityczne i historyczne poglądy wybiegają daleko poza widnokrąg jego epoki, był uczonym prawnikiem francuskim, cieszącym się przez jakiś czas względami Henryka III, chociaż je później utracił, gdyż wystąpił w obronie praw stanów i ludu przeciw królowi. Na pewien czas zbliżył się do księcia d'Alençon, przywódcy Polityków; później był w liczbie pierwszych, którzy przyłączyli się do Henryka IV, kiedy ten zakończył wojny domowe, przyczym pod osłoną tolerancji pogodziły się strony walczące. Umarł na dwa lata przed pojawieniem się edyktu nantejskiego. W dziejach nauki o prawie znaczenie jego polega na jasnym i konsekwentnym rozwinięciu pojęcia władzy państwowej. Odróżnia

on stanowczo zwierzchnictwo w państwie od rządu. Najwyższa władza nie jest tym samym, co zwierzchnictwo panującego, ta bowiem może na pewien czas być przelana i podzielona, gdy tymczasem zwierzchnictwo panującego jest niepodzielne. Jak nie może być wielu bogów, o ile Boga uważamy za istotę bezwzględną, tak nie może być w państwie wielu panujących. Bodin odróżnia formę państwa od formy rządu. Odrębność form państwowych zależy od tego, kto mianowicie panuje. Cechami zaś zwierzchnictwa panującego są władza prawodawcza, prawo wypowiadania wojny i zawierania pokoju, prawo łaski i mianowania na najwyższe urzędy. Władcą może być cały naród, arystokracja lub monarcha. Forma jednak rządu może być monarchiczną, pomimo że forma państwowa jest demokratyczną; tak mianowicie bywa, gdy cały naród obiera króla.

Bodin uczuwał potrzebę zaostrzenia, wbrew protestanckim i katolickim monarchom, pojęcia władztwa absolutnego. Władza panującego musi być podporządkowana moralności i prawu naturalnemu; nie może ona znieść prawa własności osobistej, a więc nie może nakładać podatków. Bodin nie przewidział, że władza prawodawcza nie może się na dłuższy czas utrzymać bez władzy nakładania podatków; przyznając władzę nakładania podatków narodowi, przez to samo przyznawał mu faktycznie i najwyższą władzę państwową, tak iż różnorodność „form państwowych“ znikła i pozostała tylko różnorodność „form rządu“. Taką konsekwencję wysnuli dopiero jego następcy z pojęcia władzy panującej.

Doktryna państwa Bodina wyróżnia się tym, że kładzie szczególny nacisk na rodzinę i na mniejsze stowarzyszenia czyli korporacje. Wymaga on, iżby ich samodzielność i odrębność swoista były zachowane i rozwijane, o ile da się to pogodzić z ogólnemi zadaniami państwa. Wogóle wyróżnia go zdrowy pogląd na rzeczywiste życie ludzkie w rozmaitych jego kierunkach, jakoż zarzuca Machiavellemu, że ten „nigdy nurtu, którym że-

gluje wiedza polityczna, sondą nie zgłębia“, a to dlatego, że wierzy, iż subtelności tyrańskie stanowią istotę polityki. W drobnej rozprawce specjalnej (o metodzie historji) wykazuje znaczenie metody porównawczej i historycznej dla nauki o prawie. „W dziejach — powiada — zawiera się najlepsza część prawa powszechnego, znając zaś prawa, możemy poznać obyczaje narodów, podstawę państwa, przebieg jego rozwoju, jego formy, przekształcenia i jego upadek, co wszystko jest pożyteczne dla właściwej oceny ustaw prawnych“. Idąc tą drogą — utrzymuje — trzeba zrzec się wiary w wiek złoty: „w porównaniu z naszym wiekiem, tak zwany wiek złoty przedstawiłby się raczej jako wiek żelazny!“ Wiarę swoją w postęp opiera głównie na rozwoju przemysłu. Wysoko podnosi wynalazki i odkrycia ostatnich czasów, jak również i bardziej ożywione stosunki międzynarodowe. Rozróżnia wszakże postęp kulturalny od postępu w moralności; pod tym ostatnim względem wiara jego nie tak jest ożywiona nadzieją. O jego pracy religijno-filozoficznej i jej znaczeniu później będzie mowa.

Właściwym twórcą nowożytnej teorji prawa naturalnego był Jan Althusius. Człowiek ten, którego Gierke wyrwał zapomnieniu w najwyższym stopniu niesprawiedliwemu, urodził się w 1557 r. w Diedenshausen, studjował w Bazylei i prawdopodobnie w Genewie, przez pewien czas był profesorem prawa w Herborn, a później przez wiele lat był burmistrzem wschodnio-fryzyjskiego miasta Emden, którego praw i przywilejów bronił z zapałem przeciw zamachom wschodnio-fryzyjskich hrabiów i rycerzy. Był gorliwym kalwinem i z przejęciem się brał udział w walce Fryzów wschodnich, pokrewnych Holendrom, o wolność religijną i polityczną. W pismach swoich często o tej walce wspomina. We Fryzji przechowała się dawna wolność chłopów, gdy w innych częściach Niemiec już była upadła; jakoż Althusius broni praw stanu włościańskiego obok szlachty i stanu mieszczańskiego. Tak wiara jego religijna, jak i jego studja, zarówno ów-

czesne wypadki w kraju sąsiednim, jak i stosunki społeczne ściślejszej jego ojczyzny, wpłynęły na wyrobienie jego poglądu filozoficznego na prawo i na państwo, który rozwinął w swojej pracy o polityce (Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata, 1603). Pomiędzy innemi jego pismami, prócz wielu czysto prawniczych, należy wymienić pismo o cnotach praktykowanych w obcowaniu z innemi ludźmi (Civilis conversationis libri duo). Umarł w 1638 r. po długim i czynnym żywocie.

Althusius zgadza się z Bodinem w tym, że przypuszcza tylko jedną i to niepodzielną władzę zwierzchniczą w państwie. W państwie może być tylko jeden panujący, jak w ciele tylko jedna dusza. Polemizuje wszakże z Bodinem, o ile ten przyjmuje wielość form państwowych. Władza najwyższa może spoczywać tylko w jednym miejscu i nie daje się przenosić lub podlegać wywłaszczeniu. Monarchowie i arystokraci mogą rządy sprawować, ale nigdy nie mogą posiadać władzy najwyższej, ta bowiem musi mieć siedlisko swoje w całym narodzie, który nigdy nie umiera i wobec którego każdy regient jest odpowiedzialny za swoje rządy. Państwo powinno sprzyjać i popierać dobrobyt i potrzeby narodu; w tym właśnie tkwi przyczyna i cel państwa. Taki czy inny regient umiera, ale nie naród. Regient jest bądź co bądź tylko jednostką, gdy tymczasem naród składa się z wielu. Z narodu więc winna pochodzić władza wszelka i zawsze wraca ona do narodu.

Tylko formy rządu, nie zaś formy państwa mogą być rozmaite. Naród zjednoczony przez spólne warunki życia (corpus symbioticum) jest źródłem wszelkiej władzy i ta nie może być przekazana na wieczne czasy żadnej zwierzchności. Wszyscy wykonawcy władzy rządowej są zastępcami narodu i skoro tylko przekraczają granice, wytknięte dla swej działalności przez prawo naturalne, zawarte w dziesięciorgu przykazań, a także przez dobro społeczeństwa, wnet przestają być sługami społeczeństwa

i stają się ludźmi prywatnemi, względem których nikt nie jest obowiązany do posłuszeństwa w tym, w czym granice władzy swojej przekraczają. W każdym razie nie jest to rzeczą każdej jednostki, władzę zwierzchności sprowadzać do jej granic właściwych. W każdym dobrze urządzonym państwie znajdują się, prócz zwierzchności, jeszcze innego rodzaju „administratorowie“, mianowicie nadzorcy (ephori), których zadaniem jest: wybierać najwyższe osobistości zwierzchnicze, stać na straży niewywłaszczalnych praw narodu, usuwać zwierzchników, którzy te prawa obrażają, ale także strzec i wspierać każdego zwierzchnika w granicach władzy jego. Tacy eforowie znani są zarówno w państwach starożytnych, jak np. senatorowie i trybuni ludu, jak i w państwach nowożytnych, jako stany, kurfirści i panowie rady. Pod jakąkolwiek postacią, zawsze musi być zorganizowana jakaś władza nadzorcza.

Historyczny dowód swojej idei najwyższej władzy narodu znajduje Althusius nietylko w tym, że w większości państw istnieje taka powaga, która w imieniu całego narodu powinna poddawać krytyce postępowanie zwierzchności najwyższej, ale także i w tym, że naród obalił panowanie monarchy tyrana. Powołuje się on na walkę o wolność Holendrów, i w przedmowie do 3-go wydania powiada, że dzieło swoje poświęca stanom Fryzji, ponieważ one, podobnie jak i inni Holendrzy, doszli do przekonania, że panowanie nie jest nierozerwalnie przywiązane do osoby monarchy, lecz że ten może korzystać z niego, kiedy właściwa władza najwyższa przysługuje narodowi; ponieważ nadto Fryzyjczycy z tak wielkim męstwem, rozsądkiem i wytrwałością o tę zasadę walczyli.

Filozoficzny dowód znajduje on, rozważając cel i przyczyny życia państwowego. Celem tym nie jest przecież dobrobyt zwierzchności, lecz dobro całego narodu, a przyczyną, która ludzi łączy z sobą i tworzy państwa jest bezradność i niedola jednostki. Uczucia i potrzeby pojedyńczych jednostek są ostateczną przyczyną życia

państwowego. Nasamprzód tworzą się szczuplejsze zbiorowości, jak rodzina i sąsiedztwo. Te szczuplejsze stowarzyszenia są szkółkami większych, które powstają z połączenia się pewnej liczby mniejszych. Wtedy jednak tworzy się już nie prywatne tylko, lecz polityczne społeczeństwo. Państwo jest społeczeństwem ogólnym, obejmującym w sobie wszystkie mniejsze. Althusius przypomina tu Bodina, który przecież przywiązywał tak wielkie znaczenie do mniejszych społeczeństw wewnątrz wielkiego. Posiadaczem władzy najwyższej jest naród, zorganizowany w różne koła towarzyskie i reprezentowany przez eforów. Pod tym względem mają ci dawniejsi autorowie znaczną wyższość nad przedstawicielami prawa naturalnego w XVIII stuleciu, którzy właściwie znali tylko pojedynczą jednostkę i państwo jako całość zbiorową. Należy jednak przypomnieć sobie, w części że, jak się okazało, korporacje nacechowane były wielu wadliwościami, w części że absolutne królestwo we Francji i jego naśladownictwa gdzieindziej zrobiły wszystko możliwe, żeby jak najbardziej zniweczyć wszelkie znaczenie tych ogniw pośrednich, które leżą pomiędzy jednostką a państwem.

Społeczeństwo w swojej najprostszej postaci, będącej podstawą wszystkich innych, powstało w drodze ugody, do której pobudka tkwi w potrzebach człowieka. Żeby tak wyrażoną teorję ugody dobrze zrozumieć, trzeba nieco dokładniej wniknąć w to, jak Althusius rozumie ugodę, która ma stanowić podstawę wszelkiego życia społecznego. Wywołuje ją potrzeba. Ale potrzebę tę rozumie Althusius, jak się zdaje, nie jako jedynie egoistyczną. Tam mianowicie, gdzie mówi o powstaniu rodziny i o towarzystwie sąsiedzkim, posługuje się do objaśnienia nietylko „koniecznością“ ale także i „uczuciem naturalnym“ (naturalis affectio). Zgadza się on z poglądem Arystotelesa, że człowiek jest „zwierzęciem społecznym“ w daleko wyższym stopniu, niż pszczoły lub inne gromadnie żyjące zwierzęta. Trudno zdać sobie sprawę, w jakim stosunku to uczucie „naturalne“ i ta skłonność społeczna zostają

do samozachowania się indywidualnego. Althusius nie czuł potrzeby bliższej analizy psychologicznej. Potrzeba ta tymbardziej powinnaby być dla niego nieobojętną, że czysto indywidualny związek ograniczył do najprostszego towarzystwa, inne zaś stowarzyszenia uważa za pochodne od niego. Wiara w naturalny rodowód społeczeństwa zostaje oczywiście w pewnej sprzeczności z bezpośrednią samowolą pojedynczej jednostki. Jakkolwiek według Althusiusa wola jednostek zakładających towarzystwo jest przyczyną, że towarzystwo powstaje, mogą wszakże te jednostki, według jego własnej doktryny, dać tylko pierwszy bodziec; później występują one już nie jako jednostki, lecz jako członkowie korporacji, nie jako samodzielne atomy, lecz jako składniki cząsteczki złożonej, której ruchy są zależne nietylko już od pojedyńczego atomu. Niemasz w ścisłym tego słowa znaczeniu jednostek; wszystkie jednostki są mimowoli społecznie uwarunkowane. Ponieważ doktryna ugody przyjmuje bezwzględne jednostki, a więc w zasadzie już sprzeciwia się historycznemu pojmowaniu rozwoju życia społecznego, według którego jednostki są wytworami społeczeństwa, nie zaś tylko jego siłami czynnemi. Althusius chciał połączyć oba stanowiska. I tutaj rozstrzygające zagadnienie dopiero później wystąpiło.

W związku z tym zostaje jeszcze inne pytanie: czy pierwotna ugoda, na której ma oprzeć się powstające społeczeństwo, zawiera się świadomie, czy nie? Oczywista, że przez ugodę tylko w takim razie należy rozumieć fakt dziejowy, zaszły w oznaczonym czasie i w oznaczonym miejscu, jeżeli ugoda została zawarta świadomie. Tak wszakże, o ile się zdaje, Althusius tego nie rozumie. Społeczeństwo — powiada — powstało przez wyrażoną lub milczącą ugodę (pacto expresso vel tacito). Co jednak może znaczyć ugoda milcząca? Według Althusiusa nieodzownie trzeba przyjąć ugodę; nietylko żeby pojąć powstanie społeczeństwa, ale także żeby zrozumieć przeniesienie władzy rządzącej na zwierzchników. Tym spo-

sobem otrzymamy nasamprzód ugodę społeczną, a potym ugodę z władcą; tamtą pomiędzy jednostkami, tę między całym narodem, a temi, którzy mają rządzić. Co do ugody z władcą, Althusius powiada (a to musi także stosować i do ugody społecznej), że naród prawa, których wyraźnie na monarchę nie przelał, sam zatrzymuje i że tam także, gdzie naród poddaje się pewnej zwierzchności bez wyraźnych zastrzeżeń, należy domyślać się powszechnych wymagań słuszności, sprawiedliwości i treści Dekalogu, „gdyż nieprawdopodobną jest rzeczą, iżby naród na swoją własną zgubę udzielił monarsze niczym nieokiełznanej swobody i żeby sam pozwolił się wyzuć z możności samozachowania lub chciał użyczyć jednej jednostce władzy większej od tej, która przysługuje wszystkim innym razem wziętym“. Innemi słowy: Althusius wnosi z tego co musiałoby być rozumną opinją narodu, o treści ugody pierwotnej i zatym przypuszcza, że naród poczynał sobie rozumnie w chwili, gdy powstawała ugoda. Wbrew temu, niestety, zarówno naród, jak i monarchowie nie zawsze rozumnie sobie poczynają, a więc nie da się dowieść, że mamy prawo przypuszczać przy takiej okoliczności udział „milczącego“ rozumu. Widoczna tedy, że owa ugoda, mianowicie o ile chodzi o jej część „milczącą“, wyraża właściwie ideał społeczeństwa według Althusiusa, nie zaś fakt historyczny. Prawo naturalne, zwłaszcza wypływająca z niego doktryna ugody, jest wyrażeniem mitologicznym tego wymagania idealnego, które musimy postawić ze względu na porządek i rozwój społeczeństwa. Własny ideał przyszłości Althusius cofa w przeszłość. Pytanie to bodaj, czy większość przedstawicieli doktryny prawa naturalnego w rzeczy samej uważali pierwotną ugodę za fakt historyczny. Już Bodin zdawał sobie sprawę z tego, że idea wieku złotego polega na złudzeniu i tak samo rzecz ma się z każdym wyobrażeniem bezwzględnego stanu naturalnego. Wielka doniosłość prawa naturalnego na tym polega, że w idei początkowej ugody posiadano formę, w której prawo jednostki w stosunku do społeczeństwa

i powag jego, mogło być jasno i dobitnie wyrażone. Ale dopiero Kant wykazał, że zachodzi różnica pomiędzy ideą przewodnią, regulującą, a tym, co jest rzeczywiste. Za pomocą tego rozróżnienia można dostrzec zarówno braki i wielkie znaczenie prawa naturalnego.

Bodin i Althusius w dalszym ciągu, jak Machiavelli, usiłują naukę o państwie uczynić nauką czysto humanistyczną. Prawda, że Althusius opiera się, jak to już tytuł jego dzieła wskazuje, zarówno na historji biblijnej jak i na świeckiej. Czerpie z niej wszakże tylko wyłącznie historyczne przykłady. Nie posługuje się, jak Monarchomachowie argumentami teologicznemi. Z Pawłem przyjmuje, że wszelka zwierzchność pochodzi od Boga; ale działalność Boga jest tutaj nie bezpośrednią, lecz pośrednią. Siły i popędy, które do założenia społeczeństw i do ustanowienia zwierzchności prowadziły, pochodziły przez przyrodę od Boga. Władza monarchów i eforów pochodzi *bezpośrednio* od narodu, *pośrednio* od Boga. Nietylko na samego monarchę, ale także i na eforów lub na stany włożył Bóg pieczę o dobro państwa. Tak więc hipoteza teologiczna została odsunięta na plan dalszy. Jako gorliwy kalwin stawia jednak Althusius wymaganie religji, jako główny cel państwa. Oświadcza się stanowczo przeciwko wolności religijnej, powołując się na 5-tą księgę Mojżesza 13, 5, gdzie grozi kara śmierci temu, kto głosi inną wiarę, niż wiara ojców. Wolność religijna, jak mniema, uczyniłaby wiarę chwiejną i zniosłaby jedność, która jest nieodzowną w państwie; kto nie jest ze mną, ten przeciwko mnie. Stanowisko teologiczne Althusiusa ujawnia się w tym jeszcze, że etyce indywidualnej odmawia samodzielności wobec teologji. Każda jednostka poznaje obowiązki swoje z dziesięciorga przykazań, o ile one nie należą do tych obowiązków, któreby ustanawiała nauka o państwie i prawie. Więc, jako przedmiot etyki pozostają tylko przepisy godnego występowania w mowie i w postępkach, co Althusius rozważył w piśmie swoim o „gładkim obejściu“ (civilis conversatio).

Uznaje więc konsekwentnie przyjęte przez Melanchtona przeciwieństwo pomiędzy człowiekiem wewnętrznym a zewnętrznym, chociaż zajmuje go poniekąd zewnętrzna strona życia ludzkiego, oparcie zaś jego porządku na prawach tylko przyrodzonych uważa za możebne. Tak stanowczo przyznaje przyrodzone siły życia społecznego, że stanowczość ta byłaby oburzyła Melanchtona. W swojej „Polityce“ sformułował radca emdeński idee, które się zrodziły podczas wojny o niepodległość Holandji, a później, gdy je przetrawił namiętny umysł Rousseau'a i doprowadził aż do ostatecznych konsekwencji, tworzyły one ten cykl dogmatów, któremi się kierował francuski konwent narodowy. Stały się one ewangielją wolności politycznej. Melanchton i jego szkoła nigdy nie byliby się z tym zgodzili, jakoby taka ewangielja istnieje. W rażącym przeciwieństwie z tą ewangielją jest fakt, że Althusius sam odrzuca wolność religijną, co dowodzi wewnętrznego rozdwojenia w przekazanym przez wieki średnie trybie myślenia, z którym najbardziej nawet niezależny kierunek protestantyzmu kościelnego nie mógł dać sobie rady.

Jeżeli późniejsze pokolenia uważają nie Althusiusa, lecz Hugona Grotiusa za właściwego w dobie nowożytnej twórcę doktryny prawa naturalnego, w części zależało to od tego radykalnego i demokratycznego stanowiska, którego autor „Polityki“ był przedstawicielem, a które w najwyższym stopniu odbiegało od stanowiska, zajmowanego przez wpływowych mężów stanu i teoretyków prawa państwowego w XVII wieku, w części od gruntowniejszego i głębszego uzasadnienia historycznego prawa naturalnego przez Grotiusa, w części wreszcie, i to nie w najmniejszym stopniu, od tego, że Grotius w swoim słynnym dziele, „O prawie w czasie wojny i pokoju“ (*De jure belli ac pacis*, 1625), za punkt wyjścia wziął zagadnienie o uprawnieniu wojny i prawie obowiązującym podczas wojny. Tym sposobem nawiązał on prawo naturalne do prawa narodów i obrał za punkt wyjścia zjawi-

sko, które zaprzątało umysły mężów stanu i wiązało się z interesami wszystkich. Nie stosunek wewnętrzny pomiędzy zwierzchnością a narodem, lecz stosunek zewnętrzny państw samoistnych pomiędzy sobą był punktem wyjścia jego wywodów. Widok to licznych i często bez poważnej przyczyny wszczynanych wojen wtrącił mu pióro do ręki, wojen, które puszczały wodze wszystkim dzikim namiętnościom, jak gdyby się ludzie po wybuchu wojny naraz przeobrażali we wściekłe zwierzęta. Zaczął tedy badać, jak dalece tu w rzeczy samej wszelkie prawo znikać musi, to zaś pytanie prowadziło go wstecz aż do ostatecznej podstawy prawa.

Hugo de Groot urodził się w 1583 r. w Delfcie. Już podczas studjów w Lejdzie, zyskał opinję wielkiej uczoności. W 16 roku życia towarzyszył Oldenbarneveldtowi w podróży do Paryża, gdzie Henryk IV miał go przedstawiać swojemu otoczeniu, jako cud Holandji. Niebawem zajął w ojczyźnie wysokie stanowisko uczonego prawnika i męża stanu. Kiedy Maurycy Orański z pomocą duchowieństwa ortodoksalnego obalił Oldenbarneveldta i kazał stracić, Grotius został skazany na dożywotnie więzienie, z którego uciekł, dzięki podstępowi swojej małżonki. Wtedy osiadł w Paryżu, gdzie go przez pewien czas wspierał rząd francuski. Tu opracował dzieło, z którym się wiąże jego imię. Później został posłem szwedzkim w Paryżu. Umarł w 1645 r. w Rostoku, w powrotnej drodze z wycieczki do Szwecji.

Grotius nadmienia, że łatwiej powiedzieć, co jest bezprawiem, niż co jest prawem. Bezprawiem jest wszystko to, co sprzeciwia się naturze życia towarzyskiego istot rozumnych. Stąd okazuje się, że Grotius bardziej rachuje się z doświadczeniem i dziejami, niż jego poprzednicy. Bo, że życie społeczeństwa ludzkiego wymaga pewnych warunków, wobec których stoi i upada, o tym najłatwiej się przekonać, gdy tych warunków zbraknie; jest to jakby swojego rodzaju eksperyment. Gdyby warunki te stale były obecne, nie dostrzeganoby ich wcale.

Według Grotiusa, człowiek pod parciem mimowolnego popędu nawiązuje stosunki z innemi ludźmi. Nawet gdybyśmy ich wprost nie potrzebowali, szukalibyśmy jednak stosunków z niemi i obcowania. Wprawdzie dzieje się tak, że nie możemy obejść się bez pomocy innych, nie w tym wszakże tkwi właściwa racja życia towarzyskiego. Już u dzieci widzimy skłonność do wyświadczania dobrodziejstw innym i do litowania się nad ich niedolą. Ten popęd naturalny (appetitus societatis) rozwija się i uwydatnia, gdy obcowanie z innemi, dzięki językowi, przybiera charakter obcowania duchowego, kiedy człowiek stanie się zdolnym do kierowania swoim poznawaniem i postępkami według pewnych zasad ogólnych, tak, iż w podobnych okolicznościach zachowuje się podobnie. W dążeniu do obrony tego rodzaju życia towarzyskiego tkwi początek prawa naturalnego. Postępki ludzkie bywają sądzone ze względu na ich zgodność lub niezgodność z wymaganiami życia towarzyskiego. Tedy prawo naturalne wypływa z zasad, tkwiących w samym człowieku (ex principiis homini internis) i które miałyby wartość, gdyby nawet Bóg nie istniał. Można jednak nazywać Boga sprawcą prawa naturalnego dlatego, że jest on twórcą przyrody, a więc chciał, żeby to prawo obowiązywało.

Pierwszą i najważniejszą ustawą prawa naturalnego jest ta, że umowy i obietnice mają być dotrzymywane. Zawiera się to w woli pierwiastkowej, która stwarza społeczeństwo. Każde zobowiązanie ma swoją podstawę w poprzedzającym porozumieniu się lub w danym przyrzeczeniu. Prawo pozytywne (jus civile) wypływa tu z prawa naturalnego. Życie ludzkie byłoby bowiem niemożebne, gdyby ludzie nie mogli sobie nic wzajemnie zawdzięczać. Całe więc życie obywatelskie polega tu na wiecznej i niezmiennej sprawiedliwości, która ma wartość zarówno dla Boga, jak i dla wszystkich istot rozumnych. Tak więc natura ludzka, która jest matką prawa naturalnego, jest zarazem prarodzicielką prawa pozytyw-

nego, bo źródłem prawa pozytywnego jest wynikająca z prawa naturalnego konieczność dotrzymywania słowa.

Co jednak nadaje zasadzie spełniania zobowiązań i umów jej moc pierwotną? Tu staje się widocznym, że tak dla Grotiusa, jak i dla Althusiusa punktem wyjścia jest doktryna ugody. Właśnie zasada, że umowy powinny obowiązywać, ustanawia się przez ugodę! Tylko że ta pierwiastkowa ugoda nie koniecznie zawiera się z pełną świadomością. Można ją milcząco przypuszczać, może ona tkwić w naturze stosunków, czyli innemi słowy, jest ona tylko inną nazwą woli zachowania społeczeństwa; z kolei zaś wola ta jest warunkiem wszelkiego życia społecznego. Społeczeństwo rozważa się jako wytwór swobodnego zespolenia się, w którym każda poszczególna jednostka dodaje swoją wolę, jako część do woli zbiorowej. O wszystkich poszczególnych stosunkach należy sądzić ze stanowiska tej woli pierwiastkowej (ex primaeva voluntate). Państwo jest ciałem, które ma dowolny początek (corpus voluntate contractum). Stąd, między innemi, wywodzi się ważna ustawa, że prawo jednostki w jej stosunku do społeczeństwa nigdy zupełnie znikać nie może: nie mogło przecież być przedmiotem jej woli — unicestwienie samej siebie! Jednostka nie może zrzec się prawa samozachowania, które posiadała, zanim przystąpiła do związku społecznego.

Tak samo jak u Althusiusa, występuje tu mitologiczne wyobrażenie stanu natury i jego zniesienia przez życie państwowe za pomocą aktu woli. Nadto Grotius, tam, gdzie z tego wyobrażenia wywodzi szczególne stosunki prawne, jak niesprawiedliwość kłamstwa (7), własność prywatną, przedawnienie, prawo zwyczajowe, chętnie posługuje się ideą *ugody milczącej*, przez co się wyraża, czego pożyteczne uporządkowanie stosunku wymaga (aut expresse, aut ex negotii natura tacite promittere, silentio convenire). Tak, iż nawet, co do Grotiusa, nie jest bynajmniej jasnym, o ile on ugodę społeczną uważał za fakt dziejowy. Dziwna to wszakże, że Grotius,

jakkolwiek za punkt wyjścia obiera niesprawiedliwość i niepokój, jako fakty kierownicze, jednakże ma w najwyższym stopniu sielankowe wyobrażenie o tym, jak wyglądałoby życie ludzkie poza obrębem organizacji społecznej. Popęd społeczny uważa on za bezpośredni i bezinteresowny, stosunek zaś tego popędu do samozachowania, jak u Althusiusa, nie jest u niego jasny. Dopiero Hobbes wywołał tu ruch, dzięki któremu z większą jasnością mogły wystąpić psychologiczne podstawy prawa.

Od Althusiusa różni się Grotius twierdzeniem, że naród po zorganizowaniu się na mocy ugody społecznej, może na zawsze przekazać najwyższą władzę monarsze lub jakiemuś stanowi, tak samo jak każda jednostka mogłaby dobrowolnie stać się niewolnikiem. Nawet bezpośrednio polemizuje z doktryną najwyższej władzy narodu Althusiusa, chociaż, dla nieznanych powodów, nie wymienia go z nazwiska. Wyjaśnia on, że tu nie o to idzie która forma państwa ma być najlepsza, gdyż w tym względzie zdania mogłyby się różnić, lecz o wolę, która jest początkiem prawa (ex voluntate jus metiendum est). A dla czegoby naród nie miał się poddać w zupełności władzy pojedynczej jednostki lub wielu ludzi? Przecież nawet w państwie demokratycznym mniejszość musi się podporządkować większości, a kobiety, dzieci i ubodzy nie biorą udziału w rostrzyganiu spraw, a więc i we władzy najwyższej. Wola pierwotna mogłaby stworzyć konieczność, która obowiązywałaby po wsze czasy. Próżno tu zapewniać, że państwo istnieje dla narodu, nie zaś dla rządzących, bo i opieka istnieje dla małoletnich, nie zaś dla opiekuna, a jednak opiekun ma władzę nad małoletniemi. Nadając w ten sposób ugodzie, wskutek której władza przechodzi na rządzących, inny charakter, aniżeli tej ugodzie, na mocy której organizuje się naród. Grotius staje się poprzednikiem Hobbesa i umożliwia oparcie także monarchji absolutnej na doktrynie ugody. Jego argumenty jednak nie są w stanie zachwiać twierdzenia Althusiusa, iż zgoła nie jest rzeczą prawdopodobną, żeby

się naród na wieczne czasy chciał pozbawić wolności swojej. Najlepiej, oczywiście, zgadza się z doktryną ugody, tak w jej znaczeniu mitologicznym, jak i racjonalnym, pogląd Althusiusa.

Jak widzieliśmy, wojna była u Grotiusa powodem do badania pojęcia i początku prawa. Wojna może nasamprzód toczyć się między jednostkami. Wobec jednak stanu uspołecznionego i życia państwowego prawowita wojna między jednostkami sprowadza się jedynie do koniecznej obrony, władza zaś karząca spoczywa w rękach rządu. Powtóre, jednostka może wydać wojnę państwu. Jest to już rokosz, według Grotiusa stanowczo niedopuszczalny, jakoż polemizuje w tej także kwestji z Althusiusem. Sądzi, że ci, którzyby przedstawicielom narodu przyznawali prawo do buntu, zanadto przystosowywaliby się do stosunków danego miejsca i czasu. Skądinąd zdaje się, że sam Grotius za mało uwzględniał „na prawie naturalnym“ opartą walkę rodaków swoich przeciwko ich władcom. Potrzecie, państwo może prowadzić wojnę przeciwko jednostce. Wojna taka o tyle jest słuszną, o ile zwraca się przeciw temu, kto dopuścił się bezprawia. Roztrząsanie tego szczegółu prowadzi do zbadania natury i uprawnienia kary. Grotius rozważa to zagadnienie w sposób nader zajmujący. Jest on stanowczym przeciwnikiem teorji odwetu. Cel kary tkwi nie w niej samej; tylko dzika i nieludzka natura może znajdować w tym zadowolenie, że się kogoś przyprawi o cierpienie, o ile przez to nie osiąga się większego dobra dla niego samego, dla kogoś innego albo dla całego społeczeństwa. Poczwarte, państwa mogą prowadzić wojnę pomiędzy sobą. Nad tym przedmiotem Grotius rozwodzi się najszerzej. Warunki słuszności wojny i względy ludzkości, których podczas wojny przestrzegać należy, wywodzą się z zasad prawa naturalnego. Główna zasada orzeka, że ludzie, chociażby się stali wrogami, nie przestają być ludźmi, że nadto wojnę, jako prowadzoną tylko w celach zapewnienia pokoju, powinno się prowadzić tak uczciwie i po ludzku, żeby nie

stawała się przeszkodą do zawarcia pokoju. Grotius w zupełności zdaje sobie sprawę z tego, że prawo narodów szwankuje pod względem sankcji, której użycza władza państwowa w poszczególnym narodzie. Wielkim państwom zdaje się, że mogą sobie na wszystko pozwalać. Ale i one potrzebują uregulowanych stosunków z innemi narodami i opinja publiczna ludzkości nie może im być obojętna, jak również wojna wtedy tylko może być z siłą prowadzona, gdy naród sam wierzy w słuszność sprawy swojej. Przez to, że kładł taki nacisk na wymagania humanitarne i zaznaczył analogję pomiędzy warunkami, od których zależą stosunki międzynarodowe, a temi, od których zależą stosunki w obrębie poszczególnego narodu, Grotius wywarł nadzwyczaj silne wrażenie na mężach stanu XVI i XVII wieków. Gustaw Adolf zawsze podobno miał z sobą jego książkę w namiocie. Powaga Grotiusa miała jakoby Ludwika XIV w wojnie z Holandją powściągnąć od wzięcia naserjo pogróżki, że będzie działał bez pardonu; również i oburzenie, wywołane przez spustoszenie Pfalzu, według powszechnego przekonania, nie byłoby się z tak wielką mocą objawiło, gdyby nie to, że dzieło Grotiusa wcześniej już wzbudziło przeciwne temu usposobienie. I jeszcze do dziśdnia w większości państw przepisy obowiązujące oficerów w czasie wojennym przeważnie wywodzą się z podanych w dziele Grotiusa reguł (8), których tu wszakże nie będziemy rozważali szczegółowo. Szło nam tylko o to, żeby wykazać, że słynny filozof prawa i teoretyk prawa narodów zajmuje miejsce w szeregu tych, którzy odkryli człowieczeństwo.

W owym czasie ważnym pytaniem z zakresu prawa państwowego i prawa narodów było to, czy należy ludzi karać z powodu ich przekonań religijnych i czy jedne państwo ma wypowiadać wojnę innemu z powodu religji. Althusius w przedmiocie pierwszego punktu zajął małoduszne stanowisko wyznaniowe, a jaki był pogląd ogółu na drugi punkt, o tym świadczą wojny religijne. Grotius nasamprzód rzuca pytanie, co należy rozumieć przez

prawdziwą religję. Za taką należałoby uważać religję, która byłaby wspólną wszystkim spółczesnym, a treść jej ma być taka: „Jedność i niewidzialność Boga, Bóg jest stwórcą wszystkiego i wszystko ma w Swojej opiece. Tych twierdzeń można dowieść drogą naturalną, a nadto ich powszechność dowodzi starej ich tradycyjności. Przynajmniej istnienie Boga (jednego czy też wielu) i rządy opatrzności same przez się są prawdami oczywistemi, powszechnie przyjętemi i ze względów moralnych niezbędnemi. Ci, którzy je zwalczają, obrażają ludzkie społeczeństwo i powinniby podlegać karom. Wojnę z innym narodem z powodów religijnych w takim tylko razie godzi się prowadzić, gdyby jego służba nacechowana była nieobyczajnością i nieludzkością. Na pytanie, czy należy wytaczać wojnę jakiemukolwiek narodowi dla tego, że nie chce przyjąć chrześcijaństwa, Grotius odpowiada, że odrzucenie wiary, która opiera się na świadectwach dziejowych i powstaje tylko przez wpływ nadprzyrodzony, nie podlega zgoła ludzkiemu sądowi, bez względu na to, jakiego rodzaju jest proponowane chrześcijaństwo. Jest to już rozleglejszy widnokrąg, niż u Althusiusa i występuje tu teologja naturalna. Pod tym względem Grotius widocznie jest już spokrewniony z dążeniami, do których właśnie przechodzimy.

---

7. *Religja naturalna.*

Silny ruch umysłowy epoki odrodzenia i wielkie rozszerzenie widnokręgu duchowego nie mogły nie oddziałać także na dziedzinę życia religijnego. Świadczy już o tym reformacja. Ale reformacja jest zarazem próbą ujęcia ruchu religijnego w pewne określone szranki. Do najosobliwszych objawów epoki odrodzenia, zwłaszcza ku jej końcowi, należy właśnie dążność do odnalezienia takiej religji, któraby tkwiła w samej naturze ludzkiej i była niezależną od zewnętrznych form i tradycji. I tutaj

tak samo, jak w prawie naturalnym, dwie idee idą ręka w rękę: co bowiem oczywiście ma podstawę w naturze ludzkiej, to powinno się także odnaleść i w różnych formach dziejowych, które przybiera duchowe życie człowieka. Porównywanie różnych spierających się z sobą wyznań, których liczba właśnie w owym czasie wzrosła, spółdziałało ze zbudzoną dopiero wiarą w to, że siła natury ludzkiej wystarcza sama sobie. Już w humanizmie włoskim ujawniają się dążenia ku rozwinięciu idei religijnych, niezależnych od nauki Kościoła. Mianowicie, nauka Platona, jak ją pojmowali nowoplatonicy, stanowiła tu podstawę. Akademja platońska we Florencji zdobyła pod tym względem wpływ wielki, nawet poza granicami Włoch. W głębokiej wierze w Boga osobowego i w nieśmiertelność duszy znajdowała jednostka ludzka zaspokojenie swojej potrzeby religijnej; dzięki temu jednostka stawała się wolną wobec niektórych dogmatów i ceremonji kościelnych, a przecież jednocześnie mogła w nich upatrywać głębsze znaczenie symboliczne. W Niemczech i Holandji wiązał się z tym prądem humanistycznym pewien kierunek mistyczny, który już w wiekach średnich działał w cichości w duchu głębszej i swobodniejszej religijności. Szwab Sebastjan Franck i Holender Coornhert wystąpili w tym duchu przeciwko nowemu dogmatyzmowi protestanckiemu. Wskazywali oni na wewnętrzne doświadczenie religijne, które pod bardzo różnemi formami wyznaniowemi występuje. Chrystus niewidzialny był dla Francka zupełnie tym samym, co światło naturalne, którego iskierka tli się w każdej duszy ludzkiej, która przeto i w poganach może być rozniecona. Można, powiada Coornhert, wypełniać zakon Chrystusa, nie znając Jego imienia. Ci dwaj mężowie są zwiastunami filozofji religji późniejszych czasów, która dążyła do poznania religji pozytywnej i jej znaczenia nie przez krytykę zewnętrzną gotowych dogmatów, lecz przez zagłębianie się w przyrodzoną podstawę duchową i w doświadczenia wewnętrzne, będące źródłem ostatecznym

i wieczną ucieczką wszelkich dogmatów. Sami oni mogli odczuwać fanatyzm wyznaniowy. Nazwę nadawaną pospolicie tym, którzy wobec wyznań stoją na stanowisku niezależnym, szczególnie stosowano do Coornherta, którego kaznodzieje holenderscy nazywali „księciem libertynów“ (9).

Do jeszcze bardziej określonych form doszedł rozwój religji naturalnej we Francji i w Anglji. Długie i gwałtowne wojny religijne we Francji musiały wywołać potrzebę zaniechania sporów o wyznania i zwrócenia uwagi na stronę ludzką, obecną w każdym z wyznań. Henryk Nawarczyk, (późniejszy Henryk IV) w r. 1577 pisał: „Ci, którzy zawsze idą za głosem własnego sumienia, należą do mojej religji, sam zaś należę do religji, wyznawanej przez wszystkich zacnych i dobrych ludzi“. W tymże czasie Montaigne po swojemu doszedł do idei powszechnej religji, którą można odnaleść u wszystkich, bez względu na to, jak pojmują bóstwo. Najgodniejszego wszakże uwagi przyczynku w tym rodzaju dostarczył Jan Bodin, o którego pomysłach w dziedzinie państwowości dopiero cośmy mówili. Pozostawił on dyjalog pomiędzy siedmiu osobami (*Colloqium heptaplomeres*), z których każda stoi na własnym odrębnym stanowisku religijnym i rozwija je bez zastrzeżeń, ale w najwyższym stopniu przychylnie i z najsubtelniejszym zrozumieniem strony osobistej przekonań religijnych. Majętny katolik w Wenecji zbiera u stołu swego grono przyjaciół na biesiady o różnych przedmiotach, z pośród których przez pewien czas pierwsze miejsce zajmuje kwestja religji. W liczbie uczęstników, prócz gospodarza katolika, jest luteranin, kalwin, żyd, mahometanin i dwie osoby, z których każda na swój sposób wyznaje teizm uniwersalny. Zastanawia przedmiotowość i dramatyzm, z jakim oddane są te różne stanowiska. Być może tylko luteranin pozostał nieco w cieniu, przynajmniej nie celuje bystrością umysłu. Gdy pewnego dnia gospodarz z podanemi jabłkami naturalnemi zmieszał sztuczne, jeden tylko luteranin

ugryzł śmiało jabłko sztuczne, nie spostrzegłszy podstępu. Gospodarz, powołujący się wciąż na doktrynę nieomylności Kościoła, ale wolny od fanatyzmu, wyprowadza z tego zajścia taki morał: Skoro wzrok, najbystrzejszy z naszych zmysłów, daje się tak łatwo złudzić, jakże duch nasz, skrępowany zmysłami, miałby być zdolny do osiągania pewnej wiedzy o rzeczach najwyższych! Po uwydatnieniu wszystkich stanowisk, tu i owdzie z wielką erudycją, kończy się djalog bez właściwego rozwiązania. Chór śpiewa hymn: Patrz, jak to pięknie i miło, że bracia zgodnie siedzą obok siebie!“ Tu ściskają się uczęstnicy i rozchodzą. „Później praktykowali oni pobożność i uczciwość, w dziwnej zgodzie obcując ze sobą i oddając się wspólnym pracom, ale już nie wszczynali dysput o religji, chociaż każdy w sprawach świętych trzymał się *własnej* religji“.

Bodin napisał tę książkę w 63 roku życia swego, a więc w r. 1593. Nie wyszła ona w druku, ale rozpowszechniła się w odpisach i uczeni XVII i XVIII wieków znali ją dobrze. Częste też są o niej wzmianki, zwykle z największym wstrętem. Tylko niektórzy, jak Leibniz w dojrzalszym wieku, przemawiali za tym, że należałoby ją wydać. Dopiero w r. 1841 wydał ją w nieco skróconym przekładzie Guhrauer i teraz może ona służyć za miernik tego, co przed paru wiekami dość zgodnie nazywano bezbożnością. Ponieważ Bodin sam wprost nie daje do zrozumienia, która z osób wygłasza jego własne poglądy, więc rozmaite o tym wyrażano zdania. Czas jakiś przychylano się do opinji, że Bodin sympatyzuje z judaizmem, którego przedstawiciel przedstawiony jest ze szczególną siłą i znawstwem. Gdy wszakże zważymy to, co wiadomo skądinąd o kierunku religijnym Bodina, i zestawimy z tym, co się wypowiada w toku dysput, natenczas dojdziemy do całkiem innego wyniku. Mamy z dawniejszych czasów list Bodina do jednego z przyjaciół, w którym wypowiada się w duchu znanego już nam teizmu powszechnego: „Nie daj się—pisze—wprowadzać

w błąd przez różne sądy o religjach. W duchu trzymaj się tylko mocno tego, że prawdziwa religja jest jedynie zwróceniem się czystej duszy do Boga prawdziwego". „Jest to moja religja, a raczej religja Chrystusa". W dalszym ciągu rozwija myśl, że ludzie błądziliby w wiecznej ciemności, gdyby od czasu do czasu nie zjawiali się, jako wzory, ludzie szczytnego ducha. Do tych, prócz żydowskich proroków, należeli mędrcy greccy i rzymscy. Szczególnie wynosi Platona za to, że obwieścił ideę Boga i nieśmiertelności duszy. Co on zaznaczył, tego Chrystus dokonał, a po Chrystusie mężowie wybrani działali w duchu jego. Ta sama idea dalszego ciągu objawienia przez szereg mędrców, tak przed jak i po religjach mojżeszowej, chrześcijańskiej i mahometańskiej, występuje również w poglądach jednej z dwuch osób w „Heptaplomeres", broniących teizmu powszechnego. Toralba dowodzi, że najlepszą religją musi być najstarsza. Pierwszy człowiek obdarzony został wiedzą i pobożnością przez samego Boga. Wiara w Boga jedynego, według świadectwa biblji, poprzedza religję żydowską; jest to religja Abla, Enocha i Noego, jest to religją Hjoba. Gdy porzucono tę naturalną religję, wszczepioną człowiekowi wraz z rozumem (*cum recta ratione mentibus humanis insita*), zabłąkano się w zawiłych manowcach. Prawo naturalne i religja naturalna wystarczały; wszelkie inne religje— chrześcijańska, żydowska, mahometańska i pogańska są zbyteczne. Religja naturalna nie potrzebuje ani specjalnego nauczania, ani wychowania; przynosi się ją na świat, ma się ją daną we własnej naturze swojej. Wszczepiony w nas rozum rozróżnia i sądzi, co jest dobre, a co złe. U niektórych wybranych jednostek ta władza religijna i moralna występuje z większą siłą, niż u innych. Toralba (tak samo jak Bodin w wymienionym liście) wynosi Platona, ponieważ ten „nie bez boskiej pomocy i oświecenia" doszedł do tak wysokiej mądrości o rzeczach boskich. Istota Bóstwa jest nieskończona, myśl jej ogarnąć nie zdoła, a tym mniej słowami wyrazić. Najbardziej

zbliżymy się do Boga, gdy go nazwiemy istotą wieczną, wyniesioną po nad wszystko, co cielesne, dobrocią nieskończoną, mądrością i mocą. Na to godzą się filozofowie greccy z Hebrajczykami i Izmaelitami, tak, iż z pewnością idea ta jest wrodzona z natury.

Dodajmy do tego jeszcze jeden rys Toralby, przypominający samego Bodina. Jakkolwiek Bodin pod wielu względami daleko wyprzedził swoją epokę, pod pewnym wszakże względem był od niej zależny. Głęboko wierzył w czary i w demonów, a nawet napisał książkę przeciw bezbożnikom, którzy zalecali ostrożność i pobłażliwość przy karaniu czarownic. W jego mniemaniu sam djabeł budzi tę łagodność względem opętanych. W drugiej księdze dyjalogu ten sam szczegół poruszony jest w rozmowie pomiędzy Toralbą i Senamem, tym właśnie spółbiesiadnikiem, który zresztą najbardziej zbliża się do Toralby. Toralba utrzymuje, że jest to błąd fizyków nowoczesnych, gdy usiłują wszystko objaśniać za pomocą praw przyrodzonych i nie przyznają wdawania się Boga lub demonów. Senam odpowiada, że tym sposobem wszelkie przyrodoznawstwo byłoby zniweczone, gdyż przypuszcza ono określone prawa przyrody. Na dowód swoich zapatrywań przytacza Toralba kilka zajść z demonami i tu cieszy się zupełnym przyzwoleniem luteranina. Senam odpiera, że gdyby nawet istniały demony, zdolne wdawać się w sprawy świata cielesnego, jeszcze niema pewności, że cudowne zjawiska przez ich wpływy objaśniać należy, a nadto, skoro się przyjmuje wpływy demonów, dla czegożby w takim razie nie objaśniać wszystkiego w przyrodzie, jako sprawy demonów? W dalszym ciągu podkreśla konieczność stosowania krytyki w sprawach z czarownicami.

Stanowisko Toralby jest własnym stanowiskiem Bodina, znanym z osobistych jego wynurzeń. A jednak kładzie on w usta Senamowi krytykę, której Toralba nie jest w stanie odeprzeć. Senam wogóle jest duchem krytycyzmu w dyjalogu. Na pytanie, kto w sprawach religijnych

ma być sędzią, luteranin odpowiada: Chrystus, który jest Bogiem! Senam zaś zwraca jego uwagę na to, że między innemi właśnie bóstwo Chrystusa jest przedmiotem sporu. Kalwin powołuje się na świadków i dokumenty. Ale Senam zapytuje: gdzie mamy szukać wiarogodnych świadków i świadectw? Katolik wskazuje na Kościół, ale Senam znów zapytuje, który z wielu Kościołów jest prawdziwy. Luteranin powołuje się na Biblję, mahometanin na Koran. Toralba odrzuca to powoływanie się na powagi i sądzi, że powinniby mędrcy rostrzygnąć tę sprawę. Wobec czego Senam rzuca pytanie: Kto jest mądrym? Gdy zaś w końcu katolik domaga się rozróżniania tego, co jest istotne w religji, od tego, co nieistotne, Senam zaznacza, że właśnie wytknięcie tej granicy budzi wielkie spory.

Senam zajmuje to samo stanowisko wobec religji naturalnej Toralby, co i wobec religji pogańskiej, mahometańskiej, żydowskiej i chrześcjańskiej. Sądzi, że wszystkie one miłe są Bogu, o ile ze szczerym przekonaniem bywają wyznawane. Sam chętnie odwiedza wszelkiego rodzaju świątynie, gdziekolwiek je znajduje. Nie chce on nikogo obrażać, ani najprawowierniejszego katolika, który jest „religiosisimus“, ani tego, czyja religja jest tylko wiarą w *jedynego* Boga. Nie przeciwstawia tedy religji naturalnej, jako szczególnej, religjom pozytywnym. Bodin natchnął Senama myślami, zawierającemi w sobie korektywę dogmatyzmu, który, jak świadczą dzieje, może cechować zarówno religję „naturalną“, jak i religje pozytywne. Chociaż stanowisko jego zgadza się ze stanowiskiem Toralby, jednak ujawnia on sposób zapatrywania się, który sięga dalej, niż tamten. Nie jest wykluczony domysł, że Bodin w ostatnich latach swego życia zaczął powątpiewać o własnych wcześniejszych przekonaniach w dziedzinie teologji i demonologji, oraz, że wątpliwości te przez usta Senama wypowiedział, chociaż nie zdołał na podstawie tego, co mu każe mówić, stworzyć nowego poglądu.

W zupełnie wykończonej postaci ideę religji naturalnej wyłożył dla szerszych kół lord Herbert of Cherbury w dziele swoim: *De veritate* (1624). Tak samo jak Althusius, Grotius, Coornhert i Bodin, był on mężem stanu, który brał czynny udział w sprawach publicznych swojego wieku i miał sposobność zdobycia rozległego doświadczenia i przeprowadzenia porównań. Pochodził ze szlachetnego rodu walijskiego; jego przodkowie byli dzielnemi rycerzami, ale i on sam nie sprzeniewierzył się ich animuszowi wojowniczemu. Wojna i pojedynki, oto główny temat jego autobiografji. Miecz jego bardzo luźno siedział w pochwie, chociaż utrzymuje, że go zawsze w obronie innych dobywał. Urodził się w 1582 czy 1583 roku i otrzymał staranne wychowanie, które później ciągle uzupełniał na własną rękę. Pragnieniem jego było wykształcić się na obywatela świata. Po ożenieniu się w szesnastym zaledwie roku życia z bogatą dziedziczką, studjował w Oksfordzie, poczym bawił przy dworze. Później był w obozie Maurycego Orańskiego, przedsiębrał podróże po Niemczech i Włoszech, wreszcie przez cały szereg lat był posłem angielskim we Francji. Ale ani u dworu, ani w obozie, ani na stanowiskn dyplomatycznym nigdy nie zapomniał o swoich „drogich studjach“. Słynną książkę swoją wykończył w Paryżu, gdzie dał ją do przeczytania Grotiusowi. Chociaż Grotius wydał o niej sąd bardzo korzystny, Herbert wszakże wahał się bardzo, czy ma ją wydać, wiedział bowiem, że spotka się ona ze znaczną opozycją. Gdy tak siedział razu pewnego bezradny w swoim pokoju, zwróconym na południe, postanowił poddać wątpliwości swoje wyrokowi nadprzyrodzonemu. Z książką w ręku rzucił się na klęczki i błagał Boga, który nietylko jest stwórcą świata zewnętrznego, lecz od którego także pochodzi i wszelkie światło wewnętrzne, o znak jakiś ośmielający do wydania; gdyby takiego znaku nie otrzymał, zniszczy książkę swoją. W tym usłyszał słaby głos, wychodzący z pogodnego nieba, niepodobny do żadnego głosu ziemskiego, wobec

czego oddał książkę do druku (10). Szczegół ten nie jest, jak utrzymywano, w sprzeczności z poglądami Herberta, wyrażonemi w dziele jego. Utrzymuje on przecież, że Bóg czynny jest nietylko w rozumie ludzkim, lecz także przez znaki szczególne daje odpowiedzi na ludzkie modlitwy. Wierzy on, jak Toralba Bodina w cudy. Niebawem, po wyjściu książki, odwołano go ze stanowiska posła, gdyż energiczne jego postępowanie nie odpowiadało zwlekającej polityce Jakóba I. Resztę swego życia spędził, zajęty studjami historycznemi i filozoficznemi, częścią w Londynie, częścią w swoim zamku w Walji. Wobec wojny domowej zachowywał się chwiejnie, ale w końcu przyłączył się do parlamentu. Najchętniej publiczną działalność łączył, jak dawniej, ze studjami, doznanych zaś zawodów politycznych nigdy nie mógł przeboleć. Umarł w 1648 roku.

Herbert toruje sobie drogę do doktryny religji naturalnej za pomocą teorji poznania, nie pozbawionej znaczenia historycznego. Jeżeli mamy posiąść prawdę, tedy musimy posiadać odpowiednie zdolności ku temu. Oprócz rozumu badawczego, oraz zmysłu wewnętrznego i zewnętrznego, posiadamy jeszcze pewien instynkt naturalny, dzięki któremu możemy rozwijać pewne prawdy wszystkim ludziom wspólne (*notitiae communes*). Tę stoicką doktrynę spotykaliśmy już u Malanchtona i w szkole jego. U Herberta jest ona podstawą prawd powszechnych, do których przyjęcia doprowadza porównywanie różnych religji. Przytym jemu tylko właściwy jest sposób, w jaki początek tych wyobrażeń powszechnych wiąże z instynktami, dzięki którym zachowuje się osobnik i gatunek. Instynkt przyrodzony, z którego one wypływają, jest pra-siłą każdego człowieka i świata całego; jest to instynkt samozachowawczy w najszerszym tego słowa znaczeniu, w którym objawia się opatrzność boska. Bez świadomego rozumu wszystko w świecie dąży do tego, co mu najbardziej jest pożyteczne. A ponieważ „wyobrażenia wspólne“ służą zachowaniu życia i utrzymywaniu

pokoju, więc instynkt samozachowawczy pobudza do ich rozwijania i rozważania. Najważniejsze zatym dla jednostki i dla społeczeństwa prawdy bywają instynktownie uznawane. O ile zostaną oczyszczone od obcych dodatków i metodycznie uporządkowane, stanowią treść mądrości boskiej. Takiemi są następujące prawdy: sprzeczne twierdzenia nie mogą być jednocześnie prawdziwemi; istnieje pierwsza przyczyna wszech rzeczy; przyroda nic nie czyni napróżno; nie czyń innym nic takiego, czegobyś nie chciał, żeby tobie czynili. Tym sposobem najważniejsze idee logiczne, etyczne i religijne wypływają z instynktów przyrodzonych. Na tych wskazówkach Herbert poprzestaje. Stosunek prawd zasadniczych do instynktów przyrodzonych nie jest wyjaśniony. Oczywiście między instynktem a prawdami zasadniczemi należy domyślać się wielu pośrednich ogniw psychologicznych. Idzie tu o zrozumienie—że użyjemy wyrażeń nowoczesnych — jak walka o byt może skłonić do przyjęcia pewnych wyobrażeń, jako posiadających wartość samoistną. Otóż tych ogniw pośrednich Herbert nie szuka, ale zato od czasu do czasu instynkty przyrodzone i prawdy zasadnicze bierze za jedno.

Herbert walczy na trzy fronty. Nasamprzód przeciwko tym, którzy wiarę wynoszą ponad poznanie, rozumieją zaś przez wiarę to tylko, w co ich sekta wierzy, przyczym usiłują groźbą kar w życiu przyszłym torować drogę tej wierze. Z tym łączy się pospolicie wiara w zepsucie przyrody. Wiara bezbożna, przeczy bowiem Opatrzności, która się objawia w instynktach przyrodzonych! Powtóre walczy przeciwko tym, którzy chcieliby wszystkiego dowodzić za pomocą mędrkowania *(discursus luxuriosus)*. Pedantyzm ten szkolny nie dostrzega, że instynkt przyrodzony, podobnie jak zmysły wewnętrzny i zewnętrzny, stoją wyżej od rozumu. Instynkt przyrodzony objawia się wprzód, zanim zbudzi się władza rozumowania. Potrzecie zwraca się przeciwko tym, którzy wywodzą całe poznanie ze zmysłów i utrzymują, że duch nasz pierwo-

tnie jest niezapisaną tablicą *(tabula rasa)*. Wręcz przeciwnie, owe wyobrażenia zasadnicze są warunkami umożliwiającemi wszelkie doświadczenie! Wszak same przedmioty nie byłyby w stanie wywołać naszych oddziaływań na nie. Zgodność wyobrażeń ludzkich każe przypuszczać istnienie instynktu przyrodzonego, który zresztą daje się wywnioskować i z dobroci bożej, ta bowiem nie mogła pozostawić człowieka bez pomocy.

Otóż religja naturalna opiera się właśnie na takiej podstawie instynktowej. Przygodnie rozwodzi się o tym Herbert obszerniej w swojej autobiografji. Powstają w nas zdolności i popędy, które nie znajdują zupełnego zastosowania lub nie mogą osiągnąć zupełnego zaspokojenia w materjale, dostarczonym przez doświadczenie; tylko doskonałość, wieczność i nieskończoność zdołałyby nam zapewnić ukojenie. Samo bóstwo jest właściwym ich przedmiotem. Zatym w każdym zdrowym i normalnym człowieku tkwi ta sama zdolność do religji, chociaż rozwija się ona w sposób nader rozmaity i nie zawsze objawia się w kulcie zewnętrznym. Podstawę wszelkiej religji stanowi pięć twierdzeń powszechnie uznawanych: istnieje najwyższa istota boska; należy czcić tę istotę; najważniejszą część tej czci stanowi cnota w związku z pobożnością; przestępstwo i zbrodnię należy skruchą zmazywać; po życiu doczesnym następuje nagroda i kara. Co w poszczególnych religjach nie przeczy tym prawdom, lecz owszem przyczynia się do ich stwierdzenia, w to wierzyć należy. O ile są ludzie, którzy im przeczą, daje się to tym objaśnić, że w religjach powstało tyle fałszywych i niegodnych wyobrażeń, że niektórych usposobiło to wrogo przeciwko wszelkim religjom, nie wyjmując naturalnej. Pięć prawd powyższych wystarczają same przez się; należałoby się ich trzymać i zaniechać wszelkich kwestji spornych. Za pomocą instynktów przyrodzonych, na których opiera się religja naturalna, dokonywa się ciągłe objawienie wewnętrzne w każdej jednostce, tak, iż jednostka staje się niezależną od nauki kapłana.

Możnaby do Herberta zastosować słowa Senama, że bynajmniej nie łatwo przeprowadzić linję graniczną między tym, co w religji istotne, a tym, co nieistotne. Również dowiedzenie, że owe pięć punktów w rzeczy samej dadzą się odnaleść we wszystkich religjach, byłoby niemożebne. A nawet, gdyby się dało dowieść, że są powszechne, wcale z tego nie wynika jeszcze, że się opierają na instynktach naturalnych. A gdyby znów w istocie takie instynktowe było ich źródło, należałoby jeszcze, jak to już zaznaczyliśmy, wykazać, jak się one rozwijają. Herbert poczyna sobie zbyt obcesowo i nazbyt dogmatycznie. Po drodze omija cały szereg zagadnień teorjopoznawczych, psychologicznych i religijnych. Pogląd wszakże, który naszkicował w grubych zarysach, bądźcobądź dowodzi silnej ręki i miał duże znaczenie dziejowe. Stwierdzono, że istnieje świadomość religijna, która się czuje niezależną od wszystkich istniejących gmin wyznaniowych i zachowuje się względem nich krytycznie.

---

8. Spekulacja religijna.

JAKÓB BÖHME.

Lord Herbert zabawia się naprzemian mieczem i książką, a po układach dyplomatycznych na paryskim dworze wraca do swojej stancyjki, by wziąć się do książki swojej „De veritate“. Potrzeba wieku wytwarzania nowych myśli i rozsadzania skostniałych form kościelnych, w których tak rychło ruch reformatorski oddał się spoczynkowi, napotkała niezbyt świetne warunki. Jakób Böhme porzucił szydło i kopyto, żeby napisać swoją „Morgenröte im Aufgang“ (Wschód jutrzni) i on także rozejrzał się wprzód po świecie, zanim chwycił się pióra. Będąc jeszcze czeladnikiem szewskim, odbył swoją wędrówkę, później osiadł w Zagrzelicach (Görlitz), gdzie

w zacisznym warsztacie myśl jego pracowała niemniej gorliwie od ręki. Zupełnym nieukiem nie był; sam nazywa siebie przyrodnikiem i filozofem, nawet zapoznał się z pismami astronomicznemi; co dziwna, że jest wyznawcą nauki kopernikańskiej, gdyż utrzymuje, że ziemia i większość planet obracają się dokoła słońca; czytał pisma przyrodniczo-filozoficzne lekarza Paracelsa, a prawdopodobnie i rozpowszechnione w odpisach dzieła mistyka Walentyna Weigla, w których pomysły Paracelsa splotły się z doktrynami mistyków dawniejszych. Pozatym był człowiekiem pobożnym, znał biblję swoją i naukę luterańską. Zagadnienia wszakże stawiał sam sobie i umiał je roztrząsać z taką swobodą ducha i siłą, że dziś jeszcze pisma jego posiadają wartość, gdyż sięgają poza widnokrąg dogmatyzmu. Kiedy Bodin i Herbert doszli do zagadnienia religijnego więcej z zewnątrz, u Böhmego występuje ono w dziedzinie wyobrażeń wyznaniowych; niezmordowanie je opracowywa, aż prąd myśli zrywa wszelkie tamy. W swoim naiwnym, ale silnym samopoczuciu i szewc ze Zgorzelic nosi na sobie piętno epoki Odrodzenia, jak również i te składniki wykształcenia, których użył do swojej budowy myślowej, zależą od ówczesnych prądów filozoficznych i przyrodniczych, które dotarły aż do niego z którejś już tam ręki i po wielu przemianach. Böhme zużytkowywuje wszystko, co ma do rozporządzenia, w celu rozwiązania zagadnień, które go niemal do rozpaczy czas jakiś doprowadzały. Godny to uwagi przykład, jak pewien prąd filozoficzny zdoła przebić się nawet tam, gdzie, jakby się zdawało, nie sprzyjają mu zarówno wewnętrzne, jak i zewnętrzne okoliczności! Tak długo i tak dzielnie zwalczał trapiące go myśli, że wydało mu się jakby objawieniem, jakby światłem z góry natchnionym, gdy dostrzegł możność rozwiązania zagadki. W 19 rozdziale „Jutrzni“ oddał swoje zwątpienia i to, jak mu później ukazało się światło i czuł się tak, jak gdyby „w śmierci narodziło się życie“. Liczył wtedy 25 lat wieku. Według podania, Böhme miał podstawowe myśli

swoje poraz pierwszy uświadomić sobie w stanie ekstazy, w którą wpadł na widok błyszczącej miski metalowej. Myśli te musiały jeszcze dwanaście lat dojrzewać, zanim stworzył pierwsze swoje dzieło („die Morgenröte“, r. 1612). Że szewc śmiał tak zuchwale filozofować, wzbudziło to silny gniew w proboszczu, któremu wpadł w ręce odpis tej książki. Potępił on Böhmego z ambony i skłonił władze do zakazania mu autorstwa; na pewien czas nawet musiał ten cichy człowiek miasto opuścić. Ale tylko przez kilka lat Böhme był posłuszny zakazowi. W ostatnich latach życia rozwinął płodną działalność pisarską. Umarł w1624 r. w Zgorzelicach.

Zagadnienie religijne przedstawia się Böhmemu pod dwiema postaciami głównemi. Był on „całkiem melancholiczny i wysoce przygnębiony“, gdy przyglądał się, jak szczupłe miejsce zajmuje człowiek w świecie zewnętrznym. Tak wysoko do nieba, gdzie, według zapewnień uczonych, Bóg zamieszkuje! A ciała niebieskie i żywioły, które wypełniły przestrzeń, wędrują po swoich szlakach, niby niebaczne na to, jak się tam człowiekowi dzieje! Tedy oddalenie od Boga i znikomość stanowiska człowieka w przyrodzie były pierwszym kamieniem obrazy. Do tego przyłączyła się jeszcze walka dobrego ze złem, tak w świecie ludzkim, jak w przyrodzie, a nadto widok tego, że bezbożnym tak samo dobrze dzieje się na świecie, jak i pobożnym, że ludy barbarzyńskie zajmują najlepsze części ziemi i lepiej im szczęście sprzyja, niż pobożnym. Oto więc drugi kamień obrazy: jak pogodzić istnienie złego z istnieniem Boga?

Pierwsze z tych zagadnień, które stąd wynika, że świat materji taki wielki, a świat ducha tak daleki i taki mały, znajduje rozwiązanie w tej myśli, że moc i istota Boga tkwi we wszystkim, zarówno w nas, jak i w masach zewnętrznych. Bóg nie jest odosobniony od przyrody, lecz zostaje do niej w takim stosunku, w jakim dusza do ciała. Niebo nie tam, u góry w błękicie; ono tu, w głębi twojej własnej duszy, gdzie życie boskie drga w tobie.

Bóg nie jest daleko; ty żyjesz w Bogu, a Bóg w tobie, o ile zaś jesteś czysty i święty, o tyle jesteś Bogiem. W tobie działają te same siły, co w Bogu i w całej przyrodzie. Ogień, powietrze, woda, ziemia—wszystko to Bogiem. A czyliż nie jesteś obrazem Boga? Nie możesz być niczym innym, tylko samym Bogiem. Gdy spoglądasz na gwiazdy, ziemię i głębokości, widzisz Boga i w tym samym Bogu żyjesz i istniejesz. Wprawdzie ciała niebieskie i żywioły nie są same przez się czystą boskością, ale siła, z której czerpią życie swoje, stanowi także i twoją istotę. Poruszenia wewnętrzne w istocie ludzkiej są tej samej natury, co i te, które w Bogu zachodzą. We wszystkich sprawach przyrody Bóg jest ukryty, tylko w duchu ludzkim zostaje on poznany. Nie rozumiemy Boga wcale, o ile duszę pojmujemy jako oddzielną od niego, jak gdyby była odrębną istotą.

Gdyby komuś te rozmyślania wydawały się pogańskiemi, Böhme odpowiada: „Słuchaj i patrz i zważ baczniе różnicę. *Piszę nie jako poganin, lecz jako filozof.* Ja też nie jestem poganinem, lecz mam głębokie i prawdziwe poznanie jedynego wielkiego Boga, który jest wszystkim“. I Böhme wie, ile go kosztowało dotarcie do tej myśli, która mu świat uczyniła żywym i nauczyła go, że duch nie jest dalekim od tego świata, ani mu obcym, lecz stanowi jedno z tym, co tkwi w głębi wszystkiego. Próbował on myśli podobne odpędzić od siebie, ale wówczas wielki lęk i pokusa zmuszały go nanowo wracać do tych myśli. („Morgenröte“ na początku, rozdz. 19 i 25). Potrzeba religijna ścisłego zjednoczenia się z bóstwem, zniesienia odległości od Boga, spotyka się tu z potrzebą filozoficzną znalezienia związku wszech rzeczy, jedna zaś i druga potrzeba opierają się na wypowiedzianej przez filozofa natury, Paracelsa, doktrynie, że człowiek składa się z tych samych, co i wszechświat, pierwiastków.

Böhme jednak rozważa przyrodę nietylko w jej obecnym stanie. Rodzi się w nim pytanie, jak powstał ten świat zewnętrzny, zmysłowy? dla czego nie zostaje

wszystko w tak ścisłym i harmonijnym związku, żeby takie pokusy, jakich doznał, nie mogły zachodzić? Już Paracels, przewrotowo usposobiony chemik i lekarz, który widocznie wywierał wielki wpływ na Böhmego, musiał tu udzielić wskazówki; uczył bowiem, że różnorodność pierwiastków powstała przez sprawę rozłączania się i dzielenia. Böhme podąża w te ślady ze zwykłą sobie odwagą i droga ta doprowadza go zarazem do rozwiązania drugiego i najpoważniejszego zagadnienia. Ale zagadnienie o początku złego obostrzyło się u niego przez to, że nie chce wiedzieć o Bogu oddzielnym od świata i od dusz; owszem, życie ich uważa za cząstkę życia samego Boga. Według Böhmego złe polega na tym właśnie, że się pragnie od całego związku oderwać, że się chce być skończoną w sobie całością, pomimo, że się jest częścią tylko. Stąd powstaje szorstki rozłam, zewnętrzność, walka i męka świata.

Przedmiot ten rozwija Böhme w formie mitologicznej, posługując się, w sposób nieraz barokowy, ale często także we wspaniałych porównaniach poetyckich, pojęciami biblijnemi i alchemicznemi. Zdaje on sobie jasno sprawę z tej mitologicznej czy symbolicznej formy wykładu. Fakt, że wogóle może rozwiązywać górne pytania, które mu się tłoczą, tłumaczy tym, że ten sam duch i te same pierwiastki, które w świecie istnieją i istniały wiecznie, i w nim są także czynne. Innemi słowy, posługuje się własnemi doświadczeniami i walkami wewnętrznemi, żeby objaśnić sobie przyrodę i jej dzieje, a także zdać sobie sprawę z tej najgłębiej ukrytej siły, która porusza wszystkie rzeczy. To też, gdy maluje szereg spraw i przewrotów, cały dramat wszechświata w obrazach poglądowych, bynajmniej nie utrzymuje, iżby coś podobnego rzeczywiście, faktycznie zaszło w oznaczonym czasie i w oznaczonym miejscu lub żeby się to miało rozwijać historycznie i w kolejnym następstwie. Idzie mu o przedstawienie tego, co się dzieje wszędzie i zawsze, owego wiecznego i zasadniczego stosunku pomiędzy

potęgami świata, tej walki, która nie raz na zawsze była stoczona, lecz która wciąż się toczy bez przerwy i w której sam on bierze udział.

Wynurzenia jego w tym przedmiocie uderzają wielką jasnością. „Nie znaczy to, jakoby w niebie było szczególne miejsce lub szczególne ciało, gdzie płonie ogień życia boskiego..., lecz wyrażam się cieleśnie ze względu na niepojętność czytelnika (*ich rede auff Corporliche weise umb des Lesers unverstand willen*)... Tedy nie możesz wskazać miejsca ani w niebie, ani na tym świecie, gdzieby się Bóg nie rodził". „A jeżeli dopiero tu opisałem, jak się wszystko staje, jak się tworzy i kształtuje i jak Bóg się objawia, nie masz przeto mniemać, jakoby to wszystko przechodziło do spoczynku lub chwilami gasło, a później znów wybuchało. O, bynajmniej, ale muszę pisać niedokładnie ze względu na niepojętność czytelnika (*ich muss im stückwerke schreiben umb des Lesers unverstand willen*)". „Przyroda dziś jeszcze rodzi się tak samo, jak się rodziła kiedyś na początku". „Co do jakości (czyli spraw boskich), nie mają one ani początku, ani środka, ani końca". „Masz wiedzieć, że nie piszę tu czegoś w rodzaju historji, którąby mi ktoś inny opowiedział, lecz muszę wciąż stać w tej samej bitwie, gdzie mi się raz poraz któraś noga powinie, jak wszystkim ludziom". Mamy więc prawo w przedstawieniu myśli Böhmego uważać formę mitologiczną za mniej istotną.

Böhme oświadcza się stanowczo przeciwko stworzeniu z niczego. „Wprawdzie liczni pisarze pisali, że niebo i ziemia stworzone są z niczego, ale czemu się dziwię, że pomiędzy tak przedniemi mężami nie znalazł się żaden, któryby potrafił gruntownie wyłożyć, że wiecznie był ten sam Bóg, który teraz jest. Otóż, gdzie nic niema, tam i nic nie będzie; każda rzecz musi mieć swój korzeń, gdyż inaczej nic nie rośnie; gdyby duchy przyrody nie istniały od wieczności, nie powstałby ani anioł, ani niebo, ani także ziemia". Böhme jest przekonany, że z jedności bezwzględnej niepodobna nic zrozumiale

wysnuć. W istocie bóstwa musi tkwić jakaś wielość sił czynnych, musi zachodzić jakaś ich różnorodność, która nie mogła od początku dowolnie być stworzona, która wszakże jest jakby utajonym źródłem życia powszechnego. W formie czysto logicznej czy psychologicznej wyraża to Böhme w „Pytaniach teozoficznych“ (Theosofische Fragen) w ten sposób, że Bóg nietylko jest t a k, lecz że tej pozytywnej stronie musi się przeciwstawiać n i e, w przeciwnym bowiem razie nie byłoby ani radości ani wrażliwości, wogóle niczego, coby mogło stanowczo wystąpić (nic, coby miało jakieś określone znaczenie). Bez takiego wewnętrznego pierwotnego przeciwieństwa pierwiastka dodatniego i ujemnego nie istniałaby także wola; czysta jedność nie ma w sobie nic, czegoby mogła chcieć. Ten odwieczny pierwiastek przeciwieństwa Böhme w mitologicznym języku swoim nazywa gniewem bożym i podwaliną piekła. W Bogu jest pierwotnie tak gniew, jak i miłość, zarówno podwalina piekła jak i szczęśliwości. Skąd mogłyby wziąć się na świecie gniew, wszelka surowość, gorycz, twardość i trucizna, gdyby to nie miało swoich korzeni w Bogu? Pierwotnie wszakże gniew jest tylko pierwiastkiem, który po to istnieje, żeby się mogła miłość uświadomić. Życie wymaga takiego przeciwstawienia; tylko dzięki temu, że istnieją rozmaite jakości w przyrodzie, istnieje ruch, wzrost i popęd we wszystkich rzeczach. Wyraz: „Qualität“ (jakość) objaśnia Böhme za pomocą naiwnego słoworodu, wyrażającego myśl gienjalną, że pochodzi od quallen (tryskać ze źródła), quelle (źródło. „Qualität“ jestto ruchliwość, wytryskanie ze źródła albo pęd czegoś“. „Kwalifikacja“ jestto to samo, co „ruch“. Nie zadawala się on przypisywaniem rzeczom własności martwych i w spoczynku będących, lecz wszystko jest u niego siłą czynną i dążnością. Gdy, naprzykład, ciepło nazywa „Qualität“, ma to znaczyć, że ono świeci, ogrzewa, rozpuszcza, roztapia. Większość zatym jakości, t. j. pra-sił, jest faktem dla Böhmego, gdyż bez takiej różnicy nie byłoby ani ruchu, ani życia, ani świa

domości. Ale pra-siły od początku już są w harmonijnym zestosunkowaniu wzajemnym. Gorycz w korzeniu przyrody służy tylko do tego, żeby tym silniej mogła wystąpić słodycz. Jakość goryczy istnieje także w Bogu, ale jako „męka trjumfująca“.

Gdybyśmy nawet przyjęli tę pierwotną jedność, obejmującą przeciwieństwa, niemniej zagadka zostanie nierozwiązaną. Jak da się pogodzić z tą jednością dana w doświadczeniu twardość i gorycz świata, które nie są bynajmnicj tylko pierwiastkami harmonji wewnętrznej? Jak ją pogodzić z doświadczalnie daną zażartą walką dobrego i złego w świecie wewnętrznym i zewnętrznym. Tu tkwi punkt węzłowy wszelkiej spekulacji religijnej. Jak nie można wywieść wielości z jedności bezwzględnej, tak również niepodobna wyprowadzić dysharmonji z harmonji bezwzględnej. Nic dziwnego, że tu, gdzie nadto jeszcze uczucie Böhmego jest tak gwałtownie podniecone, jego wyobraźnia mitologizująca góruje całkowicie nad myślą. Niepodobna skreślić poglądowo tego dramatu, w którym występują osoby trójjedni, jakości pierwotne, duchy-źródła i zastęp archaniołów. Główną rzeczą jest to, że jeden z pierwiastków w pierwotnej naturze bóstwa, mianowicie—pierwiastek gniewu, negacji (das Nein) dąży do zapanowania nad całością. Niezadowolony z tego, że jest pierwiastkiem składowym, chce stać się całością. Jestto Lucyfer, który olśniony swoim blaskiem, swoją siłą i swoim siedliskiem w centrum najważniejszym, pragnie pyszniejszej kwalifikacji, niż sam Bóg. Tak wytwarza się walka i cierpienie świata, zapala się ogień, który już odtąd nie gaśnie. Przeciwieństwa wyzwalają się z pierwotnego związku harmonijnego, wyrzucona zostaje twarda materja w przestrzeń i dopiero powstaje taki świat, jak go teraz znamy. Zatym zło istniało jeszcze przed człowiekiem, który dostał zarodki jego w swojej naturze. Tu dopiero doszedł Böhme do tego punktu, w którym zaczynają się dzieje stworzenia w pierwszej księdze Mojżesza, dzieje zresztą, które nie budzą w nim szczególnego sza-

cunku, ponieważ wiele rzeczy „dzieje się tam wręcz przeciwko filozofji i rozumowi“, wobec czego też Böhme nie może uwierzyć, iżby „ten drogi mąż, Mojżesz, był autorem tej księgi“. Wogóle, ufny w wewnętrzne świadectwo ducha, podąża za własnemi myślami. Nie imponują mu także uczeni. „Nie potrzebuję ich (t. j. filozofów, astronomów i teologów) [formuły i metody, uczyłem się bowiem nie od nich, lecz mam innego mistrza, którym jest przyroda“.

Szczególnie oburza się Böhme na tych, którzy uczą, że Bóg umyślnie jednych ludzi wybrał dla zbawienia, innych zaś przeznaczył na potępienie. Gdyby nawet napisali to Paweł lub Piotr, nie uwierzyłby temu. Bóg nie chce zła i nie wiedział o tym zgóry, że tak będzie się działo, jak się dzieje. A jednak zło musi mieć swój korzeń w Bogu, stwórcy wszech rzeczy! Tym korzeniem jest pierwiastek negatywny, „podwalina piekła“, ten pierwiastek w Bogu, który nie jest Bogiem, jeżeli mamy rozumieć przez Boga samą tylko miłość (nie gniew). A jednak jest to boski pierwiastek, który się wydziela z harmonji pierwotnej. jest to „Bóg przeciw Bogu“, jak wyraźnie powiada Böhme („Morgenröte, rozdz. 14, § 72). Dla tego też walka w świecie jest tak poważna i gwałtowna, po obu stronach bowiem walczą siły boskie! Stąd to strach i cierpienie, które walka z sobą przynosi przed któremi Böhme ratował się tym tylko sposobem, że uciekał się do myśli o sercu bóstwa, nieustannie czynnym, odpierającym twardość i gorycz poza właściwe im granice.

Böhme wyzyskuje w swojej spekulacji teologicznej tę prawdę psychologiczną, że postępowanie mimowolne poprzedza dowolne i stanowi jego podstawę. Początek złego upatruje on nie w dowolnym chceniu Boga, lecz w mimowolnej podstawie przyrody, która miała zawierać w sobie różne pierwiastki. Böhme przeoczył wielki skok od różnicy do sporu, od przeciwieństwa do rozdziału. Nie umie objaśnić, jak powstaje pycha Lucyfera. Opowiada,

zamiast dowodzić. A jednak odważył się on sięgnąć myślą tak daleko, jak rzadko ośmiela się zapuszczać myśl głęboko religijnego człowieka. Konsekwentnie należy go tak rozważać ze stanowiska teologicznego, jak on sam rozważa Lucyfera. Puścił on w ruch niebezpieczną „jakość“, myśl, a gdy raz źródło zaczęło wytryskać, zatkać się już nie da. Nie pycha to wszakże, tylko głęboko uczuwana potrzeba zrozumienia, prowadzi go krok za krokiem coraz dalej. Naiwne samopoczucie spekulacji nowonarodzonej sprawia, że się myśliciel nie waha i stoi przy swoim. Jak to już przekonaliśmy się z charakterystycznego oświadczenia jego, uważa on stanowczo zadanie swoje za czysto filozoficzne. „Co jeszcze jest ukrytego?“ — zapytuje w innym miejscu,—„czy prawdziwa nauka Chrystusa? nie, tylko filozofja“. Pragnie tedy dać filozofję i osiągniętym wynikom rozmyślań swoich przypisuje tak wielkie znaczenie, że pierwszą swoją książkę nazywa „Morgenröte im Aufgang“; chwila spełnienia się musi być teraz bliską! W rzeczy samej jutrznia świta w jego myśli. Przeczuł nowe siły, chociaż nie wiedział, dokąd prowadzą.

Dwa wielkiego znaczenia prawa posłużyły Böhmemu za podstawę w spekulacji jego: prawo przeciwieństwa, jako warunek wszelkiego ruchu i wszelkiej świadomości; prawo rozwoju, jako postępowego wysnuwania się różnic. Co do prawa przeciwieństwa, wysnuwa je zupełnie wyraźnie z doświadczeń psychologicznych, jak to widoczna z charakterystycznego zdania: „Żadna rzecz nie może być sama przez się oczywistą bez przeciwieństwa“. Co do idei rozwoju jako wytwarzania się rożnic, Böhme jest pod wpływem Paracelsa. Zresztą Böhme wprowadził do języka niemieckiego termin „Entwickelung“ (rozwój) (11) Dzięki konsekwentnemu zastosowaniu tych praw, doprowadził on myśl religijną aż do ostatecznej jej granicy, poza którą nie przekroczyła żadna późniejsza tego rodzaju próba.

Mogłoby się zdawać, że wielka zachodzi różnica pomiędzy spekulacją religijną Böhmego, a religją naturalną,

której bronili Bodin, Cherbury i Grotius. Böhme był pozytywnie wierzącym luteraninem albo przynajmniej miał się za takiego. Był wszakże dość konsekwentny, żeby zrozumieć, że, skoro światło i życie boskie czynne są w całej przyrodzie, jako przeciwwaga twardości i goryczy, tedy przystęp do światła nie może być zamknięty. Każdy może przez „złość“ przedrzeć się lub przerosnąć do miłości“. Żydzi, Turcy i poganie, którzyby nic o Chrystusie nie wiedzieli, mogliby przecież stanąć narówni z chrześcijanami. „U kogo miłość gości w sercu, kto pędzi żywot miłosierdziu i łagodnym uczynkom poświęcony, kto walczy przeciw złości i dąży przez gniew boży do światła, ten żyje z Bogiem i jest jednym duchem z Bogiem. Bóg wcale nie potrzebuje innej służby“. Słowa te śmiało mógł był Bodin włożyć w usta swojemu Toralbie. Martensen w swojej książce o Jakóbie Böhmem znajduje, że słowa te są „dziwaczne i bezpodstawne“. Atoli ich mocną podstawą jest własna myśl zasadnicza Böhmego. Późniejsi teologowie „spekulujący“ mogliby mu pozazdrościć tej stanowczości, z jaką myśl jego kroczyła. Tu zajmuje nas fakt, że w środowisku ortodoksji luterańskiej u nieuczonego rzemieślnika spotykamy ten sam powszechny kierunek pod względem religijnym, który właściwym jest filozofji Odrodzenia i który tak ściśle wiąże się z okolicznością, iż znowu wraca wiara w siły przyrodzone i odwaga ufania myśli własnej.

B) NOWY POGLĄD NA ŚWIAT.

9. Arystotelesowski obraz świata w wiekach średnich.

Jak nie można człowieka oderwać od świata, tak samo niepodobna poglądu na człowieka od poglądu na świat oddzielić. Dla tego też nie można należycie zbadać tych prze-

obrażeń, którym podlega pogląd na człowieka, o ile się nie uwzględni zmian w poglądzie na świat. Zachodzi tu ustawiczne działanie i oddziaływanie. Tak spekulacja religijna Böhmego oczywiście zależy do pewnego stopnia od nowego na świat poglądu, zwłaszcza od idei Paracelsa i Kopernika i właściwie daje się zrozumieć tylko pod warunkiem uwzględnienia tych idei, chociaż pogląd religijno-psychologiczny u niego przeważa. Skądinąd u wielu myślicieli, których teraz mamy rozważać jako twórców nowego poglądu na świat, znajdujemy liczne pomysły i roztrząsania cenne pod względem psychologicznym i etycznym, dzięki którym mieliby prawo zająć miejsce w szeregu tych, którzy odkryli człowieka. Ze względu wszakże na to stanowisko, które nadaje im rostrzygające znaczenie w dziejach myśli, będziemy o nich tutaj mówili. Żeby zrozumieć wspaniałą zmianę w poglądzie na świat, która, obok sztuki i odkrycia człowieka znamionuje Odrodzenie, jako największy czyn bohaterski tej epoki musimy nasamprzód uwydatnić główne rysy tego obrazu świata, który w XV wieku był jeszcze niewzruszony w umysłach uczonych i nieuczonych. Wywodził się on z fizyki Arystotelesa i astronomji Ptolomeusza i splatał się z pojęciami biblijnemi; związek ten łatwy, gdyż cały ten obraz świata zgadzał się z tym, czego bezpośrednio uczą nas zmysły, nadając tylko materjałowi zmysłowemu więcej precyzji i systematyczności.

Już pospolitego spostrzegacza uderza wielka różnica pomiędzy ruchami na niebie, a tym, co się dzieje tu na dole. Wydaje się, że tu panuje ustawiczna zmienność. Zjawiska potęgują się i słabną, powstają i przemijają. Powstają ruchy, które prędzej czy później ustają. Inaczej dzieje się tam w górze: tam gwiazdy poruszają się w równomiernym biegu, bez zmian widocznych i po tych samych szlakach wiecznie i bez spoczynku zataczają swoje koła. Arystoteles oparł swój pogląd na tym przeciwieństwie pomiędzy sferą niebieską a ziemską lub podksiężycową. Opierał się na tym, czego pozornie uczyło postrze-

ganie, powołując się jednocześnie na starą wiarę, zarówno Helenów, jak i barbarzyńców, która niebo przeznaczała na siedzibę wiecznych bogów. Sfera niebieska jest niespożyta; ruch w niej jest wieczny i bezwzględnie prawidłowy. Sfera podksiężycowa, przeciwnie, jest ojczyzną znikomości, gdzie wciąż luzują się ruch i spoczynek, powstawanie i znikanie.

Obie tedy sfery muszą się składać z materji. Ciała niebieskie muszą być z materji, która w żadnym oznaczonym punkcie nie jest na swoim miejscu i dla tego ruch jej może trwać do nieskończoności. Materję tę, „pierwsze ciało“ nazywa Arystoteles eterem. Wypełnia on przestrzeń niebieską i w nim zachodzi wieczny ruch kołowy. Tylko ruch kołowy może być wiecznym, wciąż bowiem wraca w siebie i z każdego punktu koła podąża ku każdym innym. W sferze podksiężycowej każdy ruch zatrzymuje się na pewnym punkcie, jak skoro ciało dobiegło do swego „miejsca naturalnego“. Tu panuje ruch prostolinijny, który podąża albo od środkowego punktu na zewnątrz i wgórę, albo do środkowego punktu świata, ku wnętrzu i nadół. Rzecz, której przyrodzone miejsce znajduje się w środku świata, lub w jego pobliżu, nazywa się ciężką; zaś rzecz, której przyrodzone miejsce leży w górze, ku górnej granicy świata podksiężycowego, nazywa się lekką. Zmiany ustawiczne w sferach ziemskich stąd pochodzą, że żywioły nie znajdują się na swoich przyrodzonych miejscach. Ciężkim żywiołem jest ziemia, lekkim — ogień; pomiędzy obojgiem leżą woda i powietrze. Ogień zawsze wznosi się ku górze, kamień zaś podrzucony zawsze spada. Każdy żywioł ciąży ku swojemu określonemu miejscu w przestrzeni świata. Cztery żywioły mogą przechodzić jedne w drugie, ale nie dają się już rozkładać na prostsze składniki; natomiast wszystkie inne ciała z nich są złożone.

Tylko jeden świat może istnieć. Gdybyśmy sobie na chwilę wyobrazili, że istnieje więcej takich światów, natenczas ciężkie żywioły musiałyby wkońcu skupić się do-

koła jakiegoś jednego punktu środkowego, i znów byłby tylko jeden świat. Ziemia, jak wskazuje postrzeganie, znajduje się w środku świata i, przesuwając się nazewnątrz i ku górze, przechodzimy nasamprzód przez trzy inne warstwy podksiężycowe, a dalej mamy sferę eteru, którego substancja tym bywa czystszą, im dalej znajduje się od ziemi. Ciała niebieskie, przedewszystkim księżyc, słońce i inne planety, dalej gwiazdy stałe, osadzone są w sferach twardych, ale przezroczystych, które się obracają dokoła swoich osi. Wierzenie to przejął Aristoteles od astronoma Eudoksa. Starożytni nie mogli sobie wyobrazić, żeby ciała niebieskie swobodnie zawisały w przestworach nieba. Wszystkie sfery obracają się dokoła ziemi jako punktu środkowego; księżyc, słońce i inne planety mają każda własną sferę; wszystkie te sfery, a więc i cały system wszechświata, zamknięte są w „pierwszym niebie“, w sferze gwiazd stałych, którą sam Bóg bezpośrednio w ruch wprawia, gdy tymczasem podrzędne zasady czyli duchy kierują ruchami sfer niższych. Najwyższą jest sfera zamykająca i ograniczająca. Najwyższa czyli najbardziej zewnętrzna część świata jest najdoskonalszą (12).

Arystotelesowski schemat świata przedstawiał ramy, które nietylko pozornie odpowiadały dokrynie postrzegania zmysłowego, lecz były także w stanie objąć spostrzeżenia dokonane przez astronomów późniejszej starożytności. W każdym razie okazało się, że uwzględnienie ruchów planet tam i napowrót zmuszało do myślenia ruchów sfer planetarnych jako bardzo zawiłych; na to jednak poradzono sobie w ten sposób, że każdą poszczególną planetę wyobrażano sobie jako związaną jednocześnie z kilku sferami, z których każda miała swój ruch własny. Albo wyobrażano sobie, że ruchy zachodzą nie po prostych kołach, lecz po kołach mniejszych, epicyklach, których środki poruszały się po kołach większych. Im zaś dalej postępowały badania, tymbardziej [zawiłym stawał się ten system epicyklów. Ptolomeusz z Aleksandrji dał w II wieku po Chr. obraz systemu świata, który w ciągu całych

wieków średnich cieszył się powagą w dziedzinie astronomji, podobnie jak Arystoteles był powagą w dziedzinie filozoficznej.

Ponieważ system Arystotelesa i Ptolomeusza tak samo, jak biblijny pogląd na świat, stał na stanowisku postrzegania zmysłowego, według którego ziemia jest nieruchoma, nadawał się więc doskonale do pogodzenia z panującemi w wiekach średnich wyobrażeniami religijnemi. Jak to zauważył Arystoteles, godził się on także ze starą wiarą w niebo, jako siedlisko bóstwa. Zachodziła jednakże pewna istotna różnica pomiędzy starożytnym poglądem na świat a średniowiecznym. Arystoteles umieścił wprawdzie ziemię w środkowym punkcie świata, ale bynajmniej nie dlatego, jakoby mniemał, że wszystko poza tym na świecie istnieje dla ziemi lub dla jej mieszkańcow. Przeciwnie, dla niego sfera zamykająca i ograniczająca była najwyższą, ziemia zaś miejscem najniższej materji. Tymczasem według poglądu średniowiecznego na świat, właśnie wszystko obracało się dokoła ziemi i zachodzących na niej zdarzeń. Pomimo to, pogląd średniowieczny mógł wybornie wyzyskać schemat arystotelesowski i ideę niedoskonałości świata podksiężycowego. gdyż sprowadził on siły niebieskie po to, iżby się wdały w sprawy ziemskie i kierowały niemi ku właściwemu celowi.

Cały sposób przedstawienia systemu, prócz trudności tkwiących w złożonych sferach czyli epicyklach, był jasny i poglądowy. Chodziło o to, że przestrzeń zmysłowa jest przestrzenią bezwzględną, i że w tej przestrzeni znajdują się miejsca bezwzględne. Kulę ziemską, na której się znajdował filozof czy astronom, brał on podobnie jak to stale czyni człowiek praktyczny, za bezwzględny środek świata. A świat, który się tworzył w różnych sferach dokoła tego punktu środkowego ograniczała najdalsza sfera, poza którą nic już nie istniało. Godziło się to ze starożytnym poglądem na przyrodę, że wyobrażano sobie wszystko jako ujęte w formy określone i jako zamknięte w określonych granicach. Wszelką nie-

ograniczoność utożsamiano z niejasnością i bezkształtnością, jeżeli nie ze złem. I tu schemat mógł się oprzeć na postrzeganiu zmysłowym i wyobraźni, które wciąż tkwią na jednym punkcie, nie uczuwając potrzeby dowiedzenia się, co jest poza tym punktem.

Tego rodzaju obraz świata miał dwie słabe strony. Nasamprzód, był on bezbronny na wypadek, gdyby się dały przytoczyć postrzeżenia i obrachowania z nim niezgodne, lub conajmniej, dopuszczające inny jakiś pogląd jako możebny lub prawdopodobny. Nadto, i to szczególnie nas tu obchodzi, gdyby podano w wątpliwość naiwne zaufanie do bezwzględnej prawdziwości przestrzeni zmysłowej. Gdyby się okazało, że wszelkie oznaczenie miejsca zależy od miejsca zajmowanego przez spostrzegacza, natenczas upadnie różnica bezwzględna pomiędzy sferą niebieską a ziemską, jak również pomiędzy miejscami naturalnemi na ziemi. Badania w epoce Odrodzenia zaatakowały arystotelesowski pogląd na świat, przyjęty przez wieki średnie, z obu tych stanowisk. Jak się przekonamy, nasamprzód uderzono na doktrynę przestrzeni bezwzględnej, a później na budowę świata.

---

10. Mikołaj Kuzańczyk.

Już ku końcowi starożytności ujawniała się w filozofji potrzeba rozsadzenia arystotelesowskiego obrazu świata wyraźnie uczłonkowanego i w ścisłe ujętego granice. Plotyn, założyciel szkoły nowoplatońskiej, już był wyraził myśl, która w dalszym rozwinięciu musiałaby doprowadzić do zaprzeczenia wszelkich dogmatycznych ograniczeń i sztucznych podziałów przyrody. W jego oczach harmonijne ograniczenie bynajmniej nie było czymś najwyższym, jak u Platona i Arystotelesa. Najwyższym było coś takiego, co leżało poza wszelkiemi ograniczeniami, lub coś, coby sięgało poza te granice. Nieskończoność więc nie była już czymś tylko negatywnym, lecz stała się wyrazem po-

zytywnej, nieprzejrzanej pełni, wobec której myśl i język ostatecznie okazują się bezsilnemi. Skończone formy, istoty, sfery są w takim razie same przez się tylko ograniczonemi objawieniami bytu nieskończonego. Chociaż Plotyn stoi jeszcze na gruncie spekulacji greckiej, wszakże myśli jego często grozi niebezpieczeństwo, że się zabłąka na manowcach mistycyzmu. Stał się on protoplastą mistyki średniowiecznej, kierunku, który wciąż protestował przeciw pojęciowemu dogmatyzmowi scholastyki. W pojmowaniu przyrody prowadził ten kierunek do uwydatniania związku sił wewnętrznych, pomimo różnorodności zjawisk zewnętrznych, budził uczucie niezadowolenia wobec form stałych i granic we wszystkich dziedzinach. Tym to sposobem mistyka torowała drogę teorji rozwoju. Fakt to wielkiej doniosłości, że w epoce Odrodzenia szczególnie gorliwie uprawiano filozofję nowoplatońską. Akademja we Florencji położyła w tym względzie największe zasługi.

Mikołaj Chrypffs, nazwany od miasta rodzinnego Cusanus (Kuzańczykiem), uległ wpływowi poglądów nowoplatońskich niezależnie od tego nowego kierunku studjów. Wychowywał się w Deventerze u „Braci wspólnego pożycia“, na których średniowieczna mistyka niemiecka wywarła wpływ wielki. Urodził się w 1401 r. w Kues (Cusa), miasteczku w pobliżu Trewiru, ale w wieku jeszcze chłopięcym uciekł z domu rodzicielskiego, żeby uniknąć złego obejścia się ze strony ojca. Pewien szlachcic, u którego znalazł schronienie, posłał go z czasem na naukę do Deventeru. Później studjował w Padwie prawo, matematykę i filozofję. Zasadnicze wszakże usposobienie mistyczne i zagadnienia, zrodzone na tym tle w jego umyśle, nigdy go nie opuściły. Czas jakiś zdawało się, że pragnie całkowicie oddać się życiu praktycznemu. Zrazu był obrońcą sądowym, potym został duchownym i brał gorący udział w pertraktacjach w przedmiocie reformy Kościoła, jakoż nasamprzód przystał do koncyljum bazylejskiego, ale później upatrywał jedyną możebną drogę

reformy kościelnej we wzmocnieniu władzy papieskiej. Mianowany biskupem w Brixen, musiał prowadzić uciążliwą walkę z arcyksięciem Zygmuntem austryjackim, a nawet przez pewien czas przebywał w więzieniu. Pius II podniósł go do godności kardynalskiej i wysłał do Niemiec w roli wizytatora kościołów i klasztorów. I tutaj jego gorliwość reformatorska w zakresie obyczajów duchowieństwa i klasztorów spotkała się z gwałtownym oporem. Szczególnie zwalczał zabobon w sposób, który z uwagi na epokę ówczesną dowodził niezwykłej wyższości umysłu. Potępiał posługiwanie się zabobonem w celach kościelnych i przysparzanie kościołowi dochodów za pomocą relikwji i hostji krwawych. Czarownictwo i gusła uważał za przeżytki pogaństwa, które się podtrzymują, jak mniemał, przez prześladowania. Zdaniem jego, tam najwięcej bywa czarownic, gdzie wiara w czarownice jest najsilniejsza. Osobiście badał dwie stare kobiety, podejrzane o czarownictwo; były one nawpół obłąkane i „co im się zdawało, iż rzeczywiście przeżyły, to poddał im w śnie djabeł“. Obok gorliwego udziału w walkach epoki, zajmował się jednak swojemi zagadnieniami. Podstawową myśl swego najbardziej zajmującego i znanego dzieła „*De docta ignorantia*“ powziął, według własnego opowiadania, gdy wracał do Włoch z Konstantynopola, dokąd udawał się z polecenia papieża. Po tym nastąpił cały szereg innych dzieł, w których w części rozwinął poglądy swoje, w części zmienił. Umarł w roku 1464 w Livornie, podczas przygotowań do planowanej przez jego przyjaciela Piusa II wojny krzyżowej przeciwko wrogom wiary, nauki i literatury.

Kuzańczyk stoi na pograniczu pomiędzy średniowieczem a Odrodzeniem i pomiędzy teologją a filozofją. W każdym razie najistotniejsze budzi w nim zajęcie teologja. Chodzi mu o rozwiązanie zagadki Trójcy. Tak jednak bierze się do tej zagadki, że często przy sposobności rozwija wysoce zajmujące pomysły teorjo-poznawcze i przyrodnicze. Zależy to od jego kierunku mistycznego, nie

istnieje dla niego ścisłe rozgraniczenie sfer pojęć. Te ciemne i zawiłe szczegóły, które się spotyka w jego pismach, obok wielu świetnych pomysłów, źródło swoje mają w tym pomieszaniu pojęć. Nie mamy tu potrzeby wykładania filozofji Kazańczyka w całości. Musimy tylko wykazać, jak wpadł na pomysły, które zachwiały pogląd na świat, oparty na świadectwie zmysłów, na badaniu starożytności i na powadze Kościoła.

Według zapatrywań Kuzańczyka, poznanie jest czynnością jednoczącą i przyswajającą. Zmysłowość odbiera rozproszone wrażenia, ale już w tym ujawnia się praca myśli, w części bowiem luźne wrażenia skupiają się w jedną całość, w części zaś występuje zdumienie, które pobudza do dalszego badania. Różnorodne obrazy zmysłowe wiąże w jedność wyobraźnia (*phantasia*), różnorodne zaś sploty wyobrażeń jednoczy rozum (*ratio*), ale na wszystkich tych stopniach działa umysłowość (*intelligentia*), która usiłuje ostatecznie sprowadzić wszelką różnorodność do jedności bezwzględnej. Tu jednak występuje trudność, gdyż bez wielości i różnicy (*alteritas*) myśl nasza nie może poznawać. A więc umysł u szczytu działalności swojej napotyka granicę. Może się tylko zbliżać do jedności bezwzględnej, o ile intuicja mistyczna, dzięki której wszystkie promienie bytu zbiegają się w jednym jedynym środku, kończy sprawę poznawczą i zapewnia umysłowi spoczynek. Tedy doskonałym stanem umysłu jest zawieszenie jego czynności.

Takie pojmowanie sprawy poznawczej, rozwinięte w dziele „*De conjecturis*“, rozdz. 16, wyjaśnia, co Kuzańczyk rozumie przez „świadomą niewiedzę“ (*docta ignorantia*), wyrażenie, spotykające się już u Bonawentury. Rozumie on przez to świadomość umysłu własnej ograniczoności, w związku z przypuszczeniem mistycznym, że to, co najlepsze i najwyższe, leży poza granicą umysłu, a w każdym razie stanowi dalszy ciąg tej sprawy, która doprowadza umysł aż do dostępnej dlań granicy. W dziele, noszącym napis: „De docta ignorantia“, autor rzecz

tak wywodzi: poznanie nasze usiłuje pokonać przeciwieństwa i sprzeczności, które nastręcza doświadczenie. Przy bliższym zbadaniu odkrywa ono, że nawet największe przeciwieństwa, nawet sprzeczne stany sprowadzają się do tożsamości, o ile tylko daje się wykazać punkt jedności. Tak godzą się *maximum* i *minimum* za pośrednictwem pojęcia wielkości; oboje są ilościami bezwzględnemi, każde w swoim kierunku; jedno i drugie są superlatywami i to na tej samej skali. Właśnie pojęcie wielkości obejmuje w sobie jedno i drugie. Ale poznanie nasze nie może ująć wszystkich szczeblów skali. Wciąż grzęźnie w przeciwieństwach. Od szczebla do szczebla postępuje wciąż naprzód, nigdy jednak nie może osiągnąć zupełnej jedności przeciwieństw, jak nie można utworzyć doskonałego koła, jakkolwiekby się mnożyło boki wielokąta. Myśl nasza ma się do prawdy, do zupełnej jedności przeciwieństw, jak wielobok do koła.

Nieskończoność jest miarą i ideałem wszystkiego, co skończone. W niej łączą się przeciwieństwa. Krzywa nieskończona jest tym samym, co i nieskończona linja prosta. Każda jednak dająca się pomyśleć linja będzie albo prosta, albo krzywa. Nie możemy wyznaczać innych wielkości, tylko skończone. A jednak jest to niezbędne, o ile mamy poznać Boga. Bóg daje się pomyśleć tylko pod warunkiem zniesienia wszelkich szczególnych wyznaczeń. Skoro wszakże odrzucimy wszelkie wyznaczenia szczegółowe, nic już nam nie pozostanie. Dla tego też Bóg, jako jedność wszech rzeczy, jako wszystko, jako obejmujący nawet sprzeczności (*omnium rerum complicatio, etiam contradictoriorum*), jest niepojęty. Nie można mu przypisać żadnej nazwy. Każda przecież nazwa pochodzi od rozróżniania i wyodrębniania, przez co jedno przeciwstawia się drugiemu. Atoli w Bogu niema przeciwieństw, jak ich niema w pojęciu wielkości na całej skali od *maximum* do *minimum*. W kulcie religijnym świadomą niewiedzę (*docta ignorantia*), zastępuje święta niewiedza (*sacra ignorantia*), negatywną teologję zastępuje pozytywna. Wtedy Bogu

przypisuje się określone orzeczenia i nazwy; ale ani żadnego orzeczenia, ani nazwy nie można rozumieć dosłownie. Jeżeli Boga nazywamy, naprzykład, światłem, przez to rozumiemy nie to światło, które jest przeciwieństwem ciemności; w nieskończonym świetle nawet ciemność jest światłem, tak samo jak *minimum* leży na tej samej skali, co i *maximum*.

Szkoła Arystotelesa nie znała tej prawdy, bez której zamknięty jest wszelki dostęp do teologji mistycznej. Dlatego też nie mogła pojąć należycie doktryny o Trójcy, nie dostrzegała bowiem konieczności jakiejś zasady, która byłaby zdolna zjednoczyć przeciwieństwa wyrażone w Ojcu i Synie: *Spiritus sanctus est nexus infinitus!* I dla tej samej przyczyny nie zdołała osiągnąć prawdziwego poznania przyrody. Zatrzymuje się ona na rozróżnieniu materji i formy, tego, co wytwarza i co jest wytworzone, ale nie szuka tego łącznika, któryby zdołał objąć wszystkie te przeciwieństwa i wyrazić ich jedność. Tym łącznikiem jest ruch. Ruch nie jest ani wyłącznie wytworzony, ani wyłącznie wytwórczy, lecz już jednocześnie jednym i drugim i tak samo rzecz ma się z innemi przeciwieństwami. Zestawienie to jednoczącej zasady Trójcy z takąż zasadą przyrody nie jest bynajmniej u Kuzańczyka przypadkowe. Duch Święty jest łącznikiem przyrody, stanowi jednię z przyrodą, jako ogół wszystkiego, co się przez ruch dzieje. Kuzańczyk nie rozróżnia wcale pojęć zbieżności (*coincidentia*), zespolenia (*complicatio*) i zjednoczenia (*connexio*) przeciwieństw, chociaż trzy te wyrażenia oznaczają przecież wielce różne stosunki. Jego przykłady przedewszystkim ilustrują zjednoczenie krańcowości za pomocą przejść i szczeblów pośrednich, oraz ich zespolenie za pomocą tak wytworzonej ciągłości. Nie jest to wszakże to samo, co zupełne zniesienie przeciwieństw. Brak tu zupełnej jasności co do natury tego pojęcia, które znamionuje jego najwyższe stanowisko. A to znów zależy od wspomnianego już braku rozróżnienia pomiędzy odrębnemi dziedzinami poznania.

Szczególnie znamiennym rysem Kuzańczyka jest to, że od mistycznych dociekań nad sprawami boskiemi łatwo prześlizguje się do spraw przyrodzonych i do jednych i drugich potrafi stosować te same punkty widzenia. Że jednak obie te sprawy, życie bóstwa i życie przyrody, nie zgadzają się ze sobą, z tego zdaje sobie jasno sprawę. Mają się one do siebie, jak zamknięta w sobie jedność (*coincidentia*, *complicatio*, *connexus*) przeciwieństw do jej poszczególnych objawów w czasie i przestrzeni. Przyroda jest rozwinięciem (*explicatio*, *evolutio*) tego, co w bóstwie było zwarte w jedność doskonałą, jak linja jest rozwinięciem punktu (przez powtarzane stawianie), a rzeczywistość jest rozwinięciem możebności. Jak wszakże odbywa się ta przemiana postaci zwartej (komplikacyjnej) w rozwiniętą (eksplikacyjną), jak bezwzględna zbieżność przeciwieństw od chwili wystąpienia przemienia się w siły walczące, jak zamęt różnorodności może zluzować harmonję jedności, jest to zagadką, której umysł nasz nie jest w stanie rozwiązać. Każda istota skończona jest ograniczeniem; wielka zaś zagadka tkwi w tym właśnie, jak byt nieskończony może sam siebie ograniczać. Kuzańczyk powiada gdzieś, że niema żadnej pozytywnej przyczyny wielorakości, gdyż tylko jedność rzeczy może od Boga pochodzić. Jeżeli, chcąc objaśnić powstanie różnorodności, powołujesz się na Boga, znaczy to tyle, że tego nie rozumiesz! (13).

Jeżeli nawet Kuzańczyk kończy tu na dualizmie, gdyż pomiędzy jego poznaniem Boga a poznaniem przyrody powstaje przepaść nieprzebyta, jednakże w idei ruchu, jako zasadzie jednoczącej przyrodę i zwierającej świat w całość, i niemniej w idei rozwoju świata, jako postępowej sprawie komplikacji i eksplikacji (14), wypowiedział płodne poglądy, które antecypują myśli późniejszych filozofów. Dzięki temu mógł on stawać w obronie swoistości istot osobniczych (jako szczególnych komplikacji lub kontrakcji), a jednocześnie ciągłego ich związku i przejść jednych w drugie. Kiedy dla starożytności,

jak i średniowiecza, dokonana rzeczywistość była czymś najwyższym, teraz zaczęły pozyskiwać znaczenie i prawa swoje—możliwość i rozwój. Ten zaś fakt zostawał w ścisłym związku ze zmianą, której uległo pojęcie nieskończoności. Zamiast kształtów skończonych, ściśle ograniczonych, zaczęto teraz szczególną przywiązywać wagę do nieskończonnej zmienności, do ustawicznych przejść, które dopuszczają przeciwieństwa, jako krańcowe przypadki lub stadja wiążącej je skali.

Pod względem religijnym Kuzańczyk napotkał trudność, wynikającą stąd, że zasadniczo zaprzecza on prawa stosowania jakiegokolwiek pojęcia do Boga. Gdyby postępował konsekwentnie, musiałby ostatecznie wszystkie wyobrażenia religijne uważać za symboliczne lub mitologiczne; ale jako wierzący katolik nie mógł się na ten krok zdecydować. W „Docta ignorantia“ radzi sobie w ten sposób, że uwzględnia pewną różnicę między orzeczeniami. Jakkolwiek wszystkie orzeczenia, ściągające się do Boga, podlegają zaprzeczeniu, wszelakoż zaprzeczenie największych niedoskonałości musi być „bliższe prawdy“, niż zaprzeczenie orzeczeń najwyższych. Bliższym tedy musi być prawdy sąd, że Bóg nie jest kamieniem, aniżeli sąd, że nie jest życiem, lub że nie jest duchem; stąd zaś wynika, że z większą słusznością Boga można nazwać życiem lub duchem, niż kamieniem. Jasną jest rzeczą, iż skoro *wszystkie* przeciwieństwa w bóstwie, jako w nieskończonej zasadzie, zlewają się czyli znoszą, tedy największa nawet różnica między orzeczeniami, jakąbyśmy mogli ze swojego stanowiska pomyśleć, będzie miała całkiem znikome znaczenie. Dla tego też w późniejszych pismach swoich szukał Kuzańczyk bardziej pozytywnych wyznaczeń i kładł większy nacisk na teologję pozytywną w porównaniu z negatywną, chociaż nie udało mu się pokonać trudności, które sam wykazał.

W poznaniu przyrody podstawowe pomysły Kuzańczyka znajdują zastosowanie w wielu bardzo ważnych szczegółach. Dzięki temu, że za pomocą przejść ustawicz-

nych znosi bezwzględne przeciwieństwa, dochodzi do odkrycia względności wyobrażeń naszych. Teorjo-poznawcze prawo względności ma w nim jednego z pierwszych swoich przedstawicieli. Tak, naprzykład, twierdzi, że pojęcie atomu jest względne. *W mysli naszej*, powiada, możemy dzielenie rzeczy wciąż dalej przedłużać; *rzeczywisty* jednak podział zawsze musi zatrzymać się na jakiejś części, która faktycznie jest dla nas niepodzielną. Taka, wobec swej małości, faktycznie niepodzielna wielkość jest atomem. To faktyczne zawieszenie podziału nie jest wcale dowodem, jakobyśmy osiągnęli minimum bezwzględne, jak faktyczne zawieszenie sumowania wielkości nie jest dowodem maximum bezwzględnego. Jak nieskończone dzielenie jest niemożebne w rzeczywistości, ponieważ zawsze musimy się zatrzymać na pewnym punkcie operacji dzielenia, tak również nieskończony ruch jest niemożebny, każde bowiem ciało z powodu swoich własności, oraz własności otoczenia zawsze musi napotykać opór. Doskonała kula, na doskonale równej podstawie, raz wprawiona w ruch, poruszałaby się w dalszym ciągu bez przerwy, gdyby jej stan w niczym nie uległ zmianie. Moglibyśmy ją rozważać jako atom, a udzielona jej siła nie mogłaby przerwać działania swego. Kula niedoskonała nie mogłaby udzielonego sobie ruchu przyjąć w ten sposób, żeby ruch ten stał się naturalnym i jako naturalny ustać nie mógł. Jest to jedna z najbardziej godnych uwagi zapowiedzi prawa bezwładności przed Galileuszem. Źródłem tego pomysłu jest wielka zdolność Kuzańczyka wystawiania sobie każdej rzeczy w pewnych określonych stosunkach, w których dopiero nabiera ona w pełni cech sobie właściwych. Jeszcze większą doniosłość ma jego doktryna względności oznaczania miejsca i ruchu, która powstała na gruncie tego samego sposobu zapatrywania się na rzeczy. Świat nie może mieć ani środka, ani obwodu, w takim razie bowiem musiałby zostawać w pewnym stosunku do jakiegoś świata zewnętrznego, któryby go ograniczał; ale w takim razie nie byłby całym światem.

Gdziekolwiek znajdowałby się człowiek, na ziemi, na słońcu lub na jakiejkolwiek innej gwieździe, zawsze będzie mu się zdawało, że jest w środku. Skoro tedy obejmiesz jednym rzutem wszystkie te różne punkty widzenia, przekonasz się, że niepodobna światu przypisywać jakiegokolwiek kształtu, jak również i ruchu. Każdy punkt świata może być z taką samą słusznością nazwany środkiem, jak przeniesiony do obwodu. A ponieważ ziemia znajduje się nie w bezwzględnym środku świata, nie może więc być w spoczynku. Nie spostrzegamy wszakże jej ruchu, gdyż brak nam punktu bezwzględnie stałego, któryby mógł służyć do porównania. Z nami rzecz ma się tak, jak z kimś znajdującym się na okręcie, który unosi pęd wody, i nie wiedzącym, że woda płynie, ani nie widzącym brzegów: jakim sposobem miałby się domyślić, że okręt posuwa się naprzód? Tedy Kuzańczyk przenosi ziemię ze środka świata, gdyż wogóle bezwzględnego punktu środkowego być nie może, a wraz z położeniem środkowym musi także upaść i spoczynek bezwzględny. Nie utrzymuje jednak, że ziemia obraca się około słońca; znosi teorję gieocentryczną, ale nie ustanawia heljocentrycznej. Tych, komu mogłoby się zdawać, że ziemia traci przez to na godności, pociesza, że doskonałość polega nie na wielkości. Mieszkańcy ziemi są tym doskonalsi, im bardziej zbliżają się do ideału, odpowiadającego swojej naturze; nie znaczy to wszakże jakoby ten ideał był taki sam, jak ideał mieszkańców innych ciał niebieskich. Człowiek nie dąży do jakiejś innej natury, lecz tylko do udoskonalenia swojej własnej. Znikomość tu na ziemi również nie dowodzi jej niedoskonałości, ponieważ nic nie jest bezwzględnie znikomym. Tylko swoista forma istnienia przemija, skoro się rozłoży na swoje części składowe. I podobne sprawy rozkładowe mogą również zachodzić i na innych gwiazdach, jak i na ziemi, należy bowiem przypuszczać, że inne ciała niebieskie tak samo, jak ziemia, podlegają wpływom zewnętrznym (15). Doktryna ta zadała stanowczy cios ary-

stotelosowskiemu obrazowi świata w wiekach średnich. Pewność, która była niejako zgóry przyjętym założeniem u podstawy tej ograniczoności świata, została zachwiana. Refleksja dźwignęła kulę świata z jej posad i puściła w ruch, którego teraz nie można było już zahamować. Jednocześnie wewnątrz obrazu zniesiono ostre przeciwieństwo pomiędzy niebem a ziemią i wypowiedziano możebność przypuszczenia, że w obu sferach panują te same prawa i stosunki. Tym sposobem przysporzono ważnego przyczynku do nowego poglądu na świat i to przyczynku, który wyłonił się z samego jądra w systemie głębokiego myśliciela. Że starożytni nie dotarli do teorji względności ruchu, pochodzi stąd, powiada Kuzańczyk, że zbywało im na „docta ignorantia“. Nie dostrzegli, że wszystkie nasze pojęcia tylko w pewnych stosunkach mają wartość i wraz z niemi upadają. Ta sama więc myśl, która, według Kuzańczyka czyni niemożebnym poznanie Boga, umożliwia poznanie, że obraz świata nie może być tak ograniczonym i nieruchomym, jak dotąd utrzymywano.

II. BERNARDINO TELESIO.

Filozofja głębokiego kardynała jest największym pomnikiem umysłowym XV stulecia. Utorowała ona drogę nowemu poglądowi na świat, rozluźniając tę sztywność, której uległy pojęcia pod panowaniem scholastyki. Ale nietylko wewnętrzna praca myśli, lecz i świat doświadczenia zewnętrznego poczynił ważne kroki przygotowawcze. W XVI wieku doświadczenie zaczyna uchodzić za rozwiązanie. Ludzie nie chcą już czytać starych książek; wiecznie młoda księga przyrody budzi zajęcie. Potrzeba ta, naturalnie, na razie objawiała się niewyraźnie, ale zato tym namiętniej. Chciano z ziemi wydobyć pełnię treści, której brakowało w księgach. Za mało wszakże było krytycyzmu, żeby wyodrębnić prawdziwe doświadczenia i wyrugować własne natchnienia mistyczne lub idee

ulubione. Jako przedstawicieli tego tytanicznego parcia ku wiedzy doświadczalnej i poznaniu przyrody można wymienić niemieckiego lekarza i chemika Paracelsa i włoskiego lekarza i matematyka Cardana, dwuch przez los prześladowanych mężów, którzy, prócz genjalnych pomysłów w dziedzinie swoich specjalności, wypowiedzieli także poglądy filozoficzne. Na wielu punktach zbijają poglądy Arystotelesa na przyrodę, szczególnie naukę o czterech żywiołach i, wbrew doktrynie dwoistości światów niebieskiego i podksiężycowego, znamiennej dla arystotelizmu średniowiecznego, głoszą jedność różnych części wszechświata pod względem materji i sił. Chociaż sami uważali się za torujących nowe drogi, zwłaszcza pod względem metody, jednak badania ich bynajmniej nie są naukowe i metodyczne. Nie znają jeszcze tych surowszych wymagań względem metody badań przyrodniczych, które sformułowali tacy Leonardo da Vinci, Galileusz i Bakon (16). Myśli ich również nie szeregują się w całość łatwo przejrzystą, jak to, pomimo wielkich braków pod względem metody, dzieje się u Bernardyna Telesia. Z tego też powodu uważamy Telesia za przedstawiciela filozofji opartej na doświadczeniu, filozofji, która poprzedza ugruntowanie przyrodoznawstwa nowożytnego. ale już zdołała wyzwolić się z pod jarzma arystotelizmu średniowiecznego.

Z Telesiem wkraczamy na grunt Italji południowej, która wydała tylu myślicieli w starożytności, w epoce zaś Odrodzenia odzyskała swoją sławę dawniejszą. Tu była ojczyzna Telesia, Giordana Bruna i Campanelli. Ci trzej myśliciele stanowią szereg jednolity; kierunek ich poglądów jest wspólny, pomimo znamiennych różnic pomiędzy niemi. Telesio wywarł wpływ na dwuch innych. Pochodził ze szlacheckiej rodziny, osiadłej w miasteczku Cosenza, w pobliżu Neapolu, i wyzyskał swoje korzystne okoliczności zewnętrzne w celu przeprowadzenia rozległych studjów. Po odbyciu studjów w Medjolanie, przybył do Rzymu, gdzie naraził się na gwałt podczas zdobywania

miasta przez wojska cesarskie pod dowództwem konstabla de Bourbona. Później udał się do Padwy i tutaj podobno nastąpiło jego zerwanie z nauką Arystotelesa. Tym sposobem założona była podstawa ostrego przeciwieństwa pomiędzy szkołami północno- a południowo-włoskiemi. Kiedy w Padwie i Bolonji w dalszym ciągu wielbiono Arystotelesa i mniej lub więcej na ślepo przysięgano na jego słowa, w południowych Włoszech wytykano nowe kierunki i torowano nowe drogi, przyczym starano się możliwie najszerzej opierać budowę na budzącym się do życia przyrodoznawstwie. Po krótkim pobycie w Rzymie u papieża Pawła IV, który go wysoko cenił, a nawet miał zamiar mianowania arcybiskupem, wrócił Telesio do Włoch południowych. Miewał odczyty w Neapolu i założył akademję w Cosenzy. W r. 1565 wyszła pierwsza część głównego dzieła jego „O naturze rzeczy“ *(De rerum natura)*; później w 1587 wyszła część, rozważająca człowieka pod względem psychologicznym i etycznym. Telesio umarł w r. 1588. W ostatnich latach życia był przedmiotem napaści ze strony mnichów, w których mniemaniu wraz z pojęciami Arystotelesa musiałoby wszystko runąć; wkrótce po śmierci dzieła jego znalazły się na liście ksiąg zakazanych.

Telesio dążenie swoje przeciwstawia dążeniom wszystkich swoich poprzedników: niepomiernie ufni w siły własne, chcieli oni własnym rozumem zgłębić przyrodę, jak gdyby w mądrości dorównywali Bogu; sam poczuwa się do większej pokory i pragnie tylko osiągnąć mądrość ludzką, której granicę stanowi to, czego uczą zmysły i co się daje wywnioskować z podobieństwa do rzeczy postrzeganych przez zmysły. Pragnie tedy oprzeć się na doświadczeniu zmysłowym i tylko na nim. Sądzi, że tym sposobem zdoła osiągnąć wiedzę pewniejszą, niż poprzednicy. *Non ratione, sed sensu!* Oto hasło jego. Ale przytym jest przekonany, że postrzeganie zmysłowe nigdy nie narazi go na sprzeczność z samym sobą, ani na zatarg z Kościołem, jak dodaje w jednym z późniejszych wy-

dań, prawdopodobnie nauczony już doświadczeniem. Tymczasem Arystoteles jest w sprzeczności tak z doświadczeniem, jak z samym sobą i Kościołem!

Rysem najwybitniejszym telezjańskiej filozofji przyrody jest dążność do zastąpienia występującego wciąż u Arystotelesa stosunku materji do formy, stosunkiem materji do siły. Był to rys znamienny w estetycznym pojmowaniu przyrody u starożytnych, że objaśnienie zjawisk przyrody upatrywano w formach, w których one występują; sprawy przyrody objaśniano sobie za pomocą gotowych już wyników, do których sprawy te doprowadziły. Nowy sposób pojmowania przyrody sięga wstecz i zapatuje o siły działające. Według Telesia istnieją dwie takie siły (*principia agentia*): rozszerzająca, zwana ciepłem, i ściągająca, którą nazywa zimnem. A więc ciepło i zimno nie są, według niego, substancjami lub własnościami, lecz tylko siłami, objawiającemi się pod postacią dwuch odmiennych rodzajów ruchu. Zatym zbliżał się Telesio do myśli, że wszystko, co się dzieje w przyrodzie, jest ruchem. Obie te siły działają na materję, która nigdy nie pomnaża się, ani uszczupla, ale pod wpływem tych sił przybiera najróżnorodniejsze kształty, odpowiednio do różnych stosunków zachodzących pomiędzy rozszerzaniem i ściąganiem. Nadto, materja wszędzie jest jednakowa, zarówno na niebie, jak i na ziemi.

Dalej jest on również stanowczym przeciwnikiem Arystotelesa w twierdzeniu swoim, że przestrzeń jest czymś odrębnym od materji; był to cios śmiertelny, zadany doktrynie Arystotelesa o miejscach przyrodzonych właściwych różnym żywiołom. Różne miejsca przestrzeni nie odznaczają się różnemi własnościami. Trzeba nawet przypuszczać możność istnienia przestrzeni bezwzględnie próżnej; mniemanie Arystotelesa, że przyroda obawia się próżni, jest wierutnym urojeniem. Doktryna Arystotelesa o żywiołach upada nietylko dla tego, że się odrzuca jej „miejsca przyrodzone“, ale i dla tego również, że pozostaje tylko jedyna, niezniszczalna masa (*moles*), która, wo-

bec różnych stosunków pomiędzy siłami rozszerzającą i ściągającą, przybiera kształty rozmaite. Gdybyśmy mieli przyjmować różne żywioły, powinno ich istnieć tylko dwa: jeden, w którym tkwi siła rozszerzająca, i drugi, w którym tkwi siła ściągająca. Środkowym punktem pierwszego jest słońce, drugiego—ziemia. Telesio o tyle zgadza się z arystotelesowskim obrazem świata; tylko masę obu ciał niebieskich uważa za jednorodną i same tylko siły za różne, a nadto przyjmuje bardziej niż u Arystotelesa ożywione działania i oddziaływania pomiędzy sferami niebieską a ziemską. Nadto wyraźnie odrzuca pogląd Arystotelesa, że sferami niebieskiemi kierują specjalnie duchy. Nie pod przemocą obcej zasady krąży niebo, ani z powodu dążenia ku czemuś, co leży zewnątrz niego, lecz na mocy właściwej sobie natury. Tak również i ziemia pozostaje w spoczynku, gdyż taka jest jej natura, mianowicie: jest zimna i ciemna. Bóg nie wdaje się w pojedyńcze szczegóły przyrody, lecz każdą istotę obdarzył właściwą jej naturą i sposobem działania. Popędy samozachowawcze pojedyńczych istot są w harmonji wzajemnej, jak pojedyńcze narządy danego ustroju harmonijnie służą całości, przyczym każdy z nich działa zgodnie z właściwością natury swojej. To też nie istnieją odrębne przyczyny celowe, lecz każdej przyczynie staje się zadość, o ile działa zgodnie z własną naturą, i tym sposobem powstaje układ zgodny pomiędzy pojedyńczemi istotami. Zamiast zewnętrznego przystosowywania się i zewnętrznej interwencji ze strony Boga, utrzymuje, że mądrość boska w tym się właśnie objawia, że wszystko, co się dzieje według praw koniecznych, jest samo przez się celowym. Niebo obraca się dokoła ziemi, nie gwoli ziemi, lecz zgodnie z własną swoją naturą, a jednak ruch jego wychodzi na pożytek ziemi.

Telesio zmierza oczywiście do systemu pojęć poprawniejszych i bardziej płodnych, niż te, których dostarczyła filozofja przyrody Arystotelesa. Nie podaje wszakże metodycznych, indukcyjnych dowodów wartości

i konieczności swoich pojęć podstawowych i o tyle sprzeniewierza się własnemu programowi, według którego ma budować wiedzę o przyrodzie tylko na podstawie postrzegania zmysłowego. Przeciw samym pojęciom podstawowym można robić zarzuty, jakoż nie omieszkano je zrobić. Spółczesny filozof, platonik Patrizzi, który w istotnych poglądach był zależny od Telesia, w zajmującej polemice w części z nim samym, w części zaś z jednym z uczniów jego (17), wytacza jednak różne trafne zarzuty przeciw poglądom Telesia. Między innemi zaznacza, że to, co Telesio nazywa materją, nie daje się ująć w postrzeganiu zmysłowym, które dostarcza nam pojedyńczych tylko, zmiennych jakości, ale bynajmniej nie bezwzględnej, biernej materji. Patrizzi porusza tu ważne pytanie o stosunku materji do siły. Dalej zapytuje, jak to można z dwuch sił wyprowadzić całą różnorodność zjawisk. Oba te zarzuty są trafne, szczególnie zaś ostatni poparty jest szeregiem podanych przez Telesia, w wysokim stopniu dowolnych i naiwnych objaśnień poszczególnych zjawisk przyrody. Zbywało jeszcze na materjale do objaśnień naukowych w szczegółach i pod tym względem Telesio nie złożył dowodów tego samego zmysłu krytycznego, który mu przyświecał przy tworzeniu podstawowych pojęć dla całego przyrodoznawstwa. Niemniej dowolnie Telesio pra-siły nazywał ciepłem i zimnem. Stąd wynikało, między innemi, konsekwentnie, że powstawanie ciepła wskutek ruchu, zawsze wypadałoby uważać za zjawisko wtórne albo za wzbudzenie ciepła, które już przedtym istniało w stanie utajonym; gdy tymczasem powstawanie ruchu z ciepła byłoby faktem zasadniczym, co, jak to również zaznaczył Patrizzi, było tylko dowolnym twierdzeniem. Skoro zresztą ciepło jest ześrodkowane w słońcu, zimno zaś w ziemi, tedy, według Telesia, nie powinnoby to wykluczać przypuszczenia, że i ziemia pod wpływem słońca może wytwarzać ciepło; w takim razie—rozumuje Patrizzi—musiałaby także poruszać się i ziemia, bo przecież ciepło wywołuje ruch.

Sam Telesio nie odpowiedział na tę uwagę, ale jeden z uczniów jego wyraził się, że są owszem tacy, którzy utrzymywali, że ziemia jest w ruchu, chociaż nie dowiedli niczego więcej, prócz własnego dowcipu. Nie nadeszła jeszcze chwila, kiedy teorja Kopernika mogła wywrzeć wpływ stanowczy na kształtujący się pogląd na świat. Filozofję przyrody Telesia trzebaby w szczegółach zasadniczo zmienić, żeby ją pogodzić z astronomją nowoczesną, która ziemię, ciało „zimne“, w ruch wprawia, a słońce, ciało „ciepłe“, pozostawia w spoczynku. Nie wyłącza to wszakże faktu, że Telesio w niektórych istotnych szczegółach pracował na rzecz nowego na świat poglądu. Najdosadniej świadczy o tym rozdrażnienie, które jego doktryna wywołała w arystotelikach. W całych Włoszech prowadzono dysputy, w których „siły“ walczyły z „formami“, a niekiedy walka, jak naprzykład, podczas dysputy w 1573 r. w Wenecji pomiędzy zwolennikami Telesia a studentami padewskiemi, niemal toczyła się z bronią fizyczną w ręku. Filozofja Włoch południowych stanęła tu w szranki z filozofją Włoch północnych.

Przyroda duchowa, według Telesia, zostaje w ścisłym związku z materjalną, co więcej, wcale nawet nie różni się od niej. Siły materjalne: „ciepło“ i „zimno“, muszą posiadać władzę czucia, w przeciwnym bowiem razie nie mogłyby istnieć, gdyż, żeby każda z nich mogła stawiać opór innej przeciwnej, musi odczuwać jej zbliżanie się i we własnym trwaniu i działaniu czuć zadowolenie. Nadto każdej rzeczy materjalnej właściwą jest potrzeba spółuczuwania z innemi rzeczami i dla tego to podąża za niemi, gdy się oddalają. Każe to także przypuszczać zmysłowość i czucie. Stąd nie wypada, żeby rzeczom można było przypisywać odrębne narządy zmysłowe; wszak narząd zmysłowy jest tylko drogą, która przeprowadza wrażenie i przy bezpośrednim czuciu jest zbyteczną. Telesio tedy, stając na stanowisku mitologicznym, animistycznym, w uduchowieniu ciał upatruje konieczny warunek ich wzajemnego działania. Trwalszego znaczenia

jest inny jego argument, na którym opiera swoją doktrynę uduchowienia materji, a mianowicie: gdyby pra-siły i materja nie były zdolne do czucia, natenczas powstanie jego u istot, składających się z pra-sił i materji, byłoby całkiem niezrozumiałe, czego się bowiem nie posiada, tego się i dać nie może. Twierdzi zatym, że powstanie świadomości z materji nie da się zrozumieć, o ile się nie przyjmie, że świadomość jest pierwotną władzą materji. Tym samym wszakże składa świadectwo, że materja i prasiły, założone na początku, bynajmniej nie wystarczają do objaśnienia wszystkiego w świecie. Dołącza się tu jakaś nowa siła! A jednak Telesio nie byłby skłonny do uznania słuszności tej krytyki. Skoro bowiem materji przypisuje świadomość, to i duszę przyjmuje również jako istotę materjalną. Gdyby dusza nie była materjalną, jakim sposobem siły materjalne mogłyby wywierać wpływ na nią? Jak mogłaby spostrzegać rozszerzanie się i ściąganie, gdyby sama nie ulegała rozszerzaniu się i ściąganiu? W stanie przyjemności dusza rozszerza się, w stanie zaś przykrości ściąga. Żeby to mogło dziać się prędko i łatwo, musi składać się z bardzo subtelnej substancji. Ta substancja duszy (*spiritus*) ma swoje siedlisko w jamach mózgu, czego w części dowodzi fakt, że nerwy wychodzą z mózgu, nie zaś, jak sądził Arystoteles, z serca, że nadto substancja nerwów podobna jest do substancji mózgu, nie zaś serca, w części fakt, że śmierć następuje, skoro jamy mózgu wypełnia zbyt gęsta substancja lub gdy mózg w jakikolwiek inny sposób bywa uszkodzony, że zresztą zanik świadomości może występować w przypadkach udaru, omdlenia i snu, bez zmian w innych częściach ciała. Już u Vivesa i Melanchtona spotykaliśmy się z tym duchem życia, który już to jest siedliskiem duszy, już znów, jak u Telesia, duszą samą. Jestto pogląd przekazany w spuściźnie przez lekarzy i filozofów greckich. Wszak widoczna, że o ile Telesio wyobraża sobie wszelką materję, jako obdarzoną świadomością, nie może być bardzo przeciwny wyobrażaniu sobie i samej świadomości

jako czegoś materjalnego. Tymczasem okazuje się, że upatruje on różnicę pomiędzy samą świadomością, a tym, co się dzieje w „duchu“, który się porusza w nerwach i mózgu. Kiedy bowiem zwraca uwagę na to, że jednostajnemu ruchowi „ducha“ nie towarzyszy czucie, że natomiast musi wystąpić określona zmiana w jego ruchu, spowodowana działaniem rzeczy, żeby czucie stało się możebnym, obok tego zaznacza: A więc czucie (*sensus*) jest postrzeżeniem (*perceptio*) wrażeń zewnętrznych i zmian wewnętrznych, przedewszystkim postrzeżeniem zmian wewnętrznych, gdyż tylko dzięki im poznajemy wrażenia zewnętrzne (18). Zatym czucie nie jest wprost tym samym, co zmiany ruchu wewnetrznej materji duszy, lecz jest jej „postrzeżeniem“. W takim razie jednak powstaje nowe pytanie: jakim sposobem postrzeżenie to jest możebne? Wstawiając do sprawy swoje „perceptio“, Telesio mimowoli przyznał, że bądźcobądź rzecz nie jest tak znów prostą. Sądzi, że zagadnienie przez to już rozwiązuje, że przyjmuje materjalność duszy, ale oto chochlik wynurza drwiąco głowę i pyta: jakim to sposobem *postrzega się* to, co zachodzi w tej materjalnej duszy?

W sposób zajmujący usiłuje Telesio wykazać, że wszelkie poznanie jest czuciem. Zaprzecza różnicy pomiędzy czuciem a myśleniem tak, iż wszelkie wogóle myślenie staje się czuciem. Skoro raz ruch został wywołany w „duchu“, może on później znów powstać, gdyż wytwarza się przyzwyczajenie odbierania tego ruchu, albo, być może, sam ruch w części się zachowuje. Poznanie, związane z takim nałogowym lub powtórzonym ruchem, jest przypomnieniem. Skoro znów pewien przedmiot naszego postrzegania bezpośredniego, poprzednio w całości poznany, później dany tylko bywa częściowo, w niektórych własnościach swoich, pomimo to jednak bywamy w stanie, z powodu podobieństwa z poprzednio postrzeganym, uzupełnić braki i uprzytomnić sobie przedmiot w całości, chociaż dany jest częściowo tylko. Tak możemy sobie wyobrazić ogień ze wszystkiemi jego włas-

nościami, chociaż widzimy go tylko, jak świeci, ale nie postrzegamy ani jego ciepła, ani siły trawiącej. Takie wyobrażanie sobie czegoś, co tylko ułamkowo jest dane, jako całości, jest, według Telesia, rozsądkiem (*intilligere*), który w takim razie chętniejby nazwał przypominaniem lub mniemaniem. Nawet najwyższe i najdoskonalsze poznanie nie zawiera w sobie nic więcej, prócz władzy odkrywania nieznanych własności i warunków rzeczy, na podstawie ich podobieństwa z jakimś poznanym już jako całość przypadkiem. Rzecz bezwzględnie nie znana nie może być poznana. Zawsze musi być pewien punkt styczny z tym, co jest dane, a zatym jakiś punkt zaczepny dla zmysłu i przypominania, przyczym przypominanie jest tylko dalszym ciągiem zmysłowości. Wnioskowanie oznacza tylko poznawanie w powyższy sposób cech brakujących. Nawet czysta logika i matematyka wypływają z czucia, które pokazuje nam coś podobnego do tego, co się zawiera w zasadniczych twierdzeniach logicznych i matematycznych. Postrzeganie zmysłowe dostarcza mi bezpośrednich przykładów, że całość większa od części, że jednego i tego samego nie mogę jednocześnie twierdzić i przeczyć, jak również bezpośrednio pokazuje mi ono, że śnieg jest biały i zimny, a człowiek ma dwie nogi. Przez wszystkie stopnie przybliżenia zawsze najprostsze postrzeżenia zmysłowe wiążą się z idealnemi zasadami naukowemi. Niema tedy żadnej racji do dzielenia naszej władzy poznawczej na odrębne władze. Co do istoty swojej, jest jedyna władza polegająca na stosunku podobieństwa, albo raczej na pewnej liczbie bardzo zawiłych stosunków podobieństwa, pomiędzy przedmiotami przez bezpośrednie czucie postrzeganemi, a przeto jestto nawskroś czucie.

U podstawy całej tej teorji tkwi założenie, że podobieństwa i różnice, tak jak i inne własności, mogą być „odczuwane“. „Duch, powiada Telesio, spostrzega podobieństwo i różnicę rzeczy uczuwanych; co wywiera takie same działania, spostrzega jako jedną i tę samą rzecz,

co wywiera różne działania, spostrzega jako rzeczy różne". Otóż powstaje pytanie, czy to są także różne akty zmysłowe. Bądźcobądź zachodzi różnica pomiędzy podobieństwem i różnicą z jednej strony, a innemi właściwościami z drugiej strony, polegająca na tym, że tamte w większym, aniżeli te, stopniu każą przypuszczać sprawę porównywania, tak, iż w zakresie zmysłowości można oddzielić stronę czynną od biernej. Przy postrzeganiu podobieństwa i różnicy strona czynna ma przewagę nad bierną. Jestto więc tylko kwestja terminologji, czy mamy używać nazwy „czucie" dla obu stron, czy też mamy (z Kuzańczykiem) twierdzić, że w każdym postrzeganiu zmysłowym tkwi już praca myślowa. Tymbardziej, że sam Telesio, od czasu do czasu, postrzeganie podobieństwa przeciwstawia czuciu. Na zarzut Patrizziego, że lekceważy rozum (ratio), Telesio odpowiada: „Bynajmniej nie lekceważę rozumu czyli takiego poznania rzeczy, które dostarcza nam *nie czucia, lecz podobieństwa rzeczy postrzeżonych przez czucie*, i nigdybym nie uwierzył, że można lekceważyć rozum. Ale będę zawsze twierdził, że lepiej ufać czuciu, niż rozumowi". Na to znów Patrizzi bardzo słusznie odpowiada: „Jak się zdaje, o tym podobieństwie nie twierdzisz, jakoby się dawało postrzegać za pośrednictwem czucia; przez cóż więc bywa ono postrzegane, jeżeli nie przez rozum właśnie?" A więc przy postrzeganiu podobieństwa dodaje się coś jeszcze, co nie jest obecne w najprostszych aktach zmysłowych. Tak więc nie udała się próba Telesia bezwzględnego zjednoczenia poznania na wszystkich szczeblach jego; sama przez się jednak była to próba uprawniona, bliźniacza z odpowiednią próbą Kuzańczyka. W obu projektach są myśli twórcze pod względem logicznym i teorjo - poznawczym.

Jak wszelkiej materji, tak i duszy właściwy jest popęd samozachowawczy. Dąży ona ku wielu różnym dobrom i posiada wiele rozmaitych popędów; o ile wszakże dusza wybiera i podporządkowuje wszystkie dobra jakie-

muś jednemu, o tyle zawsze wyraźnie się okazuje, że probierzem w tym wyborze są samozachowanie i jego warunki. Wszystkim dobrom nadaje wartość ich stosunek do samozachowania, naturalnej zaś czynności, dzięki której jakaś istota broni się i zachowuje, towarzyszy bezpośrednia przyjemność. Żadna istota, a więc także i „duch“, nie może dążyć do innego celu, prócz samozachowania. Szczególnie widoczną jest rzeczą, że poznawanie jest środkiem samozachowania. Mądrość staje się ogółem cnót wszelkich, gdyż prawdziwe poznanie ma tak wielkie znaczenie w sprawie wykrycia środków do samozachowania. Jednostka ludzka może tylko w stosunku wzajemnych oddziaływań z innemi żyć bezpiecznie i wygodnie; żeby zaś to wzajemne oddziaływanie było zażyłe i płodne, jednostki muszą zespolić się tak ściśle, jak gdyby stanowiły jedną złożoną istotę, jak gdyby były narzędziami jednego ustroju, zgodnie pracującemi. W ten sposób dadzą się umotywować cnoty społeczne, których ogół stanowi człowieczeństwo (*humanitas*), a których możliwość opiera się na potrzebie życia towarzyskiego, zaufania i życzliwości. Najwyższą jednak z pośród cnót (19) jest podniosłość ducha (*sublimitas*), która reguluje ambicję. Człowiek nie znosi, by nim pogardzano, żeby go uważano za nieodpowiedniego do zajmowania jego stanowiska, albo za niechlujnego lub szkodliwego. Dla tego też szuka oparcia w opinji innych ludzi, gdyż własna jego siła nie zawsze bywa wystarczającym świadectwem. Otóż podniosłość ducha polega na tym, że się ma dążyć do takich tylko zaszczytów, które się opierają na własnych wewnętrznych przymiotach jednostki, oraz, że skarby te wewnętrzne należy cenić wyżej od czci, któraby do nich była przywiązana. Duch podniosły nie potrzebuje zaszczytów; cześć okazywana nie jest dlań dobrem istotnym; idzie wszakże o to, żeby być czci tej godnym. Czystość i prawość same przez się są wystarczającemi źródłami zadowolenia.

Wszystko to, zarówno poznanie, jak i samozachowanie, według Telesia, tylko dotyczy duszy materjal-

nej, która się rozwija z nasienia (*spiritus e sumine eductus*). Ale nadto objawia się w człowieku, prócz poznania zmysłowego i przyrodzonej samozachowawczości, wyższy jeszcze popęd i zmysł, wskazujący na coś, co sięga ponad życie doczesne i jego zachowanie, a przeto daje się tym tylko objaśnić, że Bóg wszczepił inną jeszcze duszę, która, jako forma niecielesna, przyłącza się do duszy rozwiniętej w sposób naturalny, skoro tylko ukształtuje się w zupełności. Dopiero tym sposobem daje się zrozumieć, że człowiek w stanie kontemplacji może zapomnieć o potrzebach zmysłowych i że go wogóle nie zadawala życie ziemskie. W jakim stosunku zostaje ta „z góry dodana forma“ (*forma superaddita*) do duszy przyrodzonej, tego bliżej Telesio nie objaśnia. Doktryna ta, będąca być może daniną spłaconą teologji, niweczy całość zaokrągloną filozofji Telesia. Nie dostrzega on tego, że w etyce naturalnej przedstawił już taki rys charakteru, który wznosi się ponad czysto fizyczny popęd samozachowawczy. Brak tu różnych pośrednich ogniw psychologicznych, zdolnych wytłumaczyć, jak podniosłość ducha mogła się rozwinąć z pierwotnie danego popędu samozachowawczego. Usiłowania jego raczej powinnyby ku temu zmierzać, żeby te luki zapełnić, niż przyjmować dodatki, nie dające się pogodzić z całą podstawową doktryną.

Pomimo swoich braków, system Telesia w każdym razie okazuje się jednym z najbardziej godnych uwagi w epoce Odrodzenia. Zrodzony z prochu i u podstawy swojej zmysłowy, wspina się jednak zuchwale ku temu, co szczytne. Wysnuł on konsekwencje i uwydatnił sposoby widzenia rzeczy, które dopiero znacznie później dały się rozwinąć z dostatecznym uzasadnieniem. A jednak system ten działał na spółczesnych w silnym stopniu podniecająco i wywarł znaczny wpływ na takich myślicieli, jak Bruno, Campanella i Bacon.

12. *Kopernikański obraz świata.*

Tradycyjny pogląd na świat został zachwiany przez krytykę Kuzańczyka doktryny ruchu bezwzględnego i walkę Paracelsa i Telesia z żywiołami i formami Arystotelesa. Ale dopiero nowy obraz świata, stworzony przez Kopernika, usunął mu z pod nóg grunt trwały. Kopernik wykazał, że są poważne racje rozważania rzeczy w sposób wręcz przeciwny. Właśnie na to uskarżał się Luter, że zwolennicy Kopernika chcą świat postawić na głowie, chociaż sam w wielu przecież razach rzeczy najwyższe przemieniał na najniższe. Nic w tym dziwnego, że nowy obraz świata w niektórych wzbudził zapał największy, skoro, jak się zdawało, otwierał nieskończony widnokrąg; w innych zaś największe rozgoryczenie, skoro zdawało się, że nikną jasne i przejrzyste ramy, w których się dotąd pomieścić dawało wszystko, co napozór wiedziano o świecie i siłach w nim czynnych. Zaczęły się twarde zapasy, które kosztowały wiele krwi szlachetnej i czegoś jeszcze, co od krwi droższe, walka nietylko z wątpliwościami religijnemi, lecz jednocześnie z zaufaniem do bezpośredniego postrzegania zmysłowego. Poznanie ludzkie miało się nauczyć, że byt sam w sobie może być zupełnie inny, jak się bezpośrednio przedstawia. Była to lekcja rozróżniania pomiędzy podmiotowym ujmowaniem a bytem rzeczywistym, lekcja ogromnego znaczenia filozoficznego. Dla tego też w tej sprawie szczególnie potrzebna była swoboda ducha, zdolność pomijania tego, o czym pozornie świadczą bezpośrednie zmysły i czego idee religijne wymagają. Jakoż, bojownicy nowej hipotezy wciąż z naciskiem zaznaczają nieodzowność „swobody ducha“. Joachim Retyk (Rheticus), pierwszy uczeń Kopernika, mówi z powodu stosunku mistrza do astronomów starożytnych: „Kto chce badać, musi posiadać wolnego ducha“. Kepler również uważał niezależność ducha (*animus liber*) Kopernika za istotny warunek jego dzieła, a Galileusz zkolei używa podobnegoż wyra-

żenia (*ingegnio libero*), gdy mówi o Keplerze (20). Wszystko obracało się około sprawy wyzwolenia duchowego.

Założyciel nowego poglądu na świat opierał się na gruncie humanizmu. Mikołaj Kopernik (według niektórych prawdziwe jego nazwisko miało być Koppernigk) urodził się 19 lutego 1473 r. z zamożnej rodziny w Toruniu. Polacy i Niemcy spierali się o jego narodowość; prawdopodobnie pochodził z rodu niemieckiego, który oddawna osiadł był na ziemi polskiej. Nie mamy dowodów, żeby pisał lub mówił po polsku. W Krakowie, gdzie był kwitnący uniwersytet, studjował humanistykę, matematykę i astronomję. Dzięki poparciu wuja swego, biskupa warmińskiego, został kanonikiem kapituły Frauenburskiej. Łączył się z tym stanowiskiem niższy szczebel godności duchownej, ale nie wymagano wcale przygotowania teologicznego i tylko bardzo nieliczni kanonicy mogli byli pełnić czynności duchowne. Co do trybu życia, byli to raczej szlachta i humaniści, niż duchowni. Kto wyobraża sobie Kopernika, jako mnicha w celi klasztornej, ten jest w błędzie. Nasamprzód młody kanonik przepędził dziesięć lat we Włoszech, gdzie w Bolonji, Rzymie i Padwie oddawał się studjom astronomicznym, lekarskim i humanistycznym. Profesor jego w Bolonji miał jakoby wątpić o prawdziwości systemu Arystotelesa i Ptolomeusza. Po powrocie z Włoch bawił kilka lat, w części w charakterze lekarza, w części dworaka, przy biskupie warmińskim. W tymże czasie, pomiędzy 33 a 36 rokiem życia, zarysowały się w umyśle jego zasadnicze myśli jego systemu. Sam powiada, że już od 1506 r. pracował nad naukowym przedstawieniem i uzasadnieniem teorji swojej. Po śmierci wuja większą część swego życia przemieszkał na zamku we Frauenburgu; wyjątek stanowią parę lat, kiedy zarządzał dobrami kapituły. A zatym studja astronomiczne nie zajmowały go wyłącznie. Był administratorem i lekarzem, a nadto brał udział w naradach nad reformą systemu monetarnego. Studjów humanistycznych również nie zawiesił zupełnie na kołku.

W roku 1509 wydał w przekładzie łacińskim listy Teofilakta. Słowem — działalność wszechstronna. Prócz tego z uwagą przyglądał się temu, co się działo na świecie. Jako lekarz należał do starej bądźcobądź szkoły i opierał się na Avicennie. Wobec ruchu religijnego, wraz z wielu towarzyszami swojemi, zachowywał się sympatycznie. Żądano reformy i życzono sobie, iżby walka prowadzona była bronią duchową. Zdaje się, że kanonicy warmińscy przeważnie przejęci byli duchem Erazma Roterdamczyka.

Przez długie lata Kopernik nie ogłaszał dzieła swego. Wciąż je wygładzał i długo wahał się, czy je wydać. Tymczasem poglądy jego upowszechniły się szeroko, głównie zapewne dzięki ułożonemu przezeń streszczeniu (*commentariolus*), którego rękopis odnaleziono niedawno. Stanowczo wpłynął na wydanie dzieła Joachim Retyk, młody zapalony zwolennik, nauczyciel szkoły głównej w Wittenbergu. Przybył on w roku 1539 do Frauenburga, bawił tam dwa lata u Kopernika w celu studjowania dzieł jego. Od niego otrzymał świat uczony pierwszą wyczerpującą wiadomość o nowym systemie (*Narratio prima de libris revolutionum*. Gdańsk, 1539—40). Nadto skłonił on mistrza do przezwyciężenia wątpliwości w sprawie druku.

Ostatnie lata Kopernika wcale nie były szczęśliwe. Zaczęła się reakcja katolicka, ożywiający zaś dotąd kanoników wolniejszy duch humanizmu teraz został zahamowany i uległ prześladowaniu ze strony nowego biskupa Jana Dantyszka (Johannes Dantiscus), który z światowca i poety etorycznego przemienił się w fanatycznego sługę Kościoła. Bez względu na dawniejszy swój stosunek przyjacielski z Kopernikiem, teraz jakby tym usilniej starał się mu dokuczyć. Kopernik był zmuszony do zerwania stosunków z wielu bliskiemi sobie osobami, gdyż biskup uważał ich za kacerzy. Ostatnie swoje lata przeżył w osamotnieniu duchowym. Wiosną 1543 miał krwotok i uległ bezwładowi. Umarł 24 maja 1543 r. Na łożu już śmiertelnym otrzymał egzemplarz swego dzieła, ale już był nieprzytomny.

Nie naszą tu rzeczą zastanawiać się nad wszystkiemi pytaniami astronomicznemi, które Kopernikowi wypadło poruszyć. Ze stanowiska ogólnych dziejów myśli powinny nas zajmować tylko przypuszczenia, założone przez reformatora astronomji u podstawy jego systemu, oraz ogólne zarysy nowego obrazu świata. W założeniach swoich system jego nosi duchowe piętno swojej epoki, ze względu zaś na charakter obrazu świata, stanowi on czynnik rozwoju postępowego tejże epoki.

Z pomiędzy założeń — dwa szczególnie budzą zajęcie.

Misterność i zawiłość starego obrazu świata skłoniły Kopernika do zastanowienia się nad możliwością jakiegoś innego tłumaczenia zjawisk niebieskich. Cały ten system wielokrotnie powiązanych sfer i epicyklów wydał mu się niezgodnym z właściwą zwykle przyrodzie prostotą i celowością. Mądrość przyrody (*naturae sagacitas*) w innych przypadkach osiąga swój cel na najprostszych drogach, bez manowców i przy zgodnym zespole czynników działających. Raczej dąży ona do nawiązywania wielu skutków do jednej przyczyny, niż do mnożenia liczby przyczyn. Ta wiara w prostotę przyrody była dla Kopernika i jego następców nietylko metodologiczną zasadą, ale i metafizyczną. Byliby jednak w prawdziwym kłopocie, gdyby ich spytano, skąd wiedzą, że przyroda stale poczyna sobie w sposób najprostszy. Dla nich był to pewnik bezpośredni, wierzenie religijne. Czuli się jeszcze bliskiemi serca przyrody. Szukanie uprawnienia podobnych założeń stało się istotnym zadaniem filozofji czasów późniejszych. Tymczasem wzięto się śmiało do rzeczy i okazało się, że w danym przypadku założenie to było szczęśliwym domysłem. Wobec tego stało się nieodzownym wynalezienie stanowiska, z którego dałby się przejrzeć porządek świata i usunąć zamęt dotychczasowy. Mianowicie, wobec zasady prostoty musiało wydawać się niedorzecznością, że wszechświat cały miał się obracać dokoła ziemi, wielka masa dokoła drobnej. Czyż nie byłoby

prościej, gdyby wielka masa była w spoczynku i gdyby poruszały się tylko małe masy?

Z zasadą prostoty była związana inna, która już Kuzańczykowi pozwoliła była wyjrzeć poza stary system świata, chociaż go nie doprowadziła do nowego; była to zasada względności. Kiedy zachodzi jakikolwiek ruch w przestrzeni, powiada Kopernik, postrzeganie zmysłowe nie może nas bezpośrednio powiadomić, co się porusza. Może się poruszać ciało postrzegane. Ale może być i tak, że postrzegający sam się porusza. Wreszcie może być i tak, że zarówno rzecz, jak i postrzegający poruszają się z różną prędkością lub w różnych kierunkach. Gdy odbijamy na okręcie od brzegu, wydaje się, że oddalają się od nas brzegi, chociaż to my poruszamy się, nie zaś brzegi. Wyobraźmy sobie teraz, że ziemia, miejsce, z którego postrzegamy, co się dzieje we wszechświecie, jest w ruchu, i spróbujmy, czy nie osiągniemy prostszego, naturalniejszego poglądu na świat, niż przyjmując, że poruszają się przedmioty postrzegane! (21). Całe dzieło Kopernika polega na dowodzie matematycznym, że zjawiska przy takim przypuszczeniu tak właśnie będą zachodziły, jak pokazuje nam postrzeganie.

W nowym tedy obrazie świata słońce jest punktem środkowym i źródłem światła. Dokoła słońca poruszają się planety, przytwierdzone do sfer spółśrodkowych, a w ich szeregu i ziemia zajmuje miejsce swoje pomiędzy Wenerą a Marsem. Prócz tego ziemia wiruje na własnej osi. Ostatecznie cały świat zamyka nieruchome niebo gwiazd stałych. Kopernik nie chce rozstrzygać pytania, czy świat jest skończony, czyni eskończony. Ale tego jest pewny, że średnica drogi ziemskiej w porównaniu z oddaleniem ziemi od gwiazd stałych musi być znikomo małą, gdyż w sferze gwiazd stałych nie dają się spostrzegać pozorne ruchy tam i napowrót, właściwe tak niedalekim od ziemi planetom.

To niesłychane rozszerzenie wszechświata, które wszakże u samego Kopernika nie oznaczało bynajmniej rozbicia ram starych, było jednym z wielkich kamieni

obrazy w nowej teorji (22), co też Kopernik dobrze odczuwał. Pociesza się tym, że przecież lepiej zgodzić się na to rozszerzenie, niż przystać na taką gmatwaninę kół, jaka byłaby niezbędna wobec hipotezy, że ziemia znajduje się w środkowym punkcie świata. Czyliż nie jest bardziej prawdopodobne, że porusza się to, co zamknięte, niż że ramy wszystko zamykające są w ruchu? Sfera gwiazd stałych jest dla Kopernika miejscem bezwzględnym, w odniesieniu do którego wyznacza się każde inne miejsce i ruch każdy *(communis universorum locus)*. Co więcej, niebo jest najgodniejszym miejscem we wszechświecie, jakoż jemu przystało być nieruchomym. I gdyby ono miało się poruszać, musiałoby to odbywać się z taką szybkością, że raczej możnaby było obawiać się jego rozbicia, aniżeli, jak sądzi Ptolomeusz, mieć podobną obawę o ziemię, gdyby ta była w ruchu. Że woda i powietrze przy obiegu ziemi nie pozostają na miejscu, pochodzi stąd, że one z właściwą ziemią stanowią jedną całość i dla tego w jej ruchu uczestniczą. To samo dzieje się z przedmiotami na powierzchni ziemi. W ten sposób stara się Kopernik zarzuty fizyczne, które dałyby się podnieść przeciw jego teorji, w krótkości odeprzeć. O przyczynie, wywołującej ruch planet około słońca, nic nie mówi. Jak starożytni, uważa ruch kołowy ciał, jako przyrodzony. Ruch prostolinijny powstaje tylko wówczas, gdy pewne części zostaną oddzielone od całości, do której należały (23). Jest więc zawsze oznaką, że dzieje się coś tak, jak się dziać nie powinno. Teorja Kopernika nosi charakter opisowy. Jest ona usiłowaniem okazania, jak rzeczy świata z pewnego określonego stanowiska się wydają. Koniecznej potrzeby obrania tego stanowiska nie mógł on jednak dowieść. I wiele jeszcze trudności w szczegółach pozostało bez objaśnienia.

A jednak jeden z jego następców wynosił go właśnie za tę odwagę, z jaką rozwijał poglądy swoje, nie bacząc na żadną trudność, ufał bowiem więcej rozumowi, niż postrzeganiu. Galileuszowi wydaje się nawet rzeczą

zrozumiałą, że Kopernik nie zastanawiał się obszerniej nad dowodami przeciwnemi: nie więcej zwracał na nie uwagi, jak lew na psów szczekanie.. Bez takiej odwagi nowy pogląd nie mógłby powstać i nie byłby poddany próbie. Kopernikanizm w dziejach myśli jest trafnym przykładem tego, jak koniecznym jest stawianie idei i hipotez, któreby mogły wskazywać drogę badaniom. I w nauce gotowość do ryzykowania jest rzeczą uprawnioną.

Ale Kopernik nie uważał teorji swojej tylko za hipotezę. Nie sam zajmował się wydaniem dzieła swego. Powierzono tę sprawę kaznodziei Osjandrowi w Norymberdze, który, w obawie, że książka mogłaby wywołać zgorszenie, poprzedził ją przedmową, w której nowa teorja przedstawia się jako czysta hipoteza i nic więcej, zdolna sprawić czyste matematyczne zadowolenie, o ileby ktoś spróbował stosować ją jako podstawę. Nowe poglądy, powiada, mogą być tak samo dobre, jak i stare, i nikt nie powinien oczekiwać, żeby astronomja zdobyła się kiedyś na prawdy pewne. Przedmowa, którą czytelnik przypisywał oczywiście autorowi, niewątpliwie w znacznym stopniu przyczyniła się do tego, że teorja narazie nie pozyskała szczególnego uznania. Skoro sam autor nie brał jej zupełnie naserjo, tedy nie mogła budzić szczególnego zajęcia. Luter wydrwiwał ją w swoich mowach biesiadnych, zaś Melanchton wyraził się w swoich odczytach o fizyce (*Initia physices*), że tego rodzaju dziwactwa wymyśla się tylko w pogoni za czymś nowym i dla popisania się dowcipem; ale takie postępowanie, gdy ktoś w celu jedynie ćwiczenia umysłu zapuszcza się w takie niedorzeczności, nie jest godziwe (*honestum*) i mogłoby stać się gorszącym przykładem; trzeba natomiast przyjmować w pokorze prawdę przez Boga objawioną, tymbardziej, że nowa teorja sprzeciwia się temu, co głosi Biblja. Dla tego też Melanchton uważał młodego kolegę swego Retyka za umysł niespokojny. Względnie niewielu było takich, którzy w ciągu jeszcze XVI wieku przychylili się do nowej nauki. Do najzapaleńszych zpośród nich należeli

Giordano Bruno i Kepler, gdy tymczasem Galileusz jeszcze się ociągał z obawy przed śmiesznością, zaś Tycho Brahe zajął stanowisko pośrednie między starym a nowym systemem, w części z naukowych, w części zaś z religijnych względów. Już Bruno protestuje w dosadnych słowach przeciw temu, jakoby tchórzliwa przedmowa pochodziła od Kopernika. Zaznacza, że są ludzie, którzy poprzestali na przeczytaniu przedmowy i skoro spostrzegli, że idzie tylko o spekulacje matematyczne, wybili sobie z głowy całą tę kwestję. Według Bruna, przedmowę tę musiał napisać „jakiś niemądry a zarozumiały osieł“, który książkę tę pragnął dopasować do umysłów innych osłów, przyczym powołuje się na własną przedmowę Kopernika, która oczywiście dowodzi, że autor teorję swoją brał poważnie, że w samym dziele przemawia nietylko jako matematyk, lecz także jako fizyk. Później zaś Kepler, opierając się na listach Osjandra, dostarczył wyraźnego dowodu, że przedmowa jest sfałszowana (24).

Nawet we Włoszech, gdzie wówczas reakcja kościelna srożyła się na dobre, trzeba była pewnego czasu, zanim o tyle rozpowszechnił się nowy obraz świata, że mógł ściągnąć na siebie prześladowania. Że przyszło aż do tego, w znacznym stopniu przyczynił się tu myśliciel natchniony, który nietylko przyswoił sobie nowy pogląd i wplotł go w swoje spekulacje, lecz nadto pogląd ten rozszerzył i wysnuł z niego najważniejsze konsekwencje dla ogólnego poglądu na świat, poświęcając życie swoje w walce o nowe idee.

---

13. Giordano Bruno.

a) Życiorys i charakterystyka.

U Bruna idee Kuzańczyka, Telesia i Kopernika spłotły się w całość osobliwą, w najwspanialszy gmach myśli filozoficznej, jaki wzniosło Odrodzenie. Budowa ta pod

wielu względami miała charakter proroczy. Założono tu w pewnych najistotniejszych rysach podstawy nowożytnych poglądów naukowych. Skądinąd Bruno składa daninę na ołtarzu epoki swojej, podzielając jej przesądy i mżonki fantastyczne, do czego usposabiał go jego namiętny i niecierpliwy temperament. Nie leżała w jego naturze jasna i metodyczna praca myśli; główne tylko linje zarysowywały się wyraźnie i były rozwinięte z zapałem, który przetrwał próbę. W szczegółach wszakże Bruno nie był w zgodzie z samym sobą i z myślami swojemi, nie potrafił zdać sobie sprawy z tego, jak dalece w poglądach swoich odbiegał od starożytnych, któremi czuł się jeszcze skrępowany, jakkolwiek ich sam wyszydzał i wydrwiwał. Jestto postać, której ani umysłowa, ani moralna fizjognomja nie zarysowywuje się czysto i wyraźnie. Sam odczuwał w sobie sprzeczności i walki wewnętrzne. Wynikały one z natury jego, ale podsycały je stosunki, w których rozwijał się sam i myśli jego.

Los jego prędko się rostrzygnął. Sam powiada, że kiedy się pierwszy guzik w ubraniu zapnie fałszywie, to i żaden z pozostałych nie da się zapiąć należycie. Można to zastosować do tego kroku, który uczynił Filip Bruno, urodzony w 1548 roku w Noli, miasteczku Włoch południowych, wstępując w szesnastym roku życia do jednego z klasztorów neapolitańskich. Rodzina jego podobno należała do szlachty; Bruno otrzymał dobro wykształcenie wstępne, poza tym nic nie wiadomo o jego dzieciństwie, szczególnie nie wiadomo, co go skłoniło do stanu zakonnego. Być może powziął to postanowienie w stanie jakiejś egzaltacji. Silne wahania od nieopisanego zapału aż do głębokiego zniechęcenia, pomiędzy marzycielstwem a badawczym krytycyzmem, znamionują jego charakter. Uczynił krok, którego nie można już było cofnąć, a jednak całe jego życie późniejsze było właśnie szeregiem usiłowań cofnięcia tego kroku. W klasztorze, gdzie przybrał imię Jordana, prędko wyszło na jaw, jak dalece nie był zdolny do naginania się do dyscypliny klasztornej.

Wielokrotnie oskarżano go o postępki kacerskie. Nasamprzód ściągnął na siebie podejrzenie, gdy usunął wszystkie obrazy świętych z celi, zostawiwszy tylko krucyfiks; później znów, gdy po przyjęciu już święceń kapłańskich, bronił doktryny arjańskiej. Wreszcie, podczas badań przed inkwizycją w Wenecji, przyznał się, że już od ośmnastego roku życia zwątpił o prawdziwości dogmatu Trójcy.

Gdy zauważył, że przygotowywano przeciw niemu oskarżenie, uciekł do Rzymu, żeby uuiknąć więzienia; gdy zaś oskarżyciele w ślad za nim i tu go odnaleźli, uciekł z Rzymu, zrzuciwszy suknię zakonną. Działo się to w końcu roku 1576. Odtąd zaczęła się jego niespokojna włóczęga z miejsca na miejsce, wśród namiętnej pracy umysłowej i niemniej namiętnej walki o idee zdobyte. Wiele jednak okoliczności wskazuje na to, że nie sama tylko strona umysłowa jego natury buntowała się przeciwko dyscyplinie klasztornej. Była to natura wybitnie zmysłowa, jakoż sam wyznaje, że nawet śnieg Kaukazu nie zdołałby ugasić jego ognia wewnętrznego. Musiał przejść nadzwyczaj ciężką walkę, żeby uszlachetnić popędy swoje, żeby z „afektu zwierzęcego“ mógł się rozwinąć „afekt bohaterski“; mógł zaś dążyć do osiągnięcia tego celu bynajmniej nie przez askezę. Dowodzi tego szereg utworów poetyckich, którym później nadaje alegoryczne znaczenie (*De gl'heroici furori*), które wszakże pierwotnie były wierszami miłosnemi. W jednej komedji, dla której materjał musiał zebrać podczas jeszcze pobytu swego w kraju rodzinnym, maluje takie stosunki i używa takich wyrażeń, że uderzają szorstkością swoją nawet, gdy się uwzględni, że nolańczycy znani byli z rozwiązłego języka swego. Chociaż w bardzo młodym wieku wstąpił do klasztoru, nie odsunęło go to jednak od życia, które tak silnie w nim wrzało, że wkrótce wypędziło z klasztoru. W istocie wszakże pokusy umysłowe spowodowały zerwanie.

Po ucieczce z Rzymu tułał się przez parę lat po Włoszech północnych. W Noli, pod Genuą, prowadził

przez pewien czas szkółkę początkową i jednocześnie dawał lekcje astronomji kilku młodzieńcom ze szlachty. Prawdopodobnie już wtedy był zwolennikiem Kopernika. Według pewnego świadectwa miał się już zapoznać z Kopernikiem w latach wczesnej młodości. Zrazu nie był w stanie dostrzec nic w nowej teorji, prócz szaleństwa, wkrótce wszakże uderzyła go jej prawdziwość i doniosłość, kiedy już na tyle postąpił w matematyce, że mógł śledzić dowodzenie w szczegółach. Wtedy uczuł potrzebę posunięcia się dalej od mistrza, który, będąc pod wpływem astronomji starożytnej i średniowiecznej, wyznawał jeszcze doktrynę ograniczoności świata i nieruchomości ósmej sfery. Dla Bruna wszechświat był bez granic, żadna bowiem próba oznaczenia granicy bezwzględnej nie jest usprawiedliwiona, a wszechświat obejmuje w sobie nieskończoną liczbę światów do naszego podobnych, z których każdy ma swój punkt środkowy. Bóstwo czynne jest w każdym punkcie tego nieskończonego wszechświata, jak dusza wewnętrzna, która wszystko ogarnia i ożywia. Takie to myśli rozwinęły się u Bruna. Prócz Kopernika, wielki wpływ na nim wywarli, jak już powiedzieliśmy, Kuzańczyk i Telesio. Jak w nim objawił się wpływ tych myślicieli, to się okaże, kiedy przedstawimy jego doktrynę w jej specjalnym umotywowaniu. Tu należy tylko podnieść, że ten zmieniony pogląd na świat doprowadził go do ostrego przeciwieństwa z panującą filozofją arystotelesowską, na której opierała się teologja ówczesna i która wraz ze starym obrazem świata stała i upadła. Ponieważ we Włoszech północnych nie znalazł żadnego stałego oparcia, chociaż przebiegł je całe aż do Wenecji, więc przeszedł Alpy i w roku 1579 przybył do Genewy. Jak się zdaje, tu przystąpił do Kościoła reformowanego, chociaż na śledztwie inkwizycyjnym w Wenecji zaprzeczał przejścia swego. Odnaleziono mianowicie dowód, że nawet własnoręcznie podpisał się w księdze uniwersyteckiej, co było dopuszczalne tylko pod warunkiem przystąpienia do wyznania kalwińskiego. Dalej znaleziono akty,

świadczące o tym, że miał spór gwałtowny z pewnym profesorem gimnazjum i z duchownemi miejskiemi; szczególnie zarzucano mu, że tych ostatnich nazwał „pedagogami“, nadto miał wykładać doktrynę kacerską. Z tego powodu był wyklęty i dla zniesienia klątwy musiał wyznać skruchę swoją z powodu tego, co zaszło. Zajście to oczywiście każe przypuszczać, że Bruno przynajmniej pozornie przystąpił do reformowanego Kościoła. Tak więc teokratyczne rządy kalwinizmu natychmiast dały mu się odczuć i niewątpliwie ta okoliczność, obok innych doświadczeń z jego pobytu w krajach protestanckich, dostarczyła podstawy do ostrego sądu, który później wydał o protestantyzmie, a przedewszystkim o jego kalwińskiej odmianie. Co się miało w biegu dziejów z kalwinizmu rozwinąć, tego Bruno nie przeczuwał, udało mu się dostrzec tylko ciemne strony i te sprawiły, że po kilku miesiącach opuścił Genewę i przeniósł się do południowej Francji. W Tuluzie rozpoczął z wielkim powodzeniem wykłady w uniwersytecie i został mianowany profesorem, na którym to stanowisku był czynny przez dwa lata. I tu wykładał także astronomję i filozofję Arystotelesa. Był to najspokojniejszy okres w jego życiu, chociaż i tu również wdał się w spór z uczonemi, prawdopodobnie z powodu nowych poglądów, które z zasady krzewił. Trzeba uwzględnić, o ile się chce dobrze zrozumieć stosunek Bruna do katolicyzmu, że już w Tuluzie czynił kroki do powrotu na łono Kościoła katolickiego, kroki, które później wznowił w Paryżu. Zdawało mu się, że można żyć w zgodzie z Kościołem, nie wracając do klasztoru. Wątpliwa, czy uważał swój stosunek z Kościołem za zerwany. W jego mniemaniu, istotę Chrystusa można pogodzić z nowemi jego ideami i Kościół mógłby zezwolić na takie tłumaczenie dogmatów, jakiego wymagałoby to pojednanie. Odpychające wrażenie, jakie wywarł na nim protestantyzm, budziło potrzebę pojednania się z Kościołem opuszczonym, chociaż sądził, że ten gruntownej potrzebuje reformy. Atoli za pierwszy warunek

kładziono mu zarówno w Tuluzie, jak i w Paryżu, niezbędny powrót do swego klasztoru, na co nie mógł się zdecydować. Pragnieniem jego było oddanie się w zaciszu pracom swoim, bez poddawania się z powrotem dyscyplinie klasztornej. Takie pojmowanie stosunków Bruna do katolicyzmu popierają własne jego wyznania podczas badań inkwizycyjnych, jak również i powrót jego do Włoch tylko z tego stanowiska staje się zrozumiałym.

Kiedy wojna domowa położyła koniec działalności Bruna w uniwersytecie tuluskim, przeniósł się w r. 1581 do Paryża i wystąpił tu z wielkim powodzeniem jako profesor. Oprócz przedmiotów scholastycznych, w części wykładał tak zwaną sztukę Lulla, rodzaj schematyzmu pojęciowego, którym się gorliwie zajmował i który opracowywał w całym szeregu pism swoich, w części zaś mnemonikę, do której także wielką przywiązywał wagę. Król Henryk III powołał go do siebie, chcąc zapoznać się z jego poglądami. Pozyskawszy przychylność króla, udał się w roku 1583 do Anglji i, polecony przez króla, zatrzymał się w Londynie w domu posła francuskiego margrabiego de Castelnau. W pismach, wydawanych w Londynie, entuzjastycznie chwali gościnność i subtelne wykształcenie posła i jego rodziny. W mniejszym stopniu zadowolili go Anglicy, którzy zrobili na nim wrażenie barbarzyńców. Nawet ogół uczonych w oczach jego nie stanowi pod tym względem wyjątku. Mianowicie, w „*La cena delle ceneri*“ (Uczta popielcowa), pierwszym piśmie z szeregu włoskich, wydanym w Londynie, pofolgował swojej niechęci do uczonego i nieuczonego pospólstwa. Chodziło o to, że w Anglji on poraz pierwszy wystąpił jako reformator poglądu na świat, i oto, według jego własnego wyrażenia, przekonał się, co to znaczy perły rzucać przed świnie. Bruno nietylko żywił zapał do nowych idei, które w nim coraz wyraźniejszą przybierały postać i które czas już był obwieścić światu, lecz nadto miał poczucie swego znaczenia, czemu dawał ujście w spo-

sób dość napuszony. Nietylko sami pedanci zachowawcy mogli się uczuć dotkniętemi listem jego do wicekanclerza uniwersytetu oksfordzkiego, w którym zapowiadał swój tam występ. Podaje się w tym liście za nauczyciela wiedzy czystej i niewinnej, za filozofa słynnego na innych akademjach europejskich, którego nie znają tylko barbarzyńcy i ludzie nieokrzesani, za budziciela dusz drzemiących, pogromcę nieuctwa, którego wzrok jest skierowany tylko na wykształcenie duchowe, którego nienawidzą głupcy i obłudnicy, a z radością witają ludzie zacni i poważni itd., itd. W znacznej części, naturalnie, tę napuszoną gadaninę trzeba złożyć na karb ówczesnego smaku literackiego. Uniwersytet oksfordzki otworzył przed nim podwoje, jakoż Bruno przez pewien czas wykładał tam swoje poglądy psychologiczne i astronomiczne. Jego pomysły o jedności życia duszy pod wielu różnemi postaciami, w jakich ono objawia się w świecie jednocześnie i kolejno, o nieskończoności wszechświata, gdyż ziemia nie jest bezwzględnym punktem środkowym, lecz tylko jednym z nieskończenie licznych wciąż poruszających się ciał niebieskich, z których żadne nie posiada prawa do tytułu środka bezwzględnego — wszystkie te idee mogły chyba w scholastykach oksfordzkich wywołać rozdrażnienie i zamęt myśli. Wykłady musiano przerwać. Tak również w dyspucie publicznej, w której, jak sam zapewnia, piętnaście razy zmusił do milczenia swojego przeciwnika, „koryfeusza uniwersytetu“, upatruje dowody nieokrzesania uczonych zawodowych. I tak samo rzecz miała się w dyspucie, którą wyczerpująco opisał w „La cena delle ceneri“. Pomimo to nie stracił nadziei zdobycia uznania dla swoich poglądów; owszem korzystał z pobytu w domu posła francuskiego i opracowywał szereg pism w języku włoskim, w formie djalogów, w których rozwinął najbogatszy i najwspanialszy obraz poglądów swoich. Jakkolwiek życie jego było niespokojne i w sobie rozdarte, osiągnął jednak najwyższe szczęście,

dostępne dla myśliciela: udało mu się rozwinąć poglądy swoje tak wyczerpująco i jasno, jak tylko można było na tym poziomie, na którym stanął. Zatym pobyt w Londynie był, pomimo wszelkich przeciwności, okresem dla Bruna szczęśliwym. Niektórzy wybitni ludzie, jak Filip Sidney i Fulco Greville darzyli go przyjaźnią; nawiązał stosunki z kołami szlacheckiemi i nawet uzyskał dostęp do królowej Elżbiety, którą w pismach swoich wynosi jako Amfitrytę, królowę mórz. I w jednym z późniejszych pism daje bardziej określony wyraz swojemu surowemu sądowi o Anglikach. Z pewnością byłoby zbyt śmiałym mniemanie, że choćby tylko ciaśniejsze, wybrańsze koła istotnie zrozumiały jego poglądy. Nawet śladu czegoś podobnego wykazać nie można; o pobycie Bruna w Anglji wogóle dowiadujemy się tylko z jego własnych sprawozdań. Interesy filozoficzne Anglików zwracały się w innym kierunku, niż myśl Bruna, tak za owych czasów, jak i w epoce następnej. Dopiero później przyszła pora na zrozumienie Bruna. Myśli, pokrewne ideom Bruna, spotykane w „Hamlecie“ Shakespeara, należy przedewszystkim wywodzić od Montaigne'a i innych pisarzów spółczesnych, o ile ich nie można przypisać gienjuszowi samego wielkiego poety.

Podczas swego pobytu w Londynie rozwinął Bruno zadziwiającą płodność pisarską. Prócz pisma mnemotechnicznego, opatrzonego wspomnianym już listem wstępnym do kanclerza w Oksfordzie, wydał tu pięć ważnych djalogów włoskich, zawierających wykład jego poglądów filozoficznych. Pierwszy z nich „Uczta popielcowa“, roztrząsa teorję Kopernika, wraz z jej uzasadnieniem i rozszerzeniem przez Bruna. Dalej wyszedł djalog „O przyczynie, zasadzie i jedności“ (*Della causa, principio ed uno*), główne dzieło Bruna, w którym rozwija swoje poglądy filozoficzne. Dalszy ciąg tego dzieła stanowi djalog „O wszechświecie nieskończonym i o światach“ (*Dell'infinito universo e mondi*), w którym bardziej szczegółowo

rozwija swoją doktrynę o nieskończonej zasadzie boskiej, objawiającej się w nieskończoności światów i istot. Rozwinąwszy w tych pismach teoretyczną stronę swoich poglądów, przedstawia swoją filozofję moralności i praktyczny pogląd na życie w „Wypędzeniu tryjumfującego zwierzęcia“ *(Spaccio della bestia trionfante)*, z którym to pismem wiążą się „Tajemnicza nauka osła pegazejskiego“ i „O zapałach bohaterskich“ *(De gl'heroici furori)*. Pisma te celują w wielu ustępach głębią myśli i pełną nastroju i polotu poetyckiego formą. Nie brak tu wszakże i takich ustępów, z których wyziera jeszcze stara scholastyka, w których fantazja przechodzi w dziwaczną fantastyczność lub gdzie walczy z językiem, by wypowiedzieć rzeczy niewypowiedziane. Ten ostatni rys bodaj najlepiej charakteryzuje Bruna.

Jego pogląd na świat w istocie swojej opiera się na sposobie widzenia rzeczy sformułowanym przez Kopernika. Bruno jednak zdaje sobie sprawę, że wypływające z kopernikańskiego stanowiska konsekwencje prowadzą znacznie dalej, że z chwilą, gdy się usuwa ziemię z jej miejsca spoczynku w środkowym punkcie wszechświata, właściwie traci się prawo ustanawiania gdziekolwiekbądź indziej w świecie spoczynku i granic. Obok dążności do ugruntowania poglądu na świat na rozporządzalnym doświadczeniu, występuje ruch umysłowy, zdążający poza granice doświadczenia. I jak Bruno był mocno przekonany, że byt najwyższy objawia się w przyrodzie, tak jednocześnie był przekonany, że żadne dowolne objawienie albo i szereg objawień nie wystarczają, by wyrazić jego pełnię i jedność jego, tak, iż żadne tu przeciwieństwa nic nie znaczą i żadne słowa nie licują. Żadna myśl, żadna liczba i miara żadna nie wystarczają, skoro przyroda we wszystkich częściach swoich jednakowo jest wyznaczona przez myśl, liczbę i miarę. Tak samo jest przeświadczony o konieczności naukowego ujęcia. W jednym ze swoich wierszy filozoficznych powiada:

Con senso, con raggion, con mente scerno,
Ch'atto, misura, et conto non comprende
Quel vigor, mole, et numero, che tende
Oltr' ogn' inferior, mezzo et superno *).

„Świadoma niewiedza“ *(docta ignorantia)*, którą poznaliśmy już u Mikołaja Kuzańczyka, jest również ostatnim słowem Bruna. Jest on wszakże bliższy świata doświadczalnego i bardziej się nim zajmuje, niż teolog, dla którego badanie istoty i granicy działalności umysłowej jest przedewszystkim drabiną do mistycznego zagłębienia się w myślach o Bogu. Bruno zużytkowuje wszystkie poglądy, zapożyczone u Kuzańczyka głównie w celu uzasadnienia i rozwinięcia nowego obrazu świata. Nie gubi się jednak w rozglądaniu się w świecie zewnętrznym. Żywi on przekonanie, że Bóstwo działa w najskrytszej głębi świata i że ta głębia jest wszędzie i na każdym miejscu. Zniknęły zewnętrzne, błahe różnice między niebem a ziemią, ale po to tylko, żeby ustąpić miejsca poczuciu, że byt najwyższy istnieje wszędzie, gdzie istnieje zdolność jego wyczuwania. Takie samo później było stanowisko Böhmego. Wtedy to zaczyna się praca, ale na nowo w dziedzinie życia wewnętrznego. I tu ścierają się silne przeciwieństwa, wzbierają fale bezbrzeżne, rodzi się pęd ku nieskończonemu celowi. Szczególnie w piśmie: „Zapały bohaterskie“ Bruno wyraża to w bogatej szacie obrazów poetyckich, alegorji, rozmyślań psychologicznych i pomysłów etycznych. Rozkosz i ból sprzęgły się ze sobą tak, iż nie można wybierać jednego bez drugiego; droga do zwycięztwa prowadzi tylko przez niebezpieczeństwa i zagładę, a grozi tu nietylko zewnętrzne, lecz także i wewnętrzne niebezpieczeństwo; wola musi upaść, żeby mogła dźwignąć się dość wysoko, skrucha zaś pomiędzy cnotami jest tym, czym łabędź pomiędzy ptakami.

*) „Moje zmysły, rozsądek i rozum świadczą, że żadna czynność, żadna miara, ani rachunek nie jest w stanie ogarnąć tej siły, masy i liczby, które sięgają poza wszelką niższą granicę, środek i wyższą granicę“.

Bruno upatruje tragizm w stosunku poznania do prawdy, pomiędzy wolą a jej celem. Ale najwyższym było dla niego poczucie tej niespółmierności wśród ustawicznych zapędów:

Eh bench' il fin bramato non censegua
E'n tanto studio l'alma si dilegua,
Basta che sia si nobilmente accesa! *)

We własnej naturze swojej i we własnym swoim losie Bruno znalazł co niemiara przeciwieństw. Z jednej, strony idealne zapędy i namiętna żądza wiedzy, z drugiej kapryśne samopoczucie i namiętna pożądliwość zmysłowa; całkiem niezależnie od warunków zewnętrznych było tu dosyć zagadek do rozwiązania i dość szkopułów, o które mógł rozbić się charakter w swoim rozwoju. A jakżeż one były zawiłe i zmienne! Zbiegły mnich, który, tułając się po krajach protestanckich, nie może dać sobie rady, bo o wiele surowiej potępia protestantyzm niż Kościół, który go wypędził. Myśliciel, który chciał obalić wszystkie tradycyjne systemy, żeby się napawać nowym systemem, przedmiotem niezmordowanych wysiłków myśli swojej, ale przez spółczesnych zupełnie nierozumiany. Południowiec, który w Europie północnej czuł się, jak śród barbarzyńców na obczyźnie!

Po dwuletnim pobycie w Anglji wraca Bruno z posłem francuskim do Paryża, gdzie poraz drugi próżno próbuje zbliżyć się do Kościoła katolickiego. Tu w uniwersytecie miał dysputę publiczną, w której zwalczał filozofję Arystotelesa, a bronił nowego na świat poglądu. Przemawia tu w dosadnych a jasnych słowach za wolnością myśli. Zaproszenie na tę dysputę (*Acrotismus*, prawdopodobnie drukowany nasamprzód w r. 1586 w Paryżu, a później w 1588 r. w Wittenbergu), jest jednym z najjaśniej napisanych przez Bruna. W treściwej postaci wykłada najważniejsze poglądy, rozwinięte już w djalogach

*) „Chociaż cel upragniony nie przychodzi i w tym wysiłku dusza omdlewa, dość już, że zapłonęła ogniem tak szlachetnym".

włoskich. Po dyspucie niebawem opuszcza Paryż, prawdopodobnie z powodu zamieszek politycznych. Potym tułał się po różnych uniwersytetach niemieckich. W Marburgu odmówiono mu prawa wykładu, co wywołało gwałtowny zatarg z rektorem uniwersytetu, który go wykreślił z listy studjujących, gdzie imię jego było już zapisane. Prawdopodobnie wydalono go jako katolika; wątpliwa, czy pisma jego były tu znane. Tymczasem w Wittenbergu pozwolono mu na wykłady, jakoż spędził tu spokojnie dwa lata. Ale nowy książę wstąpił na tron i Bruno musiał ustąpić. W swojej mowie pożegnalnej podnosi naukę niemiecką, której przedstawicielami są: Kuzańczyk, Paracels i Kopernik; uwielbia Lutra za to, że staczał walkę z przemocą Kościoła: jak nowy Herkules pokonał on Cerbera o potrójnej koronie!

I znów rozpoczął życie tułacza. Po krótkim pobycie w Pradze i Helmstecie udał się do Frankfurtu, gdzie w ciągu jednego roku oddał się spoczynkowi, żeby wydrukować szereg pism swoich, w części wierszy dydaktycznych, mających systematycznie wyłożyć jego doktrynę. Pisma te, nie tak jak londyńskie, pisane są po łacinie, gdyż prawdopodobnie autor przeznaczał je dla uczonych niemieckich. Dla tego jeszcze ten szereg dzieł zasługuje na uwagę, że Bruno zbliża się tu do atomistycznego pojmowania przyrody (w piśmie *De triplici Minimo)* i ponieważ w swoim przedstawieniu obrazu nowego świata (w piśmie *De immenso)* korzystał z badań Tychona de Brahego nad drogami komet, badań, które świetnie potwierdzały jego własne wcześniej rozwinięte pomysły. Obok tego wszakże spotykają się, od czasu do czasu, w tych pismach ciemne i symboliczne wywody, które z tego tylko względu budzą zajęcie, że świadczą, czego się w owym czasie mógł chwytać umysł wobec braku danych naukowych. Tak pod tym względem, jak i pod innemi Bruno przypomina poniekąd Keplera, u którego również wielkie pomysły naukowe w szczególny sposób wikłały się ze spekulacją symboliczną.

Zanim ukończono druk tych ksiąg, Bruno musiał opuścić Frankfurt. W przedmowie do „De triplici Minimo“, którego już nie mógł dopilnować, wydawcy oświadczają, że nagły wypadek zabrał im autora (*casu repentino avulsus*). Prawdopodobnie wydalono go z miasta; odnalezione dokumenty świadczą, że zarząd miasta Frankfurtu od samego już przyjazdu nieprzychylnie był dlań usposobiony. Wyrażenie wydawców każe domyślać się bynajmniej nie dobrowolnego wyjazdu. Tymczasem otrzymał Bruno zaproszenie do Włoch; zapewne w każdym razie podróż taka odpowiadała chęciom jego. W jednym z sonetów porównywa siebie z motylem lecącym na światło. Miał tu na myśli nieprzezwyciężony, ale bolesny pociąg do prawdy. Takiż pociąg musiał się w nim zbudzić na myśl o ojczyźnie. Nie zdołał znaleźć nowej ojczyzny podczas swojej długiej tułaczki na północ od Alp. Jakież jednak niebezpieczeństwo musiało grozić zbiegłemu mnichowi w razie powrotu! Prawdopodobnie uspokoiła go ta okoliczność, że zaproszenie pochodziło z Wenecji. Młody szlachcic wenecki, Giovanni Mocenigo, który przestudjował jedno z mnemotechnicznych pism Bruna, dowiedział się od swojego księgarza, że autor bawi we Frankfurcie. Zaprosił go tedy do Wenecji, pragnąc korzystać z jego wykładów. Mniemał, jak się zdaje, że Bruno jest także biegły w sztukach tajemniczych, i właściwie pragnął się w nie wtajemniczyć. Bruno przyjął zaproszenie. Po nagłym wyjeździe z Frankfurtu, czas jakiś przebywał w Zurychu, gdzie wykładał kilku młodzieńcom, poczym udał się (w jesieni 1591 r.) w fatalną podróż przez Alpy. W Wenecji uczył Moceniga i ostatecznie mieszkał w jego domu. Po pewnym jednak czasie uczeń uskarżał się, że Bruno nie uczył go wszystkiego tego, czego pragnąłby się nauczyć. Jednocześnie uczuł wyrzuty sumienia, że ukrywa u siebie kacerza. Na rozkaz swojego spowiednika zawiadomił o Brunie Inkwizycję i więził go w swoim domu, aż go wzięto do więzienia Inkwizycji (23 maja, 1592 r.).

Przy badaniu Bruno upadł na duchu. Protestował przeciwko różnym wyrwanym i zuchwałym wynurzeniom, które mu przypisywano na podstawie świadectw Moceniga, oświadczył, że w głębi ducha zawsze trwał niewzruszenie przy wierze Kościoła, chociaż, jako mnich zbiegły, nie mógł bez przeszkód brać udziału w kościelnej służbie bożej, a w filozofji swojej uczył rzeczy, które pośrednio prowadziły do zatargu z dogmatami. Na klęczkach żałował wszystkich błędów swoich i objawił gotowość do pokuty, któraby go mogła powrócić na łono Kościoła. Żeby zrozumieć, jak Bruno mógł tak wypierać się tego, co sam z takim zapałem głosił, trzeba pamiętać o tym, że w jego własnym mniemaniu most między nim a Kościołem katolickim nigdy nie był zerwany. Dowodzą tego liczne próby pojednania. Również i niekorzystne wrażenie, jakie na nim wywarł protestantyzm, musiało go także usposobić pojednawczo. W Wenecji jeszcze przyznawał się różnym osobom, które potwierdziły to przed Inkwizycją, że pracuje nad pismem, które zamierza przedstawić papieżowi i które, jak się spodziewa, umożliwi mu zamieszkiwanie w Rzymie, w celu oddania się pracom literackim. Pragnie on zarazem przedstawić papieżowi pisma, które obecnie uznaje za swoje i ma nadzieję, że może otrzymać rozgrzeszenie za swoje winy.

Prawdopodobnie zdawało mu się, że prawda symboliczna, którą mógł w swojej filozofji przypisać poglądom kościelnym, byłaby w stanie zapewnić tej filozofji tolerancję; wszak, opierając się na doktrynie „świadomej niewiedzy“, przyznawał on wierze stanowisko samoistne poza dziedziną wiedzy naukowej. Zaczął tedy w dobrej wierze opowiadać inkwizytorom przebieg swojego życia i wykładać swoje poglądy filozoficzne. Przekłada im, naprzykład, że w jego przekonaniu to, co Kościół nazywa Duchem Świętym, jest duszą świata, która zwiera w całość wszechświat, oraz, że kiedy dusze *„catholicamente parlando“* (wyrażając się w duchu katolickim) po śmierci mają iść do nieba, do czyśćca albo do piekła, według

jego nauki *„seguendo le raggion filosofiche“* (według racji filozoficznych) życie duszy jest wieczne i wciąż przybiera nowe postacie, czego wyraz znajduje w starożytnej doktrynie wędrówek dusz. Właściwie nie powołuje się on, jak Pomponazzi, na argument, że coś może być prawdą w teologji, co nie jest prawdą w filozofji. Nie wierzył on w prawdę podwójną, lecz raczej w dwojaką postać prawdy. Stosunek jego filozofji do doktryny kościelnej wydawał mu się mniej więcej takim, jakim jest stosunek teorji kopernikańskiej do postrzegania zmysłowego. Trzeba jednak wyznać, że nigdy nie osiągnął jasnego porozumienia się z samym sobą. Tym łatwiej zrozumieć, że on człowiek nastrojów, chwiejący się pomiędzy egzaltacją i przygnębieniem, mógł upaść na duchu, że w celu ratowania widoków na spokojne życie literackie, którego mógł pożądać po niespokojnych latach spędzonych w charakterze scholastyka wędrownego, złożył wymagane zeznanie, tak samo, jak później Galileusz, zamiast przeciwstawiać własne pojmowanie chrześcijaństwa dogmatom Kościoła.

Być może, że uszedłby z tym cało i nie wystąpiłby w dziejach świata jako bohater, jak go teraz znamy. Ale Inkwizycja rzymska była powiadomiona o sprawie jego i zażądała wydania go, w części na tej zasadzie, że winien był tak ciężkich herezji, w części, że ratował się był ucieczką wobec dawniejszych oskarżeń w Rzymie i Neapolu. Po pewnych wahaniach wydał go rząd wenecki, poczym wytoczono mu nową sprawę w Rzymie. Z aktów tej sprawy znane są tylko niektóre urywki; reszta miała zniknąć z archiwów papieskich, niewiadomo, jakim sposobem (27). Ale wobec tego niepodobna objaśnić, jak się to stało, że Bruno przeszło sześć lat przesiedział w więzieniu rzymskim. To tylko jest oczywiste, że inkwizytorowie rzymscy, pomiędzy któremi szczególnie odznaczył się późniejszy kardynał Bellarmino, złożyli dowody większej gorliwości, niż weneccy. Przejrzano pisma Bruna i sporządzono listę ośmiu herezji, które miały być przez autora odwołane. Na czele stało za rze-

czenie katolickiego dogmatu Ciała i Krwi. Prawdopodobnie oskarżono go także o pogląd, że istnieje nieskończona liczba światów (28). Pogląd ten uchodził za heretycki, gdyż jakoby sprzeciwia się objawieniu, które nie mogło zdarzyć się więcej razy, niż jeden. Z tego samego względu wiarę w antypodów uważano w wiekach średnich za heretycką.

Ze znanych jednak pozostałości protokołów śledztwa widoczna, że papież chciał poprzestać na odwołaniu przez Bruna tych tylko twierdzeń, które Kościół dawno już był potępił; zatym twierdzenia, będące w bezpośrednim związku z nauką Kopernika, chciano pominąć. Bruno jednak sprzeciwił się temu ściślej sformułowanemu wymaganiu. Zaprzeczał temu, iżby był winny jakiejkolwiek herezji; inkwizytorowie to nadali interpretację heretycką jego opinjom; on nie ma nic do odwołania. Ta jego postawa potwierdza wyżej wyrażony pogląd na jego stosunek do katolicyzmu. W obliczu śmierci obstaje przy swoim pojmowaniu chrześcijaństwa, w przeciwieństwie do nauki kościelnej, i tak samo nie chce wyprzysiąc się swoich poglądów religijnych, jak i filozoficznych. Napisał obronę własną, którą chciał przedstawić papieżowi; otworzono ją, ale nie czytano. W dniu 9 lutego 1600 roku ogłoszono Brunowi wyrok: pozbawiono go święceń, wyklęto i wydano władzy świeckiej, gubernatorowi rzymskiemu, ze zwykłym zleceniem obłudnym, iżby był ukarany jak można najłagodniej i bez rozlewu krwi *(ut quam clementissime, citra sanguinis effusionem, puniretur)*. Na to odrzekł Bruno, przybrawszy groźną postawę: „Wy, którzy na mnie wyrok wydajecie, zapewne więcej jesteście przerażeni niż ja, na którego ten wyrok pada!“ Miał zapewne na myśli, że sędziowie czuli strach przed prawdą, gdy tymczasem on sam przezwyciężył strach przed męką w służbie dla prawdy. Teraz dopiero dostrzegł jasno to, czego w Wenecji nie widział, że tu chodziło o to, żeby wywalczyć prawa przynależne swobodnemu poszukiwaniu prawdy. Jakoż nie wahał się już. W dniu 17 lutego

1600 roku spalono go żywcem na Campo di fiora, a mężnie śmierć poniósł. Księdzu, który chciał mu podać krucyfiks, kazał się oddalić i zgasł, nie wydawszy głosu z piersi. Proch jego rozsypano na cztery wiatry. Ale na miejscu, gdzie płonął stos Bruna, wzniesiono w roku 1889 posąg ze składek całego świata ucywilizowanego, rząd zaś włoski obecnie zabiega około zbytkownego wydania pism jego.

Skorośmy tedy poznali już żywot i osobę największego filozofa Odrodzenia, przejdźmy teraz do streszczenia jego filozofji w szczegółach.

b) Uzasadnienie i rozszerzenie nowego obrazu świata.

Bruno jest jednym z pierwszych myślicieli, którzy jasno zdają sobie sprawę, że wielkie myśli zawdzięczamy długiemu i powolnemu szeregowi doświadczeń. Jest on przekonany, że wypowiedział wielkie myśli, ale zarazem świadom jest tego, ile zawdzięcza poprzednikom swoim, zwłaszcza astronomom, których spostrzeżenia posłużyły mu za podstawę. Kiedy w epoce Odrodzenia ludzie byli skłonni jeszcze do oglądania się na starożytność, jako na źródło prawd, podobnie jak Kościół oglądał się na te czasy, kiedy bywały objawienia, Bruno, przeciwnie, utrzymuje, że ludzie spółcześni są starsi od „starożytnych“, gdyż mogą się opierać na bogatszym doświadczeniu, niż tamci. Eudoks nie wiedział tyle, co Hipparch, ten zaś wiedział mniej od Kopernika. I Kopernika uwielbia nietylko za to, że w dalszym ciągu prowadził dzieło poprzedników swoich, lecz przedewszystkim za to, że tyle miał podniosłości ducha *(magnanimita)* i siły, że zdołał wznieść się umysłem ponad przesądy tłumu i złudzenia zmysłowe, dzięki czemu mógł stworzyć nowy obraz świata. W łacińskim wierszu dydaktycznym „O bycie niezmierzonym i niezliczonych światach“, wybucha hymnem na cześć Kopernika. Robi mu wszakże zarzut, że zbyt wcześnie się zatrzymał i nie wysnuł wszystkich konsek-

wencji z myśli swojej. Wobec tego trzeba objaśniacza, któryby wysnuł wszystkie wnioski, tkwiące w odkryciu Kopernika i takie właśnie powołanie przypisuje sobie. Otworzył on wzrok na nieskończoność wszechświata, wykazał, że ten nie może mieć granic bezwzględnych, jak również, że nie może być „sfer“ stałych, któreby oddzielały od siebie różne okolice świata, że w całym świecie panuje jedno jedyne prawo i jedyna siła tak, iż gdziekolwiekbyśmy się znajdowali, nie oddalamy się od Boga, który w świecie jest czynny, jak również nie potrzebujemy go wogóle szukać gdzieś poza obrębem własnej jaźni.

Idzie więc o to, żeby odnaleść zasady, na których opiera się Bruno w sprawie uzasadnienia i rozwinięcia kopernikańskiego obrazu świata. Można je sprowadzić do dwuch głównych kategorji, z których jedna jest natury teorjo-poznawczej, druga—religijno-filozoficznej.

Stary obraz świata, z ziemią w punkcie środkowym i sferą gwiazd stałych, jako ostateczną granicą świata, nie mógł słusznie powoływać się na świadectwo zmysłów. Skoro zważymy wszystkie odbierane obrazy zmysłowe, kiedy się poruszamy, to spostrzeżemy, że wraz ze zmianą miejsca zmienia się widnokrąg. Postrzeganie zmysłowe nietylko nie dowodzi środka bezwzględnego i bezwzględnej granicy świata, lecz, pod warunkiem należytego objaśnienia, raczej dowodzi czegoś wręcz przeciwnego: możności rozważania każdego dowolnego miejsca, w którym jesteśmy lub w którym możemy wyobrazić siebie, jako punktu środkowego, oraz możności ustawicznego zmieniania i rozszerzania granic świata naszego. Z tym świadectwem postrzegania zmysłowego zgadza się władza naszej wyobraźni i myśli, nasza zdolność ustawicznego dodawania liczby do liczby, wielkości do wielkości, formy do formy, jak również tkwi w nas popęd i dążenie, które nigdy nie pozwala nam zadawalać się tym, cośmy już osiągnęli. Zdaniem Bruna jest to niemożebne, żeby nasza wyobraźnia i myśl prześcigały przyrodę i żeby tej nieograniczonej możności nowego uprzytomniania

nie odpowiadały wcale jakieś rzeczywistości w świecie. Tak więc z podmiotowej niemożności ustanowienia bezwzględnej granicy i bezwzględnego punktu środkowego wysnuwa wniosek, że taka granica i punkt nie istnieją. W dowodzeniu opiera się, jak sam zapewnia, na zasadniczym warunku pojmowania naszego *(la conditione del modo nostro de intendere)*. Wysnuwając konsekwentny wniosek, zresztą przygodnie tylko zaznaczony, Bruno w jednym miejscu robi uwagę, że właściwie nie należy pojmować świata jako całość, skoro ten nie ma granic.

Ponieważ wciąż tworzy się nowa linja widnokrężna dokoła miejsca, z którego patrzymy jak z punktu środkowego, więc każde wyznaczenie miejsca musi być względne. Wszechświat wygląda rozmaicie, zależnie od tego, czy go oglądamy w myśli z Ziemi, z Księżyca, Wenery, Słońca i t. d. Jeden i ten sam punkt będzie z różnych stanowisk, z których go oglądamy *(respectu divorsorum)* stawał się środkiem, biegunem, zenitem lub nadyrem. Zatym takie wyznaczenia, jak góra i dół, nie oznaczają, jak to przypuszcza stary pogląd na świat, czegoś bezwzględnego. Jedynie, gdy się staje na pewnych określonych stanowiskach, można nadawać pewne określone znaczenia takim wyrażeniom. A jak rzecz ma się z względnością miejsca, tak samo i z względnością ruchu.

Ruch możemy rozważać tylko w odniesieniu do jakiegoś punktu stałego, a więc idzie o to, gdzie się w myśli przyjmuje ten punkt stały. Jeden i ten sam ruch będzie wyglądał rozmaicie, stosownie do tego, czy mu się przyglądam z ziemi lub ze słońca, a gdziekolwiek się w myśli umieszczę, zawsze moje stanowisko będzie mi się wydawało nieruchomym. Niepodobna zatym osiągnąć bezwzględnej pewności w przedmiocie różnicy pomiędzy tym, co jest w spoczynku, a tym, co jest w ruchu. Starożytny obraz świata przypuszcza zgóry jako dane to, czego właśnie trzeba byłoby dowieść, że mianowicie ziemia jest punktem stałym, według którego ma się mierzyć ruch wszelki. Z względności ruchu wynika względność

czasu. Wszak niepodobna dowieść, że jakiś ruch jest bezwzględnie równomierny i nie mamy takiego wskaźnika, który byłby zdolny nas przekonać, że wszystkie gwiazdy ściśle zajmują to samo położenie względem ziemi, jakie i przedtym zajmowały, że nadto ich ruchy są bezwzględnie równomierne. Nie możemy tedy osiągnąć bezwzględnej miary czasu. Ponieważ zaś ruch z różnych gwiazd rozmaicie się przedstawia, tedy, o ile się będziemy nim posługiwali w sprawie mierzenia czasu, otrzymamy tyle czasów we wszechświecie, ile jest gwiazd.

Tak samo, jak oznaczenia miejsc, i pojęcia ciężkości i lekkości nie mogą mieć znaczenia bezwzględnego. Przecież ciężkość w mniemaniu Arystotelesa była skłonnością do odnalezienia środkowego punktu świata, a ponieważ ziemia jest najcięższym żywiołem, więc ziemia musi zajmować środkowy punkt świata. Ale cechy ciężkości i lekkości właściwe są częściom każdego poszczególnego ciała niebieskiego. Skoro rzecz ciężka spada, dzieje się tak dla tego, że szuka ona znów miejsca, gdzie byłaby znów u siebie i gdzie najwygodniej może przebywać. Cząstki Słońca są ciężkie w stosunku do Słońca, jak cząstki Ziemi w stosunku do Ziemi. W stosunku zaś do wszechświata, jako całości, pojęcia ciężkości i lekkości nie mają tak samo znaczenia, jak wyznaczenia czasu i miejsca, jak ruchy. Tylko w odniesieniu do określonego ciała niebieskiego lub do określonego systemu można im przyznać znaczenie.

Jestto ta sama teorja ciężkości, którą już spotkaliśmy u Kopernika, tylko Bruno szczególny nacisk kładzie na to, że części dążą napowrót do całości swojej wskutek popędu samozachowawczego. Kopernik również opierał się na względności wyznaczeń naszych, ale zatrzymał się w połowie drogi. Przeprowadzenie tej zasady i wykazanie konsekwencji, do których ona prowadzi, jest zasługą Bruna. U Bruna również poraz pierwszy spotykamy odpowiedź stanowczą na jeden z najważniejszych zarzutów wymierzonych przeciw Kopernikowi, a mianowicie, że

przedmioty spadające na ziemię musiałyby spadać nie dokładnie prostopadle pod punktem wyjścia, lecz nieco na zachód. Bruno zwraca uwagę na to, że kamień puszczony wolno ze szczytu masztu upadnie u podstawy masztu, gdyż odrazu mocą udzielonej sobie siły *(virtù impressa)* bierze udział w ruchu okrętu. Gdyby jednak kamień był puszczony z punktu jakiegoś, leżącego poza okrętem, w takim razie spadłby nieco dalej. Bruno toruje tu drogę dla doniosłej myśli, która później doprowadziła Galileusza do odkrycia prawa bezwładności.

W ścisłym związku z zasadą względności zostaje u Bruna zasada, że przyroda wszędzie jest w istocie równa samej sobie *(indifferenza della natura)*. Z tych stosunków, jakie stwierdzamy tu u siebie, wnioskuje o stosunkach zachodzących w innych miejscach wszechświata. Pewne doświadczenie z lat dziecięcych wskazało mu tę drogę. Z góry Cicada, pod Nolą, leżącej u stóp jego w szacie lasów i winnych krzewów, spoglądał na daleki Wezuwjusz, który mu się wydawał zarówno małym, jak nagim i jałowym. Kiedy wszakże razu pewnego udał się do Wezuwjusza, spostrzegł, że obie góry zmieniły swój wygląd; teraz Wezuwjusz był wielki i lesisty, Cicada zaś mała i naga. Ta sama zasada, która go skłania do uzasadnienia i rozszerzenia teorji kopernikańskiej za pomocą stwierdzenia nieskończoności wszechświata, skłania go również w sposób zupełnie naturalny do przyjmowania wszędzie tych samych stosunków, o ile jakieś szczególne doświadczenia nie przemawiają przeciwko temu. Wyobraża więc sobie inne ciała kosmiczne jako podobne do ziemi i inne układy, jako podobne do układu słonecznego, tak, iż gwiazdy stałe są słońcami otoczonemi przez planety. Niema racji do przypuszczania czegoś innego, jak, wszędzie działają te same siły. Wobec tego nie da się usprawiedliwić, że Kopernik zgodnie z poglądem gminnym umieszcza wszystkie gwiazdy stałe na jednostajnej od nas odległości i przytwierdza je do jednej i tej samej sfery. Zapewne jestto pozór tylko, że się gwiazdy znaj-

dują zawsze na tej samej od nas i pomiędzy sobą odległości. Dalekie okręty wydają się nieruchomemi, a jednak często poruszają się z nadzwyczajną szybkością. Czy tak rzecz ma się z gwiazdami stałemi, dopiero zdołają tego dowieść bądźcobądź długoletnie, a być może dotąd nierozpoczęte jeszcze spostrzeżenia. Że jednak dotąd nierozpoczęto w tym kierunku spostrzeżeń, zależy to właśnie od tego, że tak mocno zakorzenione jest przekonanie, iż gwiazdy stałe nie zmieniają położeń swoich ani względem nas, ani pomiędzy sobą.

Okazuje się tedy, że i zasada „jednostajności przyrody“, czyli zasada aktualności, jak ją dziś zwykliśmy nazywać, niemniej od zasady względności, z której daje się wysnuć, jest płodną, o ile prowadzi do nowych badań. Bruno o wiele jaśniejszy ma pogląd na konieczność stwierdzenia teoretycznych i podmiotowych wywodów za pomocą doświadczenia, niż zazwyczaj sądzą jego biografowie. „O czym że—zapytuje—moglibyśmy myśleć, gdybyśmy nie mieli do rozporządzenia licznych spostrzeżeń?“ Bynajmniej nie jest tylko zapalonym marzycielem na temat nieskończoności. Krytyczną pracą myśli usiłował on wykazać, na jakich to dogmatycznych założeniach spoczywał starożytny obraz świata i jak dalece jest uprawnioną i naturalną próba założenia nowych podstaw. Sądzi on, że obowiązek dowodzenia leży po stronie tego przedewszystkim, kto twierdzi, że świat jest ograniczony, doświadczenie bowiem wykazuje, że granica wciąż się zmienia, gdziekolwiek się udamy. Dla czegożby wszechświat miał się koniecznie urywać na ósmej sferze, jak to utrzymywał właśnie Kopernik? Dla czegoż nie mielibyśmy wierzyć w jakąś dziewiątą, dziesiątą i dalsze sfery? Stąd przecież, że nasze postrzeganie ma swoje granice, nie można wysnuwać wniosku, że i wszechświat jest ograniczony. Wielką zasługą Bruna jest energja, z jaką zagłębił się myślą w nowy pogląd na świat i domagał się jego udowodnienia w szczegółach. To też jego doktryna była czymś więcej, niż gienjalną antecypacją. Podstawy

teorjo-poznawcze, na których się opiera, są trwałego znaczenia. Ale to nie upoważnia znów do przeczenia, że namiętna jego konsekwentność sprawia częstokroć, iż o tym i o owym wyrokuje z większą stanowczością, niżby, ściśle rzecz biorąc, miał prawo do tego. Nic dziwnego, że gorliwość, z jaką wystąpił i jaka była niezbędna dla pokonania oporu, pociąga go niekiedy dalej, niż trzeba.

Jak widzieliśmy, Bruno za pomocą względności wyznaczania miejsc obalił starożytną doktrynę żywiołów, którym przypisywano ciężkość i lekkość jako cechy bezwzględne i umieszczano każdy w „przyrodzonym“ jego miejscu we wszechświecie. Wraz z żywiołami upadła różnica pomiędzy światem niebieskim a podksiężycowym, jak również przesąd, jakoby na niebie nie zachodziły zmiany. Szczególnie wszakże Brunowi zależało na tym, żeby obalić wiarę w sfery stałe. Wykazuje on, jak wiara ta wiąże się z mniemaniem, że ziemia jest bezwzględnym punktem środkowym. Skoro się przejmiemy myślą, że każde ciało kosmiczne jest niejako punktem środkowym i swobodnie może poruszać się w przestrzeni, tak samo jak ziemia, natenczas znika konieczność przyjmowania sfer stałych. I pocóż ciałom kosmicznym potrzebne są siły zewnętrzne, żeby się poruszać? Każde z nich, jak wogóle każda istota w świecie, posiada wewnętrzny popęd do ruchu, pociągający je naprzód; każde ciało kosmiczne i każdy mały świat posiada w sobie źródło życia i ruchu, przestrzeń zaś jest olbrzymim środowiskiem eterycznym, w którym czynną jest wszystko ogarniająca dusza świata, wobec czego zbyteczne są specjalne duchy sfer, ażeby wprawiać w ruch poszczególne kręgi. Potwierdzenie swego poglądu znalazł Bruno w badaniach Tychona Brahego nad ruchami komet. Łaciński poemat dydaktyczny „O bycie niezmierzonym i światach niezliczonych“ prawdopodobnie dla tego właśnie napisał, że szło mu o wykazanie, jak te badania potwierdzają pomysły, które, z innych wychodząc założeń, wcześniej już rozwinął był w djalogu włoskim „O nieskończonym wszech-

świecie i światach". Wynosi tu badacza duńskiego, jako pierwszego zpośród ówczesnych astronomów *(Ticho Danus, nobilissimus atque princeps astronomorum nostri temporis)* i tego, który zniósł stałe sfery, zamykające świat nasz warstwami (29). Przecież komety przechodzą nawskroś te „sfery", których masy kryształowe mają jakoby rozdzielać od siebie okręgi świata.

Takie są myśli Bruna, dające się ująć ze stanowiska teorjo-poznawczego uzasadnienia nowego obrazu świata. Przejdźmy teraz do tych jego spekulacji, które możnaby nazwać uzasadnieniem religijno-filozoficznym. Wypływa ono z pojęcia nieskończoności istoty boskiej, które już z góry u Bruna jest pewne, co do którego niejako przypuszczał, że je podzielali zarówno jego czytelnicy, jak i przeciwnicy, chociaż nie zawsze jasno zdawali sobie sprawę z tego, co to pojęcie zawiera w sobie. Według Bruna byłoby to sprzecznością, gdyby przyczynie nieskończonej nie odpowiadał nieskończony skutek. Jeżeli Bóg, który w swojej pierwotnej jedności ogarnia wszystko, cokolwiek się rozwija we wszechświecie, jest nieskończony, tedy musi i wszechświat, który jest formą rozwiniętą istoty Boga, być nieskończonym. Siła nigdy nie ogranicza się sama przez się, co się zaś tyczy siły nieskończonej, niema nic takiego, coby ją mogło ograniczać. Jeżeli Boga pojmujemy jako zasadę dobra, czyliż nie musimy przez to samo zgodzić się, że wszystko, czego Bóg może udzielić, będzie udzielone? Miałżeby Bóg być zazdrosnym lub skąpym? Doskonałość nieskończona musi się ujawnić w nieskończenie licznych istotach i światach. Nie ma racji przypisywać Bogu jakąś siłę lub możebnosć, któraby się nie iściła w rzeczywistości. Ta przeciwstawność możebności i rzeczywistości ma znaczenie tylko w zastosowaniu do istot skończonych i nie należy jej przenosić na Boga. W przeciwnym razie otrzymalibyśmy dwuch przeciwnych sobie bogów, możebnego i rzeczywistego, co byłoby sprzeczne z jednością Boga, a więc bluźnierstwem. Böhme, jak to już widzieliśmy, nie zląkł

się tego bluźnierstwa. Jego spekulacje religijno-filozoficzne pod wielu względami przypominają spekulacje Bruna, a także i nowy pogląd na świat ma dla niego znaczenie. Böhmego wszakże zajmowało przedewszystkim zagadnienie zła, nie zaś zagadnienie związku pomiędzy rzeczami świata. Dowód zresztą religijno-filozoficzny, na którym się opiera Bruno, nie jest jego oryginalnym pomysłem. Wypowiedział go już, jak sam Bruno zaznacza, Piotr Manzoli z Ferrary, który pod imieniem Palingienjusza (Palingenius) wydał łaciński poemat dydaktyczny „*Zodiacus vitae*“ (Lugdun 1552); w tym poemacie wyraża się już myśl o nieskończoności wszechświata, chociaż poza tym obraz świata przedstawiony jest z tradycyjnemi sferami stałemi; poza ósmą sferą wyobraża sobie Palingienjusz bezcielesny i nieskończony świat światła. Nie czyni to bynajmniej ujmy oryginalności Bruna, że korzysta w ten sposób z prac poprzednich myślicieli, tu z Palingieniusza, jak gdzieindziej z Kuzańczyka, Kopernika. Wszędzie nadaje on pomysłom ich większą spójność, rozwija je z większą konsekwencją i na szerszej podstawie doświadczalnej, niż to mogli poprzednicy jego.

Kiedy granice wszechświata rozszerzono do nieskończoności i zniknęły sfery stałe, Bruno doznał wrażenia, jak gdyby teraz dopiero mógł swobodnie odetchnąć. Polot ducha nie był już skrępowany szrankami, nie było już „dotąd tylko i nie dalej“; ciasne więzienie, w którym wiara odwieczna zamknęła duchy, musiało teraz roztworzyć bramy swoje i można było chwytać oddechem czyste powietrze nowego życia. Myśli te wyraził on w kilku sonetach, poprzedzających djalog „O nieskończoności wszechświata“. Obraz rzeczywistości, nad którego wytworzeniem myśl jego pracowała z takim zapałem i tak niezmordowanie, miał dla niego znaczenie symboliczne. Nieskończoność zewnętrzna była dla niego symbolem nieskończoności wewnętrznej. Nie każdy symbolizm buduje się na tak pewnym gruncie.

c) Podstawowe myśli filozoficzne.

Wielkim czynem Bruna jako myśliciela jest to, że nowy obraz świata uzasadnił, opierając się na naturze naszego postrzegania zmysłowego i naszej myśli, a także rozszerzył ten obraz, wykazując jednocześnie konieczność takiego rozszerzenia. W ścisłym jednak związku z tym jego poglądem na świat zostają jego ogólne myśli podstawowe, jego doktryna o ostatecznych zasadach bytu. Na podstawie starannego zbadania łacińskich pism Bruna i porównawszy je z pismami włoskiemi, Feliks Tocco starał się wykazać, że w kwestji podstawowego poglądu filozoficznego Bruna należy rozróżniać trzy stadja. W pierwszym stadjum zbliża się on do nowoplatoników, widzi bowiem zarówno w świecie, jak w poznaniu ludzkim wpływ Boga. Stadjum to wyraziło się szczególnie w piśmie „*De umbris idearum*“ (O cieniach idei). W drugim stadjum pojmuje Boga jako nieskończoną substancję, która trwa wobec całej zmienności zjawisk, jako jedność wszelkich przeciwieństw. Stadjum to wyraziło się w głównych pismach, w djalogach włoskich, wydanych w Londynie. W trzecim stadjum to, co leży u podstawy zjawisk, pojmuje, jako nieskończoność atomów czy monad, nie porzucając jednak myśli o substancji czynnej we wszystkich rzeczach. W łacińskich poezjach dydaktycznych, wydanych we Frankfurcie, głównie w „*De minimo*“ stadjum to znalazło swój wyraz. Zgadzam się naogół z tym poglądem na rozwój myśli filozoficznej Bruna w ciągu ostatniego dziesięciolecia (1582—1592), które przeżył na wolnej stopie, zwłaszcza, gdy się należycie podkreśli zastrzeżenie Tocca, że Bruno sam nie zdawał sobie sprawy z przejść i różnic pomiędzy temi stadjami. Tylko w szczegółach, moim zdaniem, należy niektóre punkty pojąć nieco inaczej, niż to czyni niezmordowany włoski badacz Bruna.

Bruno zaczął jako platonik. W jednej idei wiecznej, tożsamej z istotą Boga, wszystko ma swoją podstawę

ostateczną. Na tym właśnie polega zadanie naszej czynności poznawczej, żeby od zawiłej różnorodności materjału zmysłowego dźwignąć się aż do jedności, która czynną jest we wszechrzeczach, chociaż najwyższe przez nas osiągalne poznanie jest zaledwo cieniem idei boskich. Ale w jednym, co prawda, istotnym punkcie Bruno odbiega od Platona. Kiedy Platon przez idee rozumie pojęcia ogólne, to, co jest wspólne poszczególnym zjawiskom, Bruno wyraźnie oświadcza, że pojęcia, za pomocą których podnosimy się ponad pogmatwaną różnorodność materjału zmysłowego, nie stanowią bynajmniej hjerarchji pojęć ogólnych *(universalia logica)*, lecz są pojęciami wyrażającemi realny związek rzeczy, tak, iż zamiast chaotycznej mnogości części otrzymujemy spójnie związaną i ukształtowaną całość, dzięki której poszczególne części stają się bardziej zrozumiałemi, niż gdy są luźne, gdy są rozważane same przez się, podobnie jak, naprzykład, rękę możemy zrozumieć tylko w jej związku z ramieniem, stopę z nogą, oko w związku z głową.

Zatym najwyższa jedność, będąca celem idealnym poznania, nie jest ideą oderwaną, lecz jest zasadą rzeczywistego związku na mocy prawa, gdyż tylko związek ten stanowi o istnieniu zjawisk poszczególnych i czyni je zrozumiałemi. Bruno wypowiada tu myśl, która pod rozmaitemi postaciami występuje na całym obszarze dziejów filozofji nowożytnej. Kiedy filozofja starożytna głównie zwracała uwagę na ideę czyli na formę, filozofja nowożytna przedewszystkim ma na względzie prawo. Faktem podstawowym, który ta filozofja pragnie przemyśleć i wyłożyć, jest związek bytu oparty na prawie. Myśl tę Bruno porusza tylko w piśmie „Cienie idei“. Nie zapuszcza się jednak w bliższe jej roztrząsanie, gdyż głównie mu idzie o mnemotechnikę: zaleca on tak samo wiązać wyobrażenia w pamięci, jak odpowiednie zjawiska powiązane są w rzeczywistości, taki bowiem związek ułatwia zarówno przypominanie, jak i praktyczne zastosowania. Stąd nie trudno zrozumieć przejście Bruna do

poglądu wyrażonego w ścisłym związku z konsekwencjami, wynikającemi z nowego obrazu świata w jego djalogach włoskich. Właściwym przedmiotem jego poszukiwań już w pierwszym stadjum jest zasada wewnętrzna, która leży u podstawy rzeczywistego związku poszczególnych rzeczy, jak również i samych tych rzeczy. Od samego początku hasłem jego jest dążenie ku wnętrzu, nie zaś na zewnątrz lub ku górze.

W djalogu „O przyczynie, zasadzie i jedności“ znajdujemy całkowite rozwinięcie zasadniczych myśli Bruna. Jestto nawskroś dążenie do pojęcia wszechświata jako całości poruszanej przez siły wewnętrzne, całości, w której wszystko wiąże się ze sobą i która sama jest rozwinięciem tego, co zawiera w sobie zasada nieskończona, myśl najwyższa, jaką możemy osiągnąć. Odróżniając przyczynę od zasady, Bruno rozumie przez to, że jedność nieskończona może być rozważana w części jako przeciwieństwo tego, co z niej wynika, i wtedy nazywa się przyczyną, w części zaś jako to, co tkwi i działa w mnogości zjawisk, i wtedy nazywa się zasadą czyli duszą świata. W pierwszej postaci nie jest ona dostępna dla myśli naszej, jest tylko przedmiotem wiary. Prawdziwy filozof i wierzący teolog tym różnią się pomiędzy sobą, że teolog szuka Boga poza i ponad przyrodą, zaś filozof szuka go w przyrodzie. Jak to już widzieliśmy przy rozważaniu obrazu świata, Bruno przywiązuje wielką wagę do tego, że przyczyna nieskończona musi mieć nieskończony skutek. Ale, ponieważ właśnie skutek jest nieskończony, więc nie daje się myślą ogarnąć, wobec czego i poznanie Boga, które pragnęłoby się osiągnąć, wciąż musi pozostawać niezupełnym, nawet w razie, gdy rozważamy Boga jako zasadę, a więc jako przyczynę wewnętrzną. Że poznanie wogóle jest możebne, objaśnia się tym, że zasada ta jest czynną zarówno w nas samych, jak i we wszystkich innych rzeczach świata. Nowy obraz świata wykazuje, jak ułudnym jest szukanie siedliska Boga poza jaźnią naszą, a zarazem uczy nas, że należy go

szukać w naszym własnym wnętrzu najgłębszym, „w bardziej wewnętrznym stosunku do nas, niż ten, w jakim jesteśmy sami do siebie“ (*di dentro piu che noi medesmi siamo dentro a noi*). Bóg jest duszą naszej duszy, jak również jest duszą całej przyrody.

Dusza świata, według Bruna, jest zasadą wszystko jednoczącą i porządkującą. Przez pośrednictwo przestrzeni, która nie jest pustą, lesz nieskończonym środowiskiem eterycznym, wywołuje ona działanie i oddziaływanie rzeczy poszczególnych. Podobnie jak przestrzeń nie wyłącza ciał, lecz właśnie umożebnia ich związek poglądowy, tak również i dusza świata działa jako siedlisko idei kosmicznych (*mundus intelligibilis*), nie zewnątrz lub jakby coś obcego rzeczom, lecz właśnie jako prawo ich własnej istoty. To artystka, wytwarzająca i rozwijająca z wewnątrz formy, przybierane przez zjawiska przyrody: nie jest to duch, który z zewnątrz wprawia w ruch wszechświat, lecz wewnętrzna zasada ruchu. Działa ona całą istotą swoją w każdym poszczególnym miejscu, w każdej części poszczególnej. Wszechświat nie tkwi jako całość w poszczególnych częściach swoich; ale dusza świata jest czynna jako całość w każdej części: *Anima tota in toto et qualibet totius parte* (30). W każdej rzeczy działa jakiś wewnętrzny popęd do ruchu, jakaś siła życia czy wola, skierowująca rzeczy na drogi, na których możebne jest ich samozachowanie. Ten to popęd wewnętrzny przyciąga żelazo do magnesu, on to nadaje kształt kulisty zarówno kropli wody, jak bryle ziemskiej, on także najskuteczniej utrzymuje części w skupieniu. Ta wewnętrzna zasada ruchu, w której objawia się dusza świata w każdej z poszczególnych istot jego, stanowi u Bruna przeciwieństwo do zewnętrznych duchów poruszających starożytnej filozofji przyrody i znamionuje postęp, o ile odrzuca przyczyny zewnętrzne tam, gdzie wystarczają wewnętrzne. Zanosiło się na odkrycie prawa bezwładności, o którym Bruno napomyka w swoich djalogach astronomicznych. Według niego wszakże, jak już widoczne

z tego, co się wyżej powiedziało, jest to zarazem zasada działająca celowo, telcologicznie. Z koniecznością wewnętrzną popycha ona ku samozachowaniu i rozwojowi. Teleologja i mechanizm jednoczą się tu razem. Różne istoty i światy tak bywają poruszane przez zasadę wewnętrzną, że trwanie ich jest zabezpieczone i układy światów nie rozpraszają się przedwcześnie. Tak więc opatrzność i czynna siła przyrody (*la provida natura*), nie są to odrębne istoty, owszem, są one tym samym. W łacińskim poemacie dydaktycznym „De inmenso“ (V, 3) wyjaśnia Bruno dokładniej, jak objawia się w przyrodzie owa jedność teleologji i mechanizmu. Niecelowe związki pierwiastków rychło giną: *male adorta cito percunt.* Wskutek ustawicznego potrącania (*exagitatio*) pierwiastków muszą ostatecznie powstać związki, zdolne do dłuższego trwania i życia. Tym sposobem daje się objaśnić, że mogą powstawać układy słoneczne trwające wieki całe. Jakkolwiek Bruno w tym objaśnieniu zgadza się z poglądami starożytnych atomistów, czego dowodem poemat Lukrecjusza, wszakże jest on stanowczo przekonany, że to nie wyklucza opatrzności: w dążności, która ustawicznie pcha ku nowym i ostatecznie zwycięskim próbom, upatruje on objaw woli kierowniczej, domyśla się *mens paterna cuncta moderans* (umysłu ojcowskiego, który wszystkim kieruje).

Jest to rys znamienny w usiłowaniach Bruna pogodzenia idealizmu platońskiego z realistycznym poglądem na przyrodę. W pierwszym stadjum (w „Cieniach idej“) upatrywał on ideę w spójni przyrody; tu zaś posuwa się o krok dalej i odnajduje ideę, mianowicie w walce o byt. Przytym, wskutek podkreślenia siły wewnętrznej, pogląd Bruna na przyrodę przybiera charakter poetyczny. Tu i owdzie zbliża się on do czysto przyrodniczego rozważania rzeczy; ale dążność do odkrywania wszędzie tych samych pobudek, które poznał sam w sobie, przeszkadzała mu do zupełnego wytrwania na tej drodze. Wygłosił on poglądy, które nawet po ugruntowaniu się

mechanistycznego przyrodoznawstwa mogą budzić zajęcie, które wszakże nie zdolne były przyczynić się do tego ugruntowania. Do punktów, w których zbliża się on do przyrodoznawstwa mechanistycznego, szczególnie należy zaliczyć jego twierdzenie, że ruch w przestrzeni jest zasadą zmian wszelkich. Jest to właśnie myśl, na której się opiera nowożytna nauka o przyrodzie.

Piętno realistyczne nadają filozofji Bruna jego ostre wycieczki polemiczne przeciwko Platonowi i Arystotelesowi, którzy ideę czyli formę uważali za przeciwstawienie materji. Przez to forma stała się fantastyczną, materja zaś została strącona do roli zasady całkiem biernej i bezpłodnej. W duchu starszych greckich filozofów przyrody (być może także pod wpływem Paracelsa) wygłasza Bruno teorję zachowania materji. Z nasienia powstaje źdźbło, ze źdźbła kłos, z kłosa chleb, z chleba mlecz, z mlecza krew, ze krwi nasienie, z nasienia płód, z płodu człowiek, z człowieka trup, z trupa ziemia! Odbywa się ustawiczna przemiana materji. Ta zachowuje się wobec zmienności „form“. Formy zaś, które materja przybiera w poszczególnych przypadkach, nie przychodzą z zewnątrz, lecz wynurzają się z niej samej. Sztuka wytwarza formy przez składanie lub rozkładanie materji. Przyroda, przeciwnie, wytwarza formy swoje przez wysnuwanie tego, co w niej tkwi jako skłonność, ona rozwija to, co jest potencjalnie zawarte w jej pierwotnej zasadzie. Tak więc materja nietylko nie jest czymś poziomym i błahym, lecz przeciwnie jest istotą boską (*cosa divina*), twórczynią i rodzicielką rzeczy przyrodzonych, jest samą właśnie przyrodą.

Bruno oświadcza, że taki sposób zapatrywania się na znaczenie i pierwotność materji skłaniał go przez pewien czas ku poglądowi, że formy w przyrodzie są czymś zewnętrznym i znikomym. Prawdopodobnie w tym czasie podlegał on wpływowi filozofji przyrody Telesio. Atoli zrozumiał, że musi przecież istnieć jakaś pierwotna zasada, zdolna objaśnić formy. Forma i materja, czynność

sprawcza i bierna bezwładność muszą się jednoczyć pierwotnie w tej samej istocie, założonej u podstawy wszech rzeczy. Czynność boska materję swoją ma nie poza sobą i nie potrzebuje bodźców zewnętrznych, któreby ją w ruoh wprawiały. Możność i rzeczywistość zbiegają się tu razem, zarówno jak materja i forma, bierność i czynność. Bruno rozróżnia dwa rodzaje substancji, które już to nazywa formą i materją, już znów duchową i materjalną substancją, obie zaś trwają wiecznie. Dusza świata jest zarówno formą wieczną, obejmującą w sobie poszczególne formy, które powstają i znikają, jak i duchem nieskończonym, który wciąż trwa wobec zmienności duchów skończonych. Wszystko, co istnieje, jest ożywione duszą i ujęte w formę, chociaż niejednostajnie, przynajmniej potencjalnie (*secondo la sustanza*), jeżeli już nie w rzeczywistym rozwinięciu *(secondo l'atto)*. Ale ostatecznie obie substancje są dla niego tylko jedyną substancją; obie wynikają z tego samego źródła i dają się sprowadzić do jedynej istoty. Nie można przyjmować wielu substancji świata, tylko *„una originale et universale sustanza“*, która leży u podstawy wszelkiej rzeczywiście danej różnorodności rzeczy. A nawet nadmienia, że to, co wytwarza różnorodność rzeczy, należy nie do istoty rzeczy, lecz do ich zmysłowego objawiania się. W jedności najwyższej, będącej celem poznania, różnica pomiędzy duchem a materją upada tak samo, jak różnica pomiędzy formą a materją, stanem czynnym a biernym, rzeczywistością a możebnością (31). Słowem, wszystkie przeciwieństwa i różnice istnienia zlewają się w istocie wiecznej w jedność i zgodność *(unità et convenienza)* tak, iż nie może tu zajść jakakolwiek zmiana w jakimś kierunku, jak również nic nie może przeciwstawiać się istocie wiecznej i nic nie może się jej równać, gdyż nic, prócz niej samej, niema. Ponieważ trwa ona wiecznie, więc znika dla niej różnica pomiędzy godziną, dniem, rokiem i wiekiem, jak również stają się znikomemi wobec nieskończonej, wszechogarniającej istoty wzajemne różnice pomiędzy

istotami skończonemi, pomiędzy mrówką a człowiekiem, człowiekiem a gwiazdą. Dla tego też umysł nasz nie może ogarnąć tej jedności i pełni. Możemy wyrobić sobie o niej tylko pojęcie *negatywne*, pomijając różnice i przeciwieństwa. Wszystko, cokolwiek pojmujemy, ujmujemy w jedność, ale jedność bezwzględna przekracza siły umysłu naszego. Zarówno teologja negatywna, jak doktryna poznania względnego zdradzają w Brunie ucznia Kuzańczyka. Staje on przed trudnym pytaniem (*De la causa*. Wyd. Lagarde'a, str. 268), jakim sposobem Bóg może być *zarówno* możebnością, *jak* rzeczywistością, skoro ma być jednością bezwzględną. Podobnie, jak Kuzańczyk, usiłuje on tchnąć życie w pojęcie bóstwa, obdarzając je i potencjalnością, nie zaś samą tylko aktualnością raz na zawsze skończoną. Później wszakże cofa tę charakterystykę, gdyż objaśnia w duchu mistycznym, że możebność i rzeczywistość są tym samym. Takim sposobem występuje dualizm w jego systemie, w świecie bowiem skończonym rozdzielone są rzeczywistość i możebność, wobec czego powstaje silne przeciwieństwo pomiędzy światem skończonym a wieczną substancją, w której rzeczywistość a możebność są jednym i tym samym. Jeżeli wieczna substancja, obejmująca w jedności swojej (*complicamente et totalmente*) całą treść bytu, jest doskonała, jakież tedy ma znaczenie sprawa rozwoju, postępująca wciąż naprzód falami przeciwieństw i przejść ustawicznych od możebności do rzeczywistości?

Tylko w takim razie da się pogodzić rozwój skończony z ideą Boga, jeżeli mu przypiszemy pierwotną niedoskonałość lub niegotowość, polegającą na tym, że treść istnieje tylko jako potencjalna (komplikacyjnie), nie zaś jako zaktualizowana (eksplikacyjnie), albo też jeżeli—śladem Böhmego—upatrywać w nim będziemy tylko upadek. Zasługa to Böhmego, że jasno to dostrzegł. Bruno waha się, nie spostrzegając nawet tego, między mistycznym poglądem na jedność i pełnym zapału oddaniem się różnorodności. Najbardziej jednak myśl jego zajmuje

wykrycie jedności wiecznej wskroś nieustającego rozwoju i wszelkich przeciwieństw. Wskazuje on na szereg doświadczeń potwierdzających (*verificatzioni*) jego doktrynę. Nieustanna przemiana materji w coraz nowe postacie dowodzi jedności nieskończonej, która się nie da wyczerpująco urzeczywistnić w żadnej poszczególnej postaci. Takie przeciwieństwa, jak *minimum* i *maximum*, szczęście oszałamiające i nagły upadek, narodziny i śmierć, miłość i nienawiść, mogą się wzajemnie przeobrażać jedynie dzięki wspólnej zasadzie, tkwiącej u ich podstawy. Wskutek przejść ciągłych, wywodzi Bruno przeciw Telesio, wiążą się z sobą najwyższy stopień ciepła i najniższy stopień zimna, co także przemawia za tym, że jeden i jedyny początek leży u ich podstawy. Kto pragnie zrozumieć największe tajemnice przyrody, musi wogóle brać pod uwagę, jak przeciwieństwa w swoich *minimach* i *maximach* przechodzą wzajem w siebie. Wszędzie w przyrodzie przeciwieństwa spółdziałają, wglądając zaś w nie bliżej, odkrywamy wspólną podstawę, do której każde takie przeciwieństwo daje się sprowadzić. Gdy zważymy, jak to Bruno w ten sposób doświadczalnie „stwierdza“ doktrynę swoją o jedności przeciwieństw, natenczas doktryna ta straci nie mało ze swej mistyczności. Jego wywody dotyczą ciągłości przeciwieństw, nie zaś tożsamości bezwzględnej. Tym sposobem doktryna jego przybiera charakter realistyczny, a nadto wymaga zbadania ogółu ogniw i przyczyn pośrednich i wykrycia bytu „najwyższego“ w tym, co umożliwia ich związek i spółdziałanie. Takie też jest znaczenie jego doktryny o duszy świata, jak również jest to ten sam pomysł, który już występuje w piśmie „*De umbris idearum*“. Cały ten bieg myśli nastraja go optymistycznie. Upadek, rozkład, potworność i cierpienie wcale nie dotyczą bytu rzeczywistego. Są one właściwe światu zmysłowemu, gdzie nie zawsze chodzą w parze możebność i rzeczywistość, gdzie natomiast przeciwieństwa walczą ostro ze sobą. Znikają one, kiedy wzrok swój zwracamy ku temu, co wieczne, znikają rów-

nież, o ile każdą rzecz będziemy oglądali i rozważali w określony sposób ze względu na jej naturę indywidualną, jak wypełnia miejsce w wielkim związku, w którym nawet najdrobniejsze ogniwo ma swoje znaczenie. „Wszystko jest doskonałe, gdyż w swojej własnej odrębności (*De immenso*, II, 12, *in sua individuitate*) jest istotą, której żadna inna nie ogranicza; taka jest wewnętrzna miara doskonałości“. Co pod pewnemi względami i dla niektórych istot bywa złem, to pod innemi względami i dla innych istot bywa dobrem. Kto wzrokiem obejmuje całkowity związek rzeczy, dla tego niezgodność przeobraża się w harmonję. Przyroda przypomina nauczyciela śpiewu; w chórze swoim ma on dużo głosów, których jednak może zażywać w harmonijnym zestroju. Ale myśl Bruna o tyle tylko stoi na stanowisku tej harmonji, o ile przebywa na poziomie tych górnych spekulacji. O ile wszakże zagłębia się w faktycznych przeciwieństwach życiowych, tak dalece odczuwa ich walkę wzajemną, że nastrój zasadniczy staje się bardziej zawiły i przybiera piętno co najmniej rezygnacji. Z tego stanowiska Bruno rozważa byt w dziele: „O zapałach bohaterskich“.

Wywody Bruna, w których odrębności osobnicze podaje za miarę doskonałości i podnosi doniosłość drobnych pierwiastków dla wielkich wyników, znajdują się w pismach frankfurckich, a więc w ostatniej grupie pism, wyrażającej, jak to wykazuje Feliks Tocco, trzecie stanowisko Bruna. Tu bardziej jeszcze, niż w pismach londyńskich, Bruno oddala się od nowoplatońskiego rozpływania się w pierwiastku nadprzyrodzonym. Kiedy w pismach londyńskich przeważnie podkreślał był wzajemne działanie, tu kładzie szczególny nacisk na pojedyńcze pierwiastki, pomiędzy któremi zachodzą działania i oddziaływania. Podnosi się tu indywidualność w jej świetności, odrębności specyficznej; utrzymuje, naprzykład, że niema dwuch rzeczy, dwuch przypadków, dwuch chwil, któreby zupełnie były tożsame. Otóż te pierwiastki, z których ostatecznie wszystko się składa, stanowią właściwą

istotę rzeczy. Co zmysłom naszym przedstawia się jako złożone, to składa się z małych ciałek, podobnie jak liczba składa się z jednostek. Atomem (inaczej *minimum* czyli monadą) jest to, co nie ma części i co samo jest pierwszą częścią jakiegoś zjawiska. W każdej dziedzinie musimy się cofać do pierwiastków składniczych, które same nie ulegają już rozkładowi, gdy rozkłada się całe zjawisko. Istota złożona nie może być substancją. Bruno stanowczo twierdzi, że dzielenia nie można posuwać do nieskończoności, jakoż zarzuca nietylko fizykom, lecz nawet matematykom, że wierzyli w możność takiego dzielenia do nieskończoności. Właściwie jednak nie przyjmuje on atomów bezwzględnych. Wyobraża sobie atomy różnych stopni, tak, iż atomy jednego stopnia mogą zawierać w sobie atomy innego stopnia. Oczywiście tedy pojęcie atomu u Bruna jest pojęciem względnym. Z dwuch części, z których składa się jego definicja *minimum:*

Est minimum, cujus pars nulla est, prima quod est pars *),

właściwie tylko druga jest słuszną. Atom jest pierwszym składnikiem konstrukcyjnym, potrzebnym do objaśnienia zjawiska zmysłami postrzeganego, ale niema podstawy do twierdzenia, że on sam nie składa się z części; rzecz to zgoła inna, że części tych nie uwzględniamy. Wszak Bruno sam posługuje się także pojęciem *minimum*, gdy chodzi o wielkie całości, jak, naprzykład, słońce z całym swoim układem planet stanowi *minimum* w stosunku do wszechświata. Ba, nawet wszechświat cały nazywa monadą. Nadto, *minimum* oznacza nietylko cząstkę materji, lecz również siłę czynną, duszę i wolę. Cel tkwi w nim, jako predyspozycja i dzięki temu poglądowi daje się utrzymać jedność stanowisk celowego (teleologicznego) i mechanistycznego (determinizmu przyczyn sprawczych). I pod tym względem Bruno rozróżnia atomy (*minima* lub monady) różnych stopni: dusza świata,

*) *Minimum* jest to, co niema części, co samo jest pierwszą częścią (pierwiastkiem).

sam Bóg nawet nazywa się monadą. To oznaczenie jest konieczne, gdyż co nie jest odrębną całością, to nie istnieje. Bóg jest monadą monad, to znaczy jest on istotą wszystkich jestestw poszczególnych. Wypowiada tu tę samą myśl, którą spotykamy w jego pismach włoskich, gdzie Bóg nazwany jest duszą dusz. Zatym Bruno nie wyrzekł się swojej myśli zasadniczej z wcześniejszych okresów jedynej substancji, tkwiącej we wszystkich rzeczach. Chociaż Bruno zrozumiał konieczność pojęcia atomu dla ścisłego poglądu na przyrodę, wszakże je stosuje tylko do zjawisk materjaluych, wobec czego pozostaje nierozwiązana zagadka, w jakim stosunku do substancji duchowej zostają dusze indywidualne, jako jej postacie poszczególne (32). Z jego zajęcia się starożytną doktryną o wędrówce dusz możnaby wnosić, że przypuszcza, iż dusze osobnicze po śmierci przechodzą w inne ciała. W istocie jednak nie był on naserjo wyznawcą tego fantastycznego poglądu. Poprzestawał owszem na przeświadczeniu, że zarówno substancja duchowa, jak materjalna, objawiają się w zmiennych wciąż postaciach, jakkolwiek nowe postacie nie koniecznie muszą być tożsame z dawnemi. Wielki przytym kładzie nacisk na popęd do zachowania życia i nieprzerwanego rozwoju i popęd ten, jak mniema, nie da się przez to zmylić, że okazałaby się złudzeniem nasza wiara w możność poznania czegoś o tej postaci bytowania, w jaką przejść mamy.

Pomimo pomysłów, w których poeta bierze górę nad myślicielem i, pomimo wielu alegorycznych i dowolnych spekulacji, zwłaszcza w piśmie „De monade“, których tu nie przytaczaliśmy, ponieważ nie mogą już budzić zajęcia, filozofja Bruna jest godną w swoim czasie próbą pogodzenia idealistycznego w zasadzie pojmowania rzeczy z naukowym poglądem na wszechświat. Bądźcobądź Brunowi nie było znane ścisłe uzasadnienie tego poglądu, które zawdzięczamy dopiero Galileuszowi i Keplerowi, chociaż w niektórych pomysłach swoich niewątpliwie zbliża się do nich.

d) Teorja poznania.

Naczelnym dążeniem Bruna jest poznanie przyrody. Jestto dla niego to samo, co poznanie Boga. Postępy przyrodoznawstwa mają dla niego znaczenie objawienia. Stąd jego zapał dla Kopernika i Tychona Brahego, stąd gorliwość, z jaką wysnuwa konsekwencje ich odkryć. Spekulację, rozum uważa za środki tylko do wykrycia istoty przyrody; sam rozum lub jego formy nie powinny podstawiać się na miejsce przyrody. Gani Platona i Arystotelesa za to, że różnice logiczne, w myśli dane przeciwieństwa, przedstawiają tak, jak gdyby to były realne przeciwieństwa we właściwej istocie przyrody. Wielokrotnie zaznacza, że rozróżnianie pomiędzy logicznemi przeciwieństwami a jednością realną stanowi podstawę wszelkiego „naturalnego i boskiego poznania“, tak, iż nie należy iść za przykładem takiego Arystotelesa, który rozróżnia realistycznie formę i materję, nie należy dzielić rozumem tego, co według przyrody i prawdy jest niepodzielne. Rozum powinien się stosować do przyrody, nie zaś przyroda do rozumu. Według Bruna, jest to zupełnie dowolne mniemanie, jakoby przeciwieństwa występowały w przyrodzie tak samo wyraźnie, jak w myśli naszej. Owszem, w przyrodzie przeciwieństwa właśnie przechodzą wzajem w siebie i stąd się okazuje, że są w bliskim ze sobą pokrewieństwie, gdy tymczasem w systemie logicznym rozdział ich jest jaknajbardziej wyraźny. Co się tyczy poznania zmysłowego, Bruno również domaga się rozróżniania krytycznego pomiędzy tym, co należy tylko do naszej czynności poznawczej, a tym, co należy do przyrody. Szczególnie występuje to rozróżnienie w ostatnim jego stadjum, kiedy zwrot jego poglądów w kierunku atomistyki dostarczył potemu sposobności. W traktacie: „*De minimo*“, gdzie wykłada się teorja atomistyczna, czytamy, że te *minima* (atomy lub monady), które stanowią właściwą rzeczywistość, nie mogą być w tym ich charakterze postrzegane zmysłowo. A więc

postrzeganie zmysłowe powstaje dopiero wskutek ich zbiorowego działania. Tedy różnicom, jakie przedstawiają czucia nasze, nie koniecznie odpowiadają także znaczne różnice pierwiastków fizycznych. Przytym Bruno nie posuwa się aż tak daleko, żeby przyjmował jakąś jedyną jednorodną materję (*communis materia*), gdyż w takim razie trudno byłoby zrozumieć, jak mogłyby powstawać różnice postrzegania zmysłowego. Nie postało mu nawet w myśli, żeby światło, ciała ciekłe i suche (atomy) miały być jedną i tą samą materją. Wiąże się to z okolicznością, że atomistyka jego stosuje się tylko do materji „suchej“ lub stałej (*materia arida*), nie zaś do światła i cieczy eterycznej, dzięki której powstają związki małych ciałek. Nie dostrzega on, że trudność zrozumienia, jak powstają różnice czuć, musi także nastręczyć się i z powodu materji „suchej“, gdyż i jej odpowiadają różne jakości czuciowe. Zbliża się do zasady podmiotowego znaczenia jakości zmysłowych, ale nie jest jej stanowczym wyznawcą. Tylko o pierwiastkach uczuciowych, czuciom towarzyszących, twierdzi, że mają znaczenie jedynie podmiotowe i względne, ze stanowiska postrzegającego podmiotu, gdyż są wyrazem jego oceny; mają znaczenie *ex latere potentiarum*, nie zaś *ex latere objectorum*. (*De minimo*. Wyd. 1591, str. 59). Tę samą uwagę można w części zastosować do pojęć etycznych i estetycznych, chociaż Bruno twierdzi, że dobro istnieje samo przez się (*simpliciter*), jego wykrycie jest zadaniem spekulacji, która w takim razie musi wyjść poza ograniczone stanowisko ludzkie. Dobro można tak scharakteryzować, że wyraża nie sam tylko stosunek do natury człowieka (*ad speciem humanam contractum*). Z poglądu wszakże Bruna na przyrodę wynika, jak się zdaje, z nieuniknioną koniecznością, że podobnie, jak we wszechświecie bezwzględne oznaczenie miejsca jest niemożebne, tak nie jest możebną etyczna lub estetyczna ocena bez względu na pewną podstawę podmiotową. W tym zagadnieniu Bruno nie stoi jeszcze na stanowisku kopernikańskim.

Zależy to od tego, że Bruno nie może pozbyć się założenia, iż właśnie poznanie nasze wyraża wewnętrzną naturę bytu i o nim świadczy. Jestto ta sama drabina, po której szczeblach przyroda przy tworzeniu schodzi do rzeczy poszczególnych i po której my, poznając, wznosimy się aż do praw ogólnych. Sprawa tworzenia przyrody jest rozwijaniem, eksplikacją, gdy tymczasem nasze poznawanie jest zwieraniem, komplikacją. Obie te sprawy zupełnie odpowiadają sobie wzajemnie. Zrozumieć coś, znaczy umieć wyrazić rzecz w sposób skrócony, uproszczony. Wszelkie poznawanie jest upraszczaniem, szuka bowiem jedności; stąd staje się jasnym, że istota rzeczy polega na jedności! Oczywiście, Bruno przenosi tu formę myśli swojej na sam byt, z tym tylko zastrzeżeniem, że nie jest to forma wyodrębniająca, lecz forma jedności. Tę drugą poczytuje za istotniejszą od pierwszej. Ale bez żadnej z nich obejść się nie można. Tkwiące tu wielkie zagadnienie dopiero znacznie później weszło na porządek dzienny.

Najwyższy przedmiot poznania stanowi, według Bruna, zarazem granicę poznania. Jedność bezwzględna jest niedostępna dla naszej myśli dyskursyjnej i rozróżniającej. Nie możemy utworzyć pojęcia, któreby ją było w stanie wyrazić. To przedmiot wiary. Przedmiot filozofji stanowi o tyle tylko, o ile objawia się w przyrodzie jako dusza świata. A jednak i dusza świata, Bóg, jako dusza przyrody, jako istota wszech istot, musi być wyniesiona ponad wszystkie przeciwieństwa, takie, jak: formy i materji, rzeczywistości i możebności, ducha i materji i t. d. I ona także musi wymykać się poznaniu naszemu. Kiedy Mikołaj Kuzańczyk, który pod tym względem wywarł silny wpływ na Bruna, tu przerzuca się do teologji pozytywnej i to tymbardziej, im bardziej posuwa się w lata, Bruno zatrzymuje się tu tylko na jedną chwilę, żeby oświadczyć, że „najgłębsi i najbardziej duchem bożym przejęci“ teologowie uczyli, iż się czci i kocha Boga bardziej milczeniem, niż mową i żeby podnieść zalety teologji negatywnej ponad scho-

lastyczną, poczym znowu wraca do przyrody. Budowana przezeń drabina poznania nie zupełnie dosięga szczytu, jakoż najlepiej czuje się w środku tej drabiny, gdzie jest miejsce tych, którzy dążą do czegoś.

Według Bruna, teologja pozytywna ma tylko praktyczne znaczenie, ale bynajmniej nie teoretyczne. Systemu astronomicznego, o który walczył i który natrafił na tak wielki opór ze strony wierzących w świadectwo Biblji, bronił Bruno, podobnie jak później Galileusz i Kepler, powołując się na to, „że w księgach świętych chodzi nie o dowody i spekulacje dotyczące rzeczy przyrodzonych, jak gdyby to było w nauce, lecz przeciwnie, księgom tym chodzi o pokierowanie za pomocą nakazów swoich naszym postępowaniem moralnym na pożytek naszego ducha i serca naszego“. Wobec tego, dodaje, księgi biblijne muszą przemawiać językiem dla wszystkich zrozumiałym. Uwagą tą pragnął pierwszego lepszego „niecierpliwego i surowego rabina“ zmusić do milczenia. Sam jest przekonany, że nowa filozofja, którą wyłożył, będzie o wiele lepiej poparta prawdziwą religją, niż jakakolwiek inna. uczy bowiem, że byt jest nieskończony, podobnie jak jego przyczyna i że, pomimo wszelkiej zmienności, nic bezwzględnie nie znika. Twierdzenie to (*Cena*, str. 169—173) najdosadniej charakteryzuje stosunek Bruna do religji pozytywnej. W innych miejscach (*De l'infin*, str. 318; *De gl'her. fur.* str. 619) wyraża się już bardziej jako arystokrata ducha, kiedy, naprzykład, mówi, że wiara jest dla ludzi nieokrzesanych, którzy powinni podlegać rządom, spekulacja zaś umysłowa właściwa jest dla natur kontemplacyjnych, które potrafią tak samo dobrze panować nad sobą, jak i nad innemi. Nie można się dziwić, że stosunek ów musiał mu się przedstawiać z różnych stron, zwłaszcza w okresie walki gwałtownej z przesądami, opierającemi się na poglądach religijnych. Gdzie przy sposobności zaczepia lub krytycznie atakuje chrześcijaństwo, dotyczy to więcej protestantyzmu, niż katolicyzmu. A to dla tego, że się obawia, iż

pod wpływem protestantyzmu (zwłaszcza kalwinizmu), zniweczą się pożyteczne skutki praktyczne religji pozytywnej, że się wzniecą duch buntowniczy, wrogie zatargi między bliskiemi krewnemi, wojna domowa i nieustanne spory dogmatyczne, gdyż każdy pedant ma w pogotowiu własny katechizm, który zamierza wydać, o ile go już nie wydał, i wymaga, żeby wszyscy ludzie kierowali się jego katechizmem. Szczególnie razi Bruna, że protestanci wynoszą wiarę w przeciwstawieniu do uczynku. Zdaniem jego, toruje to drogę do barbarzyństwa. Prowadzi to do tego, że się przyswaja sobie i wyzyskuje to, co zdziałali przodkowie, ale się tego dorobku nie pomnaża. Szpitale, przytułki dla ubogich, szkoły i uniwersytety zawdzięczamy nie nowemu Kościołowi, lecz staremu i byłoby rzeczą niesłuszną, gdyby ci oszczercy uczynków mieli sobie przywłaszczyć ich owoce. Zamiast reformowania religji, usuwają z niej to właśnie, co jest dobrem. Wynurzenia te (*Spaccio*, str. 446 i nast., 466 i nast.) oczywiście zaczerpnął Bruno z doświadczeń swoich w Genewie, Francji i Anglji. Nowych zarodków życia w duchu protestantyzmu nie dostrzegł Bruno i zaprawdę, trudno je było wyczuć wśród fermentu i wzajemnych prześladowań. Sympatja jego leży oczywiście po stronie starego Kościoła i rozumiemy, dla czego mógł się czuć wyzutym z ojczyzny. Im swobodniej myśl jego bujała w nieskończonej przestrzeni świata, tym trudniej mu było rozglądać się w powikłaniach świata ludzkiego. Nie widział, że protestantyzm pragnął z każdej jednostki uczynić środkowy punkt świata. Fanatyzm i pedanterja teologów protestanckich uczyniły go ślepym na sprawę wyzwolenia, o którą tu chodziło. Ale, co prawda, był to też zaledwo początek.

W pismach symbolicznych („*Spaccio*“ i „*Cabala*“) ośmiesza Bruno niektóre dogmaty, jak np. dogmat wcielenia i przepostaciowania. To właśnie było powodem wyroku potępiającego na Bruna, jakkolwiek usilnie twierdził, że w jego filozofji uwydatniają się zasady prawdziwej

religji. Ciekawa to rzecz, jak stanowczą różnicę ustanawia on pomiędzy dogmatycznym pojęciem Chrystusa a historycznym Chrystusem. W „*Spaccio*“, gdzie ma być, zreformowany układ gwiazdozbiorów, jest mowa także o Centaurze Chironie. Szyderca Momos ostrzy swój dowcip na jego podwójnej naturze, która wszakże ma stanowić jedną osobę, ale rozkazano mu, żeby ujął dobrze w karby swój rozsądek. Zeus przypomina sobie, że ów Chiron był podczas swojego żywota ziemskiego człowiekiem najsprawiedliwszym, że uczył ludzi sztuki lekarskiej i muzyki i wskazywał im drogę do gwiazd. Wskutek tego nie wypędzono go z nieba, owszem, otrzymuje stanowisko przy Ołtarzu, jako jedyny jego kapłan. Rys ten objaśnia stosunek Bruna do chrześcijaństwa. Samo przez się rozumie się, że rys ten nie miał żadnego znaczenia w oczach kardynała Bellarmina.

e) Idee etyczne.

Bruno nie dał systematycznego wykładu etyki, chociaż w przedmowie do „*Spaccio*“ powiada, że zamierza wyłożyć filozofję moralności, opartą „na zasadzie światła wewnętrznego“. Uderza tu nas znowu to „światło wewnętrzne“, którego samoistność tak uwydatniano w XVI stuleciu. Bruno nie wykonał tego planu, natomiast daje nam coś, co sam nazywa „Preludjami“, w dwuch pismach symbolicznych: w „Wypędzeniu tryumfującego zwierzęcia“ (*Spaccio*) i w „Zapałach bohaterskich“ (*De gl'heroici furori*).

Oba te pisma zostają w pewnym przeciwieństwie do siebie, chociaż pojawiły się w krótkim odstępie czasu. „*Spaccio*“ cechuje optymizm, przedmiotem jego jest życie ludzkie wzięte w całości, zwłaszcza życie społeczne. Przeciwnie, pismo „O zapałach bohaterskich“ wtajemnicza nas w walkę wewnętrzną i przeciwieństwa pojedynczego osobnika, który dąży do czegoś. Zaznacza się ból ustawicznego dążenia, chociaż ból ten właśnie świadczy, że człowiek stawia sobie wymagania idealne; przedstawia się dążenie

jednostki, nie zaś dążenie całego społeczeństwa lub rodzaju. To ostatnie pismo jest etyką dla niewielu wybranych, którzy szukają głębi i szczytności w swoim życiu wewnętrznym; tamto pismo jest dla wszystkich.

W „Spaccio“ rzecz jest tak uscenizowana, że Zeus, który tu uosabia nie najwyższe bóstwo, lecz każdego z nas, o ile tylko w nas tkwią siły boskie, postanawia zreformować niebo. Oświadcza więc bogom: nasze przygody skandaliczne wypisane są w gwiazdach. Powróćmy więc do sprawiedliwości, to jest do samych siebie. Zreformujmy swój świat wewnętrzny, a wówczas zreformuje się także i świat zewnętrzny. Reformacja ta przedstawia się nadto w ten sposób, że gwiazdozbiory otrzymują nowe nazwy, przyczym różne cnoty zastępują mniej lub więcej dwuznacznych bogów i zwierzęta. Rozważając, które to cnoty mają figurować na niebie, Bruno ma sposobność przedsiewzięcia czegoś w rodzaju „przewartościowienia wszech wartości“, jak się dziś wyrażamy. Przedstawienie rzeczy jest bardzo rozwlekłe, ale niektóre epizody są zajmujące. Wystarczy, gdy podkreślimy tu niektóre bardziej znamienne szczegóły.

Pierwszego i najwyższego miejsca w tym nowym porządku rzeczy udzielono prawdzie, ta bowiem panuje nad wszystkim i wyznacza każdej rzeczy jej miejsce właściwe; od niej zależą wszystkie rzeczy. Gdybyśmy pomyśleli sobie coś, coby miało prawdę przewyższać i stanowić o jej wartości, to coś byłoby samą prawdą. Wielu jej szuka, mało kto ją ogląda. Często bywa zwalczana, ale zgoła nie potrzebuje obrony; tymbardziej właśnie potężnieje, im bardziej bywa zwalczana. Ta ocena wiąże się oczywiście z walką Bruna o nowy pogląd na świat i z jego przeświadczeniami, że nowe poglądy rozszerzyłyby widnokrąg umysłowy i uszlachetniłyby usposobienia.

Wielkie znaczenie w poglądzie Bruna na świat ma ów konieczny związek przeciwieństw i ich wzajemne przechodzenie jednych w drugie. To samo prawo stwierdza on w dziedzinie życia psychicznego, a szczególnie

w dziedzinie uczucia. Gdyby nie było zmian, nie moglibyśmy odczuwać przyjemności. Każdy stan przyjemności polega na jakimś przejściu, na ruchu. Jakoż przyjemność każe przypuszczać przykrość jako tło. Zatym niema przyjemności bez przymieszki cierpienia. To pokrewieństwo pomiędzy przeciwieństwami umożebnia skruchę i wywołuje pożądanie szczebla życia wyższego, niż dotąd osiągnięty. To właśnie jest pobudką, dla której Zeus postanawia zreformować siebie samego i cały świat bogów. Wobec wszelkich zmian trwa wciąż prawda tylko i w jej świetle ma być dokonana reforma. Takie to są dwie myśli, którym Bruno, jak niegdyś Heraklit, stale jest wierny: wahania wszystkich rzeczy pomiędzy przeciwieństwami i wieczność prawa kosmicznego wobec wszelkich zmian. Stąd daje się zrozumieć, że w etyce jego znajduje sobie miejsce zarówno prawda jak i skrucha. Skrucha w tym nowym porządku rzeczy ma zająć miejsce łabędzia. Jak łabędź, wynurza się z rzeki i bagien i, czyszcząc się, usiłuje odzyskać nieskazitelność olśniewającą. Polega ona na niezadowoleniu ze stanu obecnego, na cierpieniu, że się w nim dotąd znajdowało zadowolenie i na dążeniu do wzlotu z poziomych okręgów ku słońcu.

Chociaż błąd jest jej ojcem, a niepewność jej matką, jednak tkwi w jej naturze coś boskiego; jest jak róża złamana pomiędzy kolcami lub jak iskra świecąca, wykrzesana z ciemnego krzemienia.

Pomiędzy cnotami, które wobec nowego porządku rzeczy domagają się miejsca na niebie, znajduje się także bezczynność (*occio*). Wychwala ona szczęśliwe dzieciństwo rodzaju ludzkiego, kiedy to nie trzeba było pracować i kiedy człowiek był wolny od wszelkich trosk i niepokojów związanych z dążeniem do czegoś, kiedy nie było nietylko nieszczęścia, lecz nawet winy i grzechu. Na tę pochwałę wieku złotego Zeus odpowiada, że człowiek na to ma ręce i umysł, żeby się niemi posługiwał; powołanie jego nie na tym tylko polega, żeby szedł za głosem przyrody, lecz żeby potęgą ducha swo-

jego stwarzał drugą przyrodę, wyższy porządek rzeczy, w przeciwnym bowiem razie nie zdoła ostać się przy swojej godności boga ziemi. W wieku złotym z jego próżniactwem ludzie nie byli bardziej cnotliwi od zwierząt dzisiejszych, być może nawet byli bardziej tępi od zwierząt. Nędza i żądza powołały przemysł do życia, zaostrzyły umysł, popchnęły go do odkrycia sztuki i dzięki temu rozwijały się wciąż z głębi ducha ludzkiego, z dnia na dzień, pod naciskiem potrzeby, coraz nowe i bardziej zdumiewające odkrycia. Tym sposobem człowiek oddala się od zwierzęcości i przybliża się do boskości. Co prawda, jednocześnie wzrasta niesprawiedliwość i złość. Ale w stanie zwierzęcym niema ani cnót, ani przywar, nie należy bowiem wikłać cnoty z brakiem przywary. Panowanie nad sobą tam tylko istnieje, gdzie jest jakiś opór do zwalczania; inaczej tępość zwierzęca uchodziłaby za cnotę. Czystość nie jest bynajmniej cnotą tam, gdzie chodzi o naturę zimną i tępą; jakoż zaledwo można ją uważać za cnotę w Europie północnej, ale inaczej rzecz się ma we Francji, tymbardziej we Włoszech, a cóż dopiero w jakiejś Libji. Okazuje się ostatecznie, że nieczynność trzeba uznać za przeciwstawienie pracy (*occio*=wczas—*negocio*=zajęcie). Praca i wypoczynek powinny się zmieniać w rytmie naturalnym. Próżniactwo dla szlachetnego ducha byłoby największą klęską, gdyby nie przychodziło na zmianę pracy usilnej.

Również w „Zapałach bohaterskich“ kładzie Bruno nacisk na myśl, że życie uczuciowe u osób, nie zamkniętych w ciasnych granicach życia zwierzęcego, musi być zawiłej natury, gdyż i sam byt składa się z wielkich przeciwieństw. Myśl ta jest miarą rozwoju uczucia. Głupiec poprzestaje na stanie teraźniejszym i nie myśli ani o przeszłości, ani o tym, co ma nastąpić, nie troszczy się o przeciwieństwo tak przecież bliskie; ani o to, co jest nieobecne, jakkolwiek to przecież jest możebne. Radość więc jego może być wolna od troski, obawy i żalu. Nieświadomość jest matką szczęścia zmysłowego i zwierzę-

cego raju. Kto pomnaża wiedzę swoją, ten przysparza sobie bólu. Wraz z wzrostem wiedzy zaczynamy dostrzegać większą liczbę możliwości, stawiamy sobie cel wyższy, który o tyleż staje się trudniejszy do osiągnięcia. Afekt bohaterski powstaje wtedy, kiedy się ktoś nie może oprzeć dążeniu do jakiegoś celu szczytnego, gdyż nieodłączne są od tego dążenia ból i niebezpieczeństwo. Motyl nęcony przez światło nie wie, że tu jest śmierć jego; bohater wie o tym, a jednak dąży do światła, wie bowiem, że ból i niebezpieczeństwo są złem tylko z ograniczonego stanowiska zmysłowego, lecz nie ze stanowiska wieczności (*ne l'occhio de l'eternitade*). Jestto nawet rzeczą nieuniknioną, że wszelkiemu szczytniejszemu dążeniu musi towarzyszyć cierpienie, gdyż cel, im dalej postępujemy, wznosi się coraz wyżej. Bez troski wsiadamy do łodzi na początku drogi, ale oto niebawem znajdujemy się już poza łodzią na morzu bezbrzeżnym, pokonywającym nasze zmysły i umysł. Im więcej się osiąga, tym wyraźniej się widzi, że bezwzględne zadowolenie jest niemożebne. Przekonywamy się, że przedmiot popędu jest nieskończony i stąd powstaje wewnętrzna walka i niepokój w naturze skończonej. Ale natenczas znajduje się w tym zadowolenie, że wzniecił się ogień szlachetny, pomimo, że sprowadza on ból. Wyższa ta forma samozachowania popycha do wytrwania w dążeniu idealnym, pomimo, że harmonja została zniesiona. Wolę przykuwa (*vinculum voluntatis*) na wszystkich szczeblach miłość; miłość zaś może dotyczyć i czegoś takiego, co leży wysoko ponad doczesnym bytem jednostki.

Myśli te nietylko dla tego budzą zajęcie, że zawierają w sobie odparcie zarzutów, wytaczanych aż do ostatnich czasów przeciwko tej etyce, która za probierz przyjmuje szczęście lub dobrobyt, lecz nadto i dla tego przeciwieństwa, jakie ujawnia się pomiędzy poglądami Bruna, a temi, które wyznawano w starożytności i wiekach średnich. Dla Bruna najszczytniejszym powołaniem jest upajanie się walką przeciwieństw i żeglowanie po niezmierzo-

nym oceanie dążeń bez końca. Dowodzi to bogactwa i pełni życia wewnętrznego, które, jego zdaniem, nie mogłyby być wynikiem jakiegoś możliwego stanu spoczynku. I to niemniej znamionuje Bruna, jako myśliciela nowożytnego, że pismo jego „O zapałach bohaterskich“ tak silnie przypomina Platona i Plotyna, na których zresztą sam się powołuje. Jest on pod tym względem poprzednikiem idei Lessinga i Kanta o wiecznym dążeniu, jako najwyższej wartości; tak również jego stanowisko wobec legiendy o złotym wieku jest już zapowiedzią tych poglądów na dzieje kultury, które rozwinęły się w nowszych dopiero czasach. Zarówno w swoim poglądzie na świat, jak i w swoich pomysłach etycznych, ma on do rozporządzenia rozległy widnokrąg, a przyświeca mu to przekonanie, że będzie on coraz bardziej się rozszerzał.

---

14. Tomasz Campanella.

Campanella, jak Bruno, był mnichem, który zetknął się z nowemi poglądami swojego wieku i okazał się na nie wrażliwym. Ale należy już do prądu reakcyjnego. Z filozofami Odrodzenia zgadza się o tyle, że nowa nauka i nowa filozofja przyjść muszą, gdyż księga przyrody obecnie stoi otworem, jak nigdy przedtym. Ma on wszakże jeszcze jedną rację na poparcie swojego pragnienia, tę mianowicie, że filozofja starożytna jest pogańską. Sądził, że niepodobna pogodzić filozofji Arystotelesa z wiarą Kościoła, chociaż w ciągu całego średniowiecza pogodzenie to uchodziło za możebne. Musi powstać nowa nauka o przyrodzie i nowa nauka o państwie, zupełnie nowa filozofja, żeby Kościół mógł przetrwać i żeby się nie potrzebował wstydzić przed nowemi ludami, zamieszkującemi inne części świata, o ileby te zdobyły się na kulturę samoistną, wytworzoną nie w obrębie samego Kościoła. Zuchwałe nadzieje myślicieli Odrodzenia łączą się w Campanelli z pokorą wierzącego katolika wobec Koś-

cioła. Zaprzecza on, jakoby Bruno był spalony za swoje poglądy naukowe; w piśmie swoim, skreślonym w obronie Galileusza, domaga się, iżby Kościół pozostawił swobodę badaniom, opartym na doświadczeniu, gdyż księga przyrody, o ile się ją gruntownie bada, z pewnością da się pogodzić z Pismem świętym. Kiedy wszakże Kościół potępił w doktrynie Galileusza nową astronomję, Campanella uchylił czoła. Owszem, cieszy się, że nie potrzebuje teraz odrzucać poglądu na przyrodę, zapożyczonego od Telesia i wyrażonego we wcześniejszych pismach swoich. A jednak ściąga na siebie nienawistne prześladowania za to, że usiłował scholastykę zastąpić inną filozofją i to prawdopodobnie było przyczyną jego długoletniego przebywania w więzieniach. Jest coś tragicznego w jego postaci, gdy się uwzględni, że władcy Kościoła i państwa patrzą z niechęcią na jego walkę ze scholastyką, gdyż nauczyli się bać się wszelkiej zmiany w tym, co uświęcone tradycją. Nic mu nie pomógł jego zapał w sprawie podtrzymania Kościoła. Tak również i w samym sobie nie potrafił przezwyciężyć potężnych wpływów przeszłości. W umyśle jego wykluwają się doniosłe pomysły, ale przybierają kształty scholastyczne i mistyczne; kiedy zaś udało mu się nareszcie ogłosić je publicznie, okazało się, że już wypowiedział je był Descartes w jaśniejszej postaci i w bardziej poprawnym związku z ówczesną wiedzą, doszedłszy zresztą do nich inną drogą.

Campanella urodził się w 1568 roku, w kalabryjskim miasteczku Stilo. Wstąpiwszy w 14 roku życia do zakonu Dominikanów, imię swoje Giovan (Jan) zmienił na Tommaso (Tomasz). Według własnego wyznania skłonił Campanellę do tego kroku nie sam tylko interes religijny, lecz bodaj w wyższym jeszcze stopniu nadzieja, że w klasztorze wygodniej będzie mógł oddać się studjom. Gorliwość jego i bystrość umysłu niebawem zwróciły na siebie uwagę i zaniepokoiły mnichów. Na filozofję Arystotelesa godził tak przekonywającemi argumentami, że rodziło się podejrzenie, iż nie mógł przyjść do nich

w drodze naturalnej, tymbardziej, że jego skłonność do „nauk tajemniczych“ mogła jeszcze podtrzymywać to podejrzenie. Filozofja przyrody Telesia budziła w nim zapał i smucił się, że nie było mu dozwolone odwiedzić sędziwego myśliciela; udało mu się oglądać Telesia dopiero na marach. W istotnych punktach idzie w ślady filozofji teleziańskiej, której jest gorliwym zwolennikiem. Żeby uniknąć wrogich ku sobie usposobień, które wzniecił, udał się do Rzymu, a stamtąd do Florencji i Padwy. Nie udało mu się pozyskać katedry, z której mógłby wykładać swoje nowe pomysły. Zachowywano się podejrzliwie wobec nowej doktryny. Skradziono mu nawet jego rękopisy, które odnalazł dopiero, gdy po powrocie z Włoch północnych musiał stanąć przed rzymską Inkwizycją. Zdaje się, że tu badanie, któremu go poddano, nie było zbyt surowe. Dopiero w ojczyźnie oczekiwały go cięższe próby. Wobec panującego podniecenia umysłów i niezadowolenia z gospodarki hiszpańskiej, w Kalabrji powstały zamieszki. Campanella, który już z powodu swojej opozycji na gruncie filozoficznym zwrócił był na siebie uwagę, teraz musiał budzić nieufność z powodu idei socjalistycznych, na które wpadł był już wcześniej i w niemniejszym stopniu z powodu, że na podstawie pewnych znaków w przyrodzie i wydarzeń chwili przepowiadał na rok 1600 wielkie przewroty. Oskarżony o plany wrogie dla państwa i o kacerstwo, wielokrotnie poddawany był okrutnym torturom i dwadzieścia siedm lat przesiedział w więzieniu. Wśród takich okoliczności przeszły najlepsze lata jego życia. Wszystko to jednak nie złamało męskiego zapału tego człowieka. W więzieniu pisywał utwory poetyckie i myślał, gdy zaś z ciemnicy podziemnej przeniesiono go do lepszego pomieszczenia, gorliwie oddawał się studjom swoim. Odwiedzający go przyjaciele oddawali jego rękopisy do druku. Ostatecznie jednak odzyskał wolność i został wydalony do Rzymu. Papież otaczał go opieką i ułatwił mu ucieczkę do Francji, gdzie, popierany przez rząd francuski, przeżył ostatnie lata

swoje w spokoju. Umarł w 1639 roku, we dwa lata po ukazaniu się pierwszego epokowego dzieła Descartesa.

Campanelli chodzi o filozofję opartą na doświadczeniu. Dla tego też zarys Telesia budził w nim zapał, chociaż nie dostrzegał on tego, jak dalece niedostatecznie był wykończony ten zarys. Dla tego również zajmowały go żywo traktaty Tychona Brahego i Galileusza; jakoż chwiał się czas jakiś, jak to już nadmieniliśmy, w swoich poglądach na wszechświat. Jeżeli—powiadał — Galileusz ma słuszność w swoich wywodach, tedy musimy filozofować w jakiś nowy sposób. Ponieważ zaś Galileusz wciąż się opiera na spostrzeżeniach, więc możnaby go obalić za pomocą innych spostrzeżeń. Campanelli, jako katolikowi, bardzo leży na sercu, żeby się Kościół nie naraził na jakieś szyderstwo z powodu potępienia nowej teorji. Taka była pobudka napisania przezeń w więzieniu „*Apologia pro Galileo*“ (Obrony Galileusza), która staraniem jednego z przyjaciół jego była wydrukowana w r. 1622 we Frankfurcie. Ale Kościół nie chciał obrać tej drogi, jak to w dalszym ciągu zobaczymy dokładniej, którą Campanella tak stanowczo zalecał, nie chciał zezwolić na to, iżby księgę przyrody i księgę objawienia objaśniano każdą według właściwych jej reguł, w przewidywaniu jakoby ostatecznie musiałyby się pogodzić ze sobą; nie uznawał tego, co było przekonaniem Campanelli, że Biblja, rzecz prosta, poprzestaje na poglądzie na świat zmysłowym i gminnym. Kiedy zapadł wyrok na Galileusza, Campanella okazał się tak dalece gorliwym katolikiem, ale zarazem i tak gorliwym zwolennikiem Telesia że zastosował się do tego wyroku (34). Odrzucił tylko sfery stałe, powołując się na badania Tychona Brahego i Galileusza. Podobnie, jak Telesio, wierzył, że istnieją w świecie dwie wzajemnie zwalczające się siły: rozszerzająca (ciepło) i ściskająca (zimno), przyczym pierwsza siedlisko swoje ma w słońcu, jako *centrum amoris*, druga zaś w ziemi, jako *centrum odii*. Słońce wraz z innemi gwiazdami, jako czeladzią, obraca się dokoła ziemi.

Pogląd Campanelli na przyrodę, podobnie jak telezjański, nosi na sobie charakter animistyczny, utrzymuje bowiem Campanella, że wzajemne działanie na siebie rzeczy, a zwłaszcza wzajemne przyciąganie się sił przeciwnych, byłoby niedopuszczalne, gdyby te nie były uduchowione. Żeby móc działać na się wzajemnie, muszą odczuwać się wzajemnie. Powtarza w tym przedmiocie dowody Telesia, bardziej szczegółowo je rozwijając. Najbardziej zajmującym jest wywód, że czucie nie może powstać wskutek spółdziałania pierwiastków, gdyż powstanie takiej całkiem nowej zdolności lub własności byłoby stworzenie się z niczego. Wbrew temu, w starożytności Lukrecjusz, między innemi, zwracał był uwagę na to, że przecież przyroda dostarcza tylu przykładów dowodzących, że wytwór posiada inne własności, jak pierwiastki, które się na ten wytwór złożyły. Ale na to Campanella odpiera, że właśnie wszelkie tego rodzaju przypadki są wytwarzaniem się z niczego, gdyż nie rozumiemy, co w tych pierwiastkach stanowi o niezbędności cech nowych. Powstawanie czucia z pierwiastków materjalnych jest tak samo tworzeniem się z niczego, jak powstawanie rzeczy cielesnych z czegoś bezcielesnego. Ta własność pierwiastków, która stanowi o możności powstawania nowej cechy, musi być z istoty rzeczy pokrewna (*ejusdem rationis*) tej cesze, chociaż nie koniecznie ma przedistnieć w tej samej postaci, w jakiej ma wystąpić w wytworze. Tak pojęta idea uduchowienia wszech rzeczy ma znaczenie zupełnie niezależne od animizmu i właśnie dopiero wtedy wchodzi w prawa swoje, kiedy animizm ustępuje miejsca mechanistycznemu objaśnianiu przyrody. Co prawda, Campanella wiąże w ten sposób tylko duszę zmysłową czyli materjalną z pozostałą przyrodą. Co się tyczy wyższej, duchowej części duszy, utrzymuje, jak Telesio, że powstała z niczego.

Filozofja przyrody rozwija się u Campanelli tak samo, jak u Bruna, w cały system metafizyczny, który zkolei wiąże się z pomysłami religijnemi. Cokolwiek istnieje,

występuje jako siła (*potestas*), wiedza (*sapientia*) i popęd (*amor*). Istnieć—znaczy przedewszystkim: móc, być w stanie działać skutecznie. W swojej najwyższej potędze i postaci siła znajduje się w Bogu, ograniczona zaś bywa w każdej istocie skończonej, w której pełnia bytu zawsze w mniejszym lub większym stopniu bywa ograniczona przez niebyt: niema nic takiego, coby nie było Bogiem; istotą swoją nie zaś działaniem nazewnątrz (*essentiando, non exterius agendo*) tkwi on we wszystkich rzeczach; natomiast wiele jest takich rzeczy, które nie są taką a taką skończoną istotą. Różnorodność istot skończonych jest dowodem tego względnego niebytu, o ile te wzajemnie ograniczają się i negują. Co da się powiedzieć o sile, to samo o wiedzy i popędzie. Bez wiedzy siła nie może działać. Wiedza ta tkwi w sile, stanowi z nią jedno. Władza postrzegania tego, przeciwko czemu ma się działać, nie daje się oddzielić od władzy działania. Wyraźnym tego dowodem jest instynkt samozachowawczy u zwierząt; ale instynkt ten jest właściwy wszystkim rzeczom w przyrodzie. Wiedza przeto musi być pierwotną, nie zaś wytworem wpływów zewnętrznych. Wszelka wiedza każe przypuszczać wiedzę o samym sobie. Taka pierwotna wiedza o sobie tkwi „utajona“ w każdej rzeczy (*intellectio abdita*), nawet wtedy, kiedy nie zachodzi ani przeciwieństwo, ani zmiana. Campanella usiłuje wykazać, jak możebna jest samowiedza, wbrew twierdzeniu Telesia, że każde poznanie każe przypuszczać jakąś zmianę. Twierdzenie to, zdaniem Campanelli, stosuje się tylko do poznania osiąganego przez doświadczenie zewnętrzne. Żeby poznawać inne rzeczy, trzeba ulegać ich wpływom i przeto ulegać zmianom. Nie jest wszakże koniecznym podleganie wpływom i zmianom, żeby poznawać siebie samego; co bowiem ma być tu poznane, tym się jest właśnie i nie trzeba dopiero tym się stawać.

Rzecz poszczególna ma o sobie samej „wrodzone“, utajone pojęcie (*notio abdita innata*), które stanowi jedno z jej naturą. Że nie posiadamy odrazu jasnej świadomości

siebie, lecz musimy dopiero poznawać naturę własną z własnych postępków, zależy to od tego, że to w naturze już naszej tkwiące samopoznanie wciąż bywa krępowane i tłumione przez wpływy zewnętrzne. Dla samozachowania niezbędne jest poznanie innych rzeczy, a więc i ustawiczne uleganie zmianom pod wpływem tych rzeczy. Zaciemnia to wiedzę pierwotną; dusza ulega samozapomnieniu i niewiedzy o samej sobie. Szczególnie zwierzęta niższe są sobie obce i, wobec nieustannych wpływów zewnętrznych, żyją jakby w ciągłym obłędzie. Ale, ową „utajoną“ samowiedzę trzeba koniecznie przypuszczać, żeby móc czegoś dowiedzieć się o innych rzeczach. To, że postrzegam ciepło, oznacza, że postrzegam siebie w stanie wyczuwania ciepła. Wszelkie poznawanie innych rzeczy jest specjalnym warunkowaniem, zmianą świadomości mojej i świadomość tę każe przypuszczać. Tylko w istocie nieskończonej samowiedza pierwotna może rozwijać się swobodnie i jasno, gdyż wyłączone tu są wpływy zewnętrzne. Co się zaś tyczy istot skończonych, doktryna samowiedzy ma to znaczenie, że wszelkie poznanie opiera się na bezpośrednim czuciu naszym. Mogą sobie mieć słuszność sceptycy co do wszelkiego poznania pochodnego, każe ono jednak zawsze przypuszczać świadomość naszych stanów bezpośrednich i ich zmian, świadomość zaś ta jest rzeczywistością, o której niepodobna wątpić. Z wiedzą naszą rzecz ma się tak samo, jak z naszą mocą: możność dźwignięcia ciężaru przypuszcza we mnie możność podniesienia ręki; tak również o innych rzeczach mogę tylko dzięki temu coś wiedzieć, że poznaję swój własny stan, jako uwarunkowany przez te inne rzeczy. Moje objaśnienie stanu własnego może być błędne, ale nie mogę się mylić tym, że go w sposób określony doznaję.

Campanella powołuje się na Augustyna, który już zwrócił był uwagę na to, że świadomość bezpośrednia nie łudzi. „Dla mnie—powiadał Augustyn—najpewniejszym jest to, że jestem. Nawet, jeżeli zaprzeczasz, że jestem, i twierdzisz, że się łudzę, przez to samo właśnie przy-

znajesz, że jestem, nie mogę bowiem łudzić się, o ile mnie niema". W doktrynie tej Campanella dotarł do stanowiska, które, dzięki Descartesowi, stało się punktem wyjścia całej filozofji nowożytnej. „Metafizyka" Campanelli, w której pogląd ten wyraża, ukazała się w rok po „*Discours de la méthode*" Descartesa, ale nie ulega wątpliwości, że w przeważnej części Campanella napisał ją jeszcze w okresie odsiadywania więzień. Zresztą myśl, że świadomość bezpośrednia jest podstawą wszelkiej wiedzy, daje się już wcześniej spotykać u kilku myślicieli epoki Odrodzenia, jak u Kuzańczyka, Montaigne'a, Charrona i Sancheza, o którym mówić dotąd nie mieliśmy jeszcze sposobności. Ale Campanella cofa się jeszcze dalej. Jego wiedzę „utajoną" nazwalibyśmy teraz wiedzą potencjalną. Jestto raczej możność świadomości, niż sama świadomość, jak zresztą sam Campanella objaśnia, że ją wciąż krępuje doświadczenie zewnętrzne. Przecież prawdziwe samopoznanie zdobywamy nie wtedy, gdy pomijamy wszelkie zmiany, bo przecież bytu niezmiennego nie możemy sobie pomyśleć jako świadomego, lecz wtedy, gdy zważymy, jak istota nasza rozwija się śród zmian i postępków naszych. Jakoż, przyznaje to sam Campanella w słowach: „rożnorodne zmiany przysłaniają naszą istotę pierwotną i sprawiają, iż wciąż stajemy się czymś nowym, co przeszkadza porównywaniu z przeszłością, znosi jedność istoty naszej i tym samym utrudnia poznanie samych siebie". Tu Campanella ma na względzie inny rodzaj samopoznania, nie tamto napół mistyczne, jakoby niezależne od zmian wszelkich.

Jak we wszystkim tkwi siła i wiedza, tak również i popęd. Widoczna to stąd, że każda rzecz dąży do samozachowania się. Kamień chce zostać kamieniem, gdy go zaś podrzucimy w górę, dąży napowrót ku ziemi, gdzie jest na swoim miejscu. Rośliny i zwierzęta za pomocą czynności rozrodczej objawiają taki nawet popęd samozachowawczy, który sięga poza okres życia pojedyńczego osobnika. Nawet w dążności światła i ciepła do rozpo-

ścierania się na wszystko i we wszystkim upatruje Campanella ten sam popęd czy miłość (*amor*) wieczną w czynie. I podobnie, jak siła niezbędna do poruszania wszystkiego innego każe przypuszczać siłę poruszania samego siebie, jak wiedza o wszystkim innym przypuszcza wiedzę o samym sobie, tak również miłość ku wszystkiemu innemu każe przypuszczać miłość ku sobie samemu. Szczególne postacie, które przybiera miłość wobec rozmaitych przedmiotów, każą przypuszczać miłość „utajoną“ (*amor abditus*), dzięki której każda istota zachowuje i afirmuje istnienie swoje. Szczęście człowieka i wszelkiej istoty polega na takim samozachowaniu; gdyby polegało na czymś innym, w takim razie wynikiem tego byłoby samounicestwienie. Cnota jest prawidłem, którego przestrzegać należy, żeby osiągnąć cel najwyższy, t. j. całkowite samozachowanie; czym prawo jest dla społeczeństwa, tym cnota dla jednostki. Tu, na tym świecie cel daje się osiągać w trojaki sposób: przez zachowanie osobowości własnej, przez przedłużenie życia w potomstwie, przez pozostawienie po sobie czci i sławy. Czwarta droga prowadzi do żywota wiecznego w Bogu, gdzie człowiek będzie uczestniczył w bycie nieskończonym, z którego wyodrębniło się jego osobiste istnienie przez połączenie się z niebytem. Tak więc Campanella ściśle wiąże całą moralność i religję z samozachowaniem. Najbardziej istotnym jest stosunek samozachowania do religji, gdyż bezwiedna czyli „utajona“ miłość samego siebie, leżąca u podstawy miłości ku wszystkiemu innemu, jest z najgłębszej istoty swojej miłością bytu nieskończonego. Wszystkim więc ludziom właściwa jest jakaś wrodzona, „utajona“ religja (*religio abdita*), tak samo, jak „utajona“ wiedza i „utajony“ popęd, z któremi też właściwie stanowi jedno. Pojedyńcze religje pozytywne mogą być w błędzie, ale nie może błądzić ta wewnętrzna, wrodzona religja, którą trzeba przypuszczać jako wspólną ich wszystkich podstawę. Objawienie dla tego tylko jest niezbędne, że religje pozytywne (*religiones superadditae* = religje nad-

datkowe) różnią się pomiędzy sobą i nie są wolne od błędów.

W etyce indywidualnej Campanella nawskroś przypomina Telesia. Jak u tamtego, podniosłość ducha (*sublimitas*) jest szczytem cnoty, wyraża bowiem prawdziwą szlachetność, wewnętrzne samozachowanie, zgóry spogląda na zewnętrzne zaszczyty i, w swoim dążeniu ku wywalczeniu wolności własnej i innych ludzi, nie sprzeniewierza się sama sobie ani wobec najokrutniejszych katuszy, ani wobec nudów więzienia. W etyce społecznej zastanawia się nad różnemi zbiorowościami, poczynając od najszczuplejszych, jak rodzina i gospodarstwo, przechodząc do gminy i państwa i kończąc na państwie powszechnym, powszechnym społeczeństwie ludzkim, którego najwyższym kierownikiem jest papież, a którego senat składa się z monarchów świeckich. Campanella gorliwie uprawiał politykę. Jak się zdaje, w młodości snuł śmiałe plany co do przyszłości swojej ojczyzny i uważał się sam za powołanego do odegrania roli reformatora religijno-politycznego. Dotąd wielce jeszcze jest ciemną sprawa sprzysiężenia, w którym miał brać udział. Wynurzenia, spotykane w jego wizerunku męża wielkodusznego, pozwalałyby domyślać się, że żywił jakieś szerokie plany, do których *nie chciał* się przyznać. Jakkolwiek wszakże tam było, później jednak marzył o mocarstwie powszechnym, teokratycznym, rozciągającym się na całą kulę ziemską, z papieżem na czele; w tym mocarstwie, zadaniem Hiszpanji byłoby poddanie Kościołowi ludów, zamieszkujących inne części świata, gdy tymczasem obowiązkiem „najchrześcijanniejszego“ króla Francji, według przedmowy do „*Universalis philosophia*“, byłoby poskramianie heretyków w Europie. Tu ujawnia się stanowisko reakcyjne Campanelli w polityce, jak wyżej ujawniło się takież stanowisko w poglądzie na przyrodę. Szczególnie jest on surowym przeciwnikiem Machiavellego, którego uważa za przedstawiciela złej zasady (głównie w „*Atheismus triumphatus*“, 1636).

Co jednak godna uwagi, że Campanella tak tu, jak w dziedzinie przyrodoznawstwa, zostaje pod silnym wpływem tych właśnie poglądów, które zwalczać chciałby lub musi. Jako uzupełnienie etyki i polityki swojej, skreślił idealny obraz przyszłości, „Państwo słońca“ (*Civitas solis*). Dzieło to powstało w więzieniu, kiedy go przygniatało ciężkie brzemię teraźniejszości. Przed stu laty, Tomasz Morus, kanclerz angielski, a spółcześnie prawie z Campanellą Bacon Werulamski skreślili takie idealne obrazy społeczeństwa ludzkiego; wspólnym dla wszystkich trzech wzorem była „Rzeczpospolita“ Platona.

Campanella opisuje ustrój społeczny, w którym panuje nauka, to jest nauka o przyrodzie i filozofja, praca zaś zyskuje przynależne sobie prawa. Niema tu stanu kapłańskiego ani szlacheckiego. Rządzą ci, którzy otrzymali najlepsze wykształcenie teoretyczne i praktyczne. Mieszkańcom państwa Słońca wydaje się śmieszną myśl, że rękodzielnicy nie są tak szlachetną klasą, jak inni członkowie społeczeństwa. Niema własności prywatnej, niema osobnych mieszkań, nie dopuszcza się prywatne życie rodzinne, gdyż sprzyja to egoizmowi i mogłoby osłabić gorącą miłość ojczyzny, ożywiającą mieszkańców państwa Słońca. Zwierzchność reguluje stosunki płciowe, kierując się względami fizjologicznemi, żeby zapewnić państwu zdrowych i zdolnych obywateli. Obywatele utrzymują, że chodzi przecież o zachowanie przez reprodukcję rodzaju, nie zaś osobnika! Pychę uważa się tu za najobrzydliwszą przywarę. Każdemu obywatelowi poleca się robotę najodpowiedniejszą do jego zdolności, z zysków zaś, osiągniętych przez pracę, każdy otrzymuje tyle, ile potrzebuje i zasługuje. Przypadek nie powinien rozstrzygać ani w sprawie wydawania potomstwa, ani powołania, ani podziału. Sprowadziłoby to tylko niesprawiedliwość i nędzę wielu ludzi w następstwie. „Neapol liczy obecnie siedemdziesiąt tysięcy mieszkańców; z tych pracuje zaledwo jakieś dziesięć do piętnastu tysięcy i ci przez nadmierną pracę z dnia na dzień, bez odpoczynku, wynisz-

czają się i ulegają zagładzie, gdy tymczasem reszta mieszkańców oddaje się próżniactwu lub bezmyślności, sknerstwu, chorobom, chuciom i używaniu. Przeciwnie, w państwie Słońca, gdzie stanowiska służbowe, sztuki, prace i zajęcia podzielone są pomiędzy wszystkiemi, każdy zaledwie cztery godziny dziennie musi pracować; pozostały czas może sobie spożytkować na nabywanie w sposób przyjemny różnych wiadomości, na rozmowy, czytanie, opowiadanie, pisanie, przechadzki lub ucieszne ćwiczenia duszy i ciała".

Ten obraz przyszłości, rysujący się w wyobraźni Campanelli, kiedy siedział w więzieniu, „w więzach, a jednak wolny, samotny chociaż nie sam, milczący a przecież donośnie wołający", jak głosi jeden z sonetów jego, ten obraz zostaje w pewnym przeciwieństwie zarówno do jego poglądów filozoficznych, jak i polityczno-religijnych, rozwiniętych w innych pismach jego. Nie licuje to z silnie podkreśloną samoistnością indywidualną, że jednostka w państwie Słońca musi tak całkowicie zrzec się szukania własnej drogi, którąby ją do celu prowadziła. Między innemi, Campanella zapomina, że rozmnażanie się wyraźnie rozważał jako pewną formę zachowania się *osobnika;* tu zaś chodzi mu już tylko o zachowanie rodzaju. Jeszcze bardziej uderza przeciwieństwo pomiędzy „państwem Słońca" a teokracją, którą Campanella w swoich pismach filozoficznych i politycznych za cel poczytuje. W państwie Słońca zniknęła wszelka hierarchja i wszelkie samowładztwo. Nie pozostało już właściwie miejsca i dla jakiejkolwiek religji prywatnej; religja „utajona", jak się zdaje, wystarcza, a nawet wypowiada myśl, że przecież chrześcijaństwo właściwie uświęca tylko to, co zgodnie z umysłem przyrodzonym przyjmuje się za wiarogodne— sankcja, która wydaje się zbyteczną wobec tak doskonałego ustroju społecznego, jak w państwie Słońca. Bądźcobądź jednak można, jak to zauważył Sigwart w swoim wybornym studjum o Campanelli i jego poglądach politycznych, odnaleść pewne punkty styczne pomiędzy pla-

nem teokracji, a planem państwa przyszłego, kierującego się wskazówkami nauki; co wszakże znamienne, że Campanella opracował pomysły swoje w tej podwójnej postaci, przyczym ideał ostateczny stanowi nie teokracja, lecz państwo socjalistyczne, w którym naczelną rolę odgrywa prawo do pracy i nauka. Potęgi swojego wieku, nawet przedstawicieli reakcji w Kościele i Państwie, rozważał Campanella jako środki właśnie, jako siły wychowawcze, mające prowadzić wprost do celu idealnego, biegunowo przeciwnego istniejącemu porządkowi rzeczy. Chociaż Campanella jest pod tyloma względami przedstawicielem reakcji, krąży jednak w żyłach jego jeszcze krew Odrodzenia i wzrok jego sięga poza granice danego świata społecznego z takim samym zapałem, z jakim wzrok Bruna sięgał poza granice nieba dostępnego dla zmysłów zewnętrznych.

KSIĘGA DRUGA.

NAUKA NOWOŻYTNA.

1. Zadanie.

Praktyka poprzedza teorję, a sztuka — naukę, chociaż niebawem później z teorji może rozwinąć się nowa praktyka, z nauki zaś sztuka nowa. Widzieliśmy już, że humanizm rozwinął się z politycznych i społecznych stosunków w państwach włoskich, z humanizmu zaś, jako z pewnego kierunku życia praktycznego, rozwinęła się zkolei nowa doktryna o człowieku. Podobnież przyrodoznawstwo mechanistyczne rozwinęło się z kwitnącego przemysłu w miastach włoskich. Żeby zapewnić sobie środki władzy i przepychu, władcy musieli popierać rzemiosła i rękodzielnictwo, siła zaś osobista i energiczne samopoczucie mieszczan ujawniły się w gorliwej i mądrej działalności w zakresie wynalazków i pracy przemysłowej. Pod tym względem miasta spółzawodniczyły ze sobą. Prześcigano się wzajemnie w biegłości fachowej rzemieślników i zawistnie strzeżono tajemnicy nowych wynalazków i maszyn. Praktyczne wyzyskiwanie sił przyrody przysparzało wiedzy o sposobie ich działania

i zachęcało do badania praw, którym podlegają. Pojawienie się takiego Leonarda da Vinci lub Galileusza daje się zrozumieć tylko w związku z rozwojem przemysłu włoskiego, podobnie jak Pomponazzi i Machiavelli tłumaczą się tylko na tle rozwoju duchowego Włoch i polityki włoskiej.

Weźmy chociażby jeden przykład. Na wstępie do słynnego dzieła Galileusza: „Rozprawy i dowody matematyczne w przedmiocie dwuch nowych nauk“ (*Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze.* Leyden, 1638), główna osoba, Salviati, powiada: „Czynność niezmordowana w waszym sławnym arsenale, moi panowie Wenecjanie, dostarcza, jak sądzę, myślicielom szerokiego pola do spekulacji, zwłaszcza w dziedzinie mechaniki, gdyż liczni adepci kunsztów sporządzają wciąż nowe machiny i przyrządy“. Na to zaś Sagredo: „Zupełną masz słuszność, panie, a że sam jestem ciekawy, więc często tu przychodzę, a nieraz już biegłość właściwa tym, których dla ich wybitnego mistrzowstwa nazywamy „pierwszemi“, odsłaniała mi tajemnicę związku przyczynowego pomiędzy dziwnemi zjawiskami, które dawniej uchodziły za niedocieczone i nieprawdopodobne“.

I powstanie nowego obrazu świata przygotowało grunt w tym nowym kierunku. Stało się ono pobudką do poszukiwania innego związku pomiędzy zjawiskami przyrody, niż ten, który się nastręcza bezpośrednio w postrzeganiu zmysłowym, i musiało prowadzić do pytania, jakie to siły i prawa wiążą i utrzymują w stanie czynnym ten układ świata, zbudowany przez umysł na podstawie postrzeżeń. Sam nowy pogląd na świat nie dawał jeszcze odpowiedzi na to pytanie, o ile zaś kusił się o taką odpowiedź, wpadał w rojenia fantastyczne, pomysły poetyckie i animizm. W każdym razie był to już objaw znacznego postępu, że Telesio formę Arystotelesa zastąpił pojęciem siły. Tym sposobem stwierdzono, że objaśnienia należy szukać nie w jakości, nie w gotowej już formie zjawiska, jak to się dzieje, gdy idzie o dzieło

sztuki, zrozumiałe tylko o tyle, o ile zdołamy odkryć wzór, który przyświecał artyście. Ale pojęcie siły zbyt jeszcze jest nieokreślone, jałowe, dopóki nie jest zbudowane na podstawie przeniknięcia prawidłowego związku pomiędzy zjawiskami. Dopiero, gdy wiemy, według jakiego prawa zjawisko *B* następuje po zjawisku *A*, wiemy także i to, jaką siłę i ile jej mamy przypisywać *A*; wtedy bowiem siła oznacza tylko zawarte w *A* warunki wystąpienia *B*. Ale, żeby to odkryć, samo postrzeganie i opis nie wystarczają jeszcze. Trzeba się cofnąć aż do najprostszych stosunków i zbadać w drodze eksperymentalnej warunki, od których zależy występowanie zjawisk. Chodzi tu już nie o sam tylko obraz. Trzeba obraz rozłożyć na jego rysy poszczególne i zbadać związek pomiędzy temi rysami. Dopiero tym sposobem zdobywa się pewność zupełną, że obraz posiada wartość. Wielu badaczów, należących do szeregu założycieli nowożytnego przyrodoznawstwa mechanistycznego, pracowało w dalszym ciągu nad rozwinięciem nowego obrazu świata, jak również w części czerpali z jego stosunków zadania dla swoich poszukiwań mechanistycznych.

I w tym przypadku pochwycono nanowo wątek myśli starożytnej. Archimedes, twórca statyki i hydrostatyki, już w III wieku przed Chr. wypowiedział myśli, zawierające w sobie zarodek mechanistycznego poglądu na przyrodę. Wobec niesprzyjających warunków epoki, zarodek ten rozwinął się dopiero po upływie dwóch tysiącleci. Skoro kierunek umysłowy, reprezentowany przez Archimedesa, napotkał pomyślniejsze dla siebie warunki, Archimedes znalazł się w poczcie autorów, których gorliwie w XVI wieku studjowano, wydawano i tłumaczono. W istocie rzeczy jednak trzeba było założyć podstawy nauki nowożytnej. Znaczenie filozoficzne tego zdarzenia polega na jego wpływie na życie duchowe, wpływ zaś ten był wielostronny. Nasamprzód powstała nowa metoda, a więc i nowe zastosowanie władzy poznawczej człowieka, co głęboko oddziałało na charakter i kierunek

rozwoju duchowego. Zrodziły się nowe potrzeby i nałogi duchowe. Eksperyment i analiza wysunęły się na pierwszy plan przed kontemplacją i metodą konstrukcyjną, o ile ich nawet nie wyrugowały. Powtóre, nowa metoda stosowała się przedewszystkim do materjalnej strony bytu. Wobec tego musiało powstać pytanie, w jakim zakresie miały znaczenie osiągnięte wyniki, czy zawierały w sobie poznanie całkowitego bytu, lub w jakim były stosunku do strony duchowej bytu. Głębocy myśliciele już domyślali się, wobec przewrotu sprowadzonego przez nowy pogląd na świat, że zagadka w rzeczy samej tkwi nietylko poza i ponad nami w wielkich stosunkach kosmicznych, lecz się kryje w głębi nas samych, oraz w zjawiskach najskromniejszych i najbardziej dostępnych. Stało się to szczególnie oczywistym dzięki nowej metodzie i jej powodzeniom. Wreszcie i to było nieuniknione, że dokładniejsza znajomość przyrody i nieodłączna od znajemości praw przyrody zdolność przewidywania i do pewnego stopnia panowania nad biegiem zjawisk, musiały wpływać pokrzepiająco na samopoczucie człowieka i przyczynić się do dalszego rozwoju tego, co humanizm wdrożył był raczej w postaci estetycznej i teoretycznej.

---

2. *Leonardo da Vinci.*

Z tym wielkim artystą wracamy znów do Odrodzenia. Należy mu się dla tego wzmianka w historji filozofji, że w aforyzmach, wyjętych z pozostałych po nim rękopisów, poraz pierwszy dokładnie wyrażona jest zasada i metoda nauki ścisłej. Nietylko w dziedzinie plastyki, lecz także biegły był w anatomji, inżynjerji i mechanice; uczuwał potrzebę zdania sobie sprawy ze stanowiska filozoficznego, z tej drogi, którą kroczył w badaniach swoich, jak również z tych wrażeń, jakich doznawał, obcując z ludźmi otaczającemi. Urodził się w pobliżu Florencji w roku 1452, uczył się malarstwa u Verrocchia, który

nadto uprawiał także tkactwo, odlewnictwo i snycerstwo. Ludwik Moro powołał go do Medjolanu, gdzie założył akademję umiejętności. Wyrażono domysł, że część jego notatek była przeznaczona do wykładów w tej akademji. W Medjolanie Leonardo oddawał się nietylko malarstwu i rzeźbie, lecz inżynierstwu, muzyce, a także urządzał uroczystości dworskie. Po upadku Ludwika Mora, przeważnie działał we Florencji i Rzymie. Ostatnie lata życia spędził we Francji, gdzie umarł w r. 1519.

Życie niespokojne i działalność wielostronna sprawiły, że Leonardo da Vinci nie zdołał opracować dzieł zamierzanych o przedmiotach przyrodoznawczych i filozoficznych. Wpłynęłyby one głęboko na rozwój myśli naukowej i w znacznym stopniu popchnęłyby ją naprzód. Myśli, które się zwykło przypisywać Galileuszowi lub Baconowi, znajdujemy już u Leonarda, ale spoczywały sobie w rękopisach jego, dokładniej poznanych zaledwo w ostatnich czasach. Główne myśli, mogące nas w danym razie obchodzić, dotyczą w części doświadczenia, którego doniosłość zaznacza, w części zaś z naciskiem podkreślają, że wyniki poznania naszego nie mogą osiągnąć zupełnej pewności bez zastosowania matematyki. Mądrość jest córą doświadczenia, a zatym wytworem epoki. Odrzuca wszelkie spekulacje nie potwierdzone przez doświadczenie, które jest matką wspólną wszystkich nauk. Nie poprzestaje wszakże na samym tylko postrzeganiu. Utrzymuje, że z każdym pierwiastkiem przyrody wiążą się działania określonego rodzaju, rozwijające się w określonym porządku. Konieczność jest wieczną spójnią, wiecznym prawidłem przyrody (*freno et regola eterna*). Idzie o to, żeby doń przeniknąć—taka jest właściwa myśl Leonarda—gdyż dzięki temu prawidłu daje się stosować matematyka do doświadczenia; dzięki takiemu prawidłu staje się rzeczą możebną wnioskowanie ze zjawisk obecnych o takich zjawiskach, które zostają w pewnym stosunku uwarunkowania od tamtych. Najwyraźniej i najprościej okazuje się to w mechanice: to „raj nauk matematycz-

nych“. W myślach, wysnutych w ten sposób z zestawienia aforyzmów Leonarda, zawarte już są zasadnicze zagadnienia nowożytnej teorji poznania. O ile je praktycznie Leonardo stosował, stał się twórcą nowożytnej mechaniki i inżynierstwa.

Poza tym, pomysły Leonarda noszą na sobie piętno surowego naturalizmu. Duszę w części uważa za zasadę postrzegania, przypominania i myślenia, w części także za zasadę kształtującą organizm. O ilebyśmy czegoś więcej pragnęli dowiedzieć się o duszy, odsyła nas do mnichów, „tych ojców ludu, którzy z natchnienia znają wszystkie tajemnice“. Wygłasza, podobnie jak później Montaigne i Bruno, ideę krążenia materji w świecie organicznym i nieorganicznym i wysnuwa stąd oryginalny wniosek, dopiero po długim czasie znów wynurzający się u Diderota: „W materji martwej zachowuje się życie, chociaż niedostrzegalne. Skoro jednak znów ta materja przedostanie się do narządów trawiących istot żywych, budzi się nanowo do życia zmysłowego i duchowego“. Zgodnie z tym znajduje on w ustawicznym dążeniu i oczekiwaniu człowieka świadectwo tego, co się dzieje w samej przyrodzie, której wzorem jest człowiek.

Jakkolwiek zajmujące są te napomknienia, wszakże Leonardo zawdzięcza swoje wybitne stanowisko w dziejach myśli nie tym uwagom dorywczym, lecz idei związku doświadczenia z myślą ścisłą. Trzeba było jeszcze stulecia, zanim wielcy badacze, którzy musieli odkryć tę ideę samoistnie, zdołali ją rozwinąć.

---

3. *Jan Kepler.*

Zwracaliśmy już uwagę na to, jak w początku XVII wieku nowy pogląd na świat wystąpił w postaci spekulacji mistycznej, nawet w cichym warsztacie Böhmego. Spółczesnemu mu i pod pewnemi względami duchem pokrewnemu Janowi Keplerowi, udało się znaleść

ściślejszą podstawę dla nowego poglądu, niż ta, na której dotąd mógł się opierać. Dzięki rzadkiemu połączeniu pozornie sprzecznych zdolności i interesów, zdołał on przejść za pomocą pracy ożywionej zapałem i uporczywej od górnych spekulacji do założenia podstaw ścisłej nauki doświadczalnej. Wspólną z Brunem u Keplera jest potrzeba rozległego widnokręgu i popęd do wypowiadania myśli, które podniecają umysł jego. „Nie znam—powiada—dotkliwszej męki nad niemożność wyrażenia tego, co wewnątrz siebie czuję, że już nie mówię o konieczności wypowiadania czegoś wręcz przeciwnego temu, co myślę". Sfery ortodoksyjne dały mu dość silnie odczuć swój opór; ta okoliczność, w związku z ograniczonością duchową i wielką przesądnością owych czasów, rzuciła ponury cień na losy jego żywota. Wbrew jednak wszelkim przeciwnościom podtrzymywały go zamiłowanie prawdy i nieznużona jego pracowitość.

Kepler urodził się w Weilu w Wirtemberskim w roku 1571. Był Szwabem, jak wielu najgłębszych myślicieli niemieckich. Wychowywał się w seminarjum teologicznym w Tybindze, gdzie w znacznym zakresie studjował humanistykę, filozofję i astronomję. Tu zapoznał się z filozofją przyrody Arystotelesa i długo później był jej wierny. Astronomji uczył go Möstlin, który prywatnie podawał w wątpliwość prawdziwość systemu Ptolomeusza, ale urzędowo w dalszym ciągu go wykładał. Teologję zawiesił na kołku, odkąd, wbrew własnej chęci, objął stanowisko nauczyciela matematyki w Hradcu (Graz). To powołanie rozstrzygnęło o jego przyszłości i o przyszłości nauki. Powziął zamiar stworzenia nowej filozofji przyrody, która miała pogodzić system Kopernika z doktryną starożytną istot duchowych, poruszających ciała niebieskie. Wyraźnie przeciwstawia się Brunowi *(Epitome Astronomiae Copernicanae. Operum editio Frisch.* VI, str. 136 i nast.), gdyż przyjmuje sferę gwiazd stałych jako granicę wszechświata, utrzymuje bowiem, że gwiazdy stałe, według teorji Bruna, powinny znajdować się na takich odległościach,

że faktycznie powinnibyśmy ich widzieć znacznie mniej, niż ich rzeczywiście widzimy. Sfera gwiazd stałych zamyka w sobie przestrzeń, w której środku znajduje się słońce; dokoła słońca obracają się po kołach planety i między niemi ziemia. Bruno widział tu lepiej, niż Kepler. Natomiast Kepler był w stanie poddać poglądy swoje dokładniejszemu, niż Bruno, sprawdzeniu, pomimo ich pierwotnie mistycznego charakteru.

Pierwsze dzieło Keplera *„Mysterium cosmographicum“* (1597) zakłada u podstawy swojej teologiczne i pitagorejskie tezy. Według Keplera, wszechświat pojęty jest jako odwzór Trójcy: Ojcu odpowiada punkt środkowy, Synowi—sfera otaczająca, zaś Duchowi—wzajemny stosunek obojga, wyrażony w stosunkach gieometrycznych pomiędzy różnemi sferami, w których poruszają się planety. Duch boski objawia się w harmonijnych stosunkach matematycznych wszechświata. Kepler usiłuje wykazać, że do różnych płaszczyzn kulistych, w których poruszają się planety, można wstawić pięć foremnych brył Pitagorasa czyli brył o równych wszystkich płaszczyznach, równych bokach i równych kątach. A zatym zasadnicze kształty gieometryczne i rozmieszczenie ciał niebieskich w przestrzeni wzajem sobie ściśle odpowiadają. To właśnie jest ową tajemnicą kosmograficzną *(Mysterium cosmographicum)*, która budziła zapał w Keplerze i którą obrał sobie za ideę przewodnią; w części była ona pomocna w jego badaniach, w części jednak krępowała. Idea ta była wyrazem nigdy go nieopuszczającego przekonania, że powinny się dać wykazać we wszechświecie określone stosunki matematyczne; ona zagrzewała wciąż do coraz nowych badań, ale narażała go na liczne trudności wskutek przypuszczenia, które tak u niego, jak w całej starożytności i średniowieczu zakładało się na początku, że, mianowicie, ciała niebieskie muszą się obracać po kołach, gdyż koło jest najdoskonalszą figurą.

W liczbie tych, którym Kepler przedstawił pismo swoje, był także Tychon Brahe, tytułowany przezeń „księ-

ciem matematyków swojego wieku". Tycho odpowiedział życzliwie, oświadczył wszakże, że, opierając się na 35-letnich spostrzeżeniach swoich, nie może zgodzić się ze spekulacjami Keplera, jakkolwiek znajduje tam dużo dowodów dowcipu. Szczególnie przytaczał dowody swoje przeciw teorji Kopernika. Następstwem tak nawiązanego stosunku pomiędzy uczonemi było to, że Kepler niebawem, po przeniesieniu się Tychona do Pragi, także zamieszkał w Pradze i później, po śmierci Tychona, odziedziczył jego wielki materjał, o nim zaś napisał do swojego profesora, Möstlina: „Moja opinja o Tychonie jest taka, że posiada on skarby, z których, jak wielu bogaczów, korzystać nie umie". Otóż, sam teraz dostał te skarby w spuściznie, a więc przez to samo pozyskał możność dalszego rozwijania i sprawdzania pomysłów swoich. Na podstawie spostrzeżeń Tychona odkrył prawa, noszące imię Keplera i, co nas najbardziej tu obchodzi, uczuł potrzebę zastąpienia mechanistycznym poglądem na przyrodę poglądu animistycznego, którego dotąd był zwolennikiem.

Ostatnie lata życia Kepler spędził w Lincu, śród uciążliwych walk z fanatyzmem protestanckim i katolickim; przytym kosztowały go wielu mozolnych zabiegów starania o środki na wydawanie dzieł swoich. Na rok jeden zmuszony był wrócić do swojej ojczyzny, do Wirtemberskiego, gdzie musiał ratować od stosu matkę swoją, oskarżoną o czarownictwo. Umarł w roku 1630 w Regensburgu, dokąd udał się, żeby bronić przed sejmem swoich pretensji o należne sobie pieniądze.

Myśl o doniosłości stosunków ilościowych w przyrodzie stawia Keplera w szeregu założycieli ścisłej nauki o przyrodzie. Do idei tej doprowadziły w części względy teologiczne, w części — psychologiczne, w części filozoficzno-przyrodnicze. Znamy już stronę teologiczną kwestji. Żeby wszechświat mógł być pięknym odbiciem istoty boskiej, został uporządkowany według określonych stosunków ilościowych. Kepler, podobnie jak Kopernik,

żywił przekonanie, że przyroda działa według prostych i jasnych prawideł. Zatym prostota i prawidłowość *(simplicitas atque ordinata regularitas)* poglądu na przyrodę zgóry już przemawiają w oczach Keplera na korzyść jego. Idzie o to, żeby się wszystko dało sprowadzić do możliwie nielicznych i prostych zasad. Psychologiczne znów uzasadnienie polega na tym, że duch ludzki najjaśniej przenika stosunki ilościowe; właściwie tak on został stworzony, żeby ujmować te stosunki. Pod względem jakościowym działania natury bardzo rozmaicie przedstawiają się oczom różnych podmiotów *(pro habitudine subjecti)*; zupełną pewność da się tylko osiągnąć, gdy się zatrzyma na stronie ilościowej rzeczy; a więc znajomość stosunków ilościowych daje właściwą prawdę. Wreszcie uzasadnienie filozoficzno-przyrodnicze tkwi w samej materji, jak ją znamy z doświadczenia: „gdzie jest materja, tam jest gieometrja“ *(ubi materia, ibi geometria)*. Faktycznie się okazuje, że świat uczęstniczy w ilości *(mundus participat quantitate)*.

Nasamprzód Kepler utrzymywał (w *Mysterium cosmographicum)*, że na pytanie, które to stosunki ilościowe leżą u podstawy wszechświata, można odpowiedzieć wprost *a priori*. Gdy wszakże głębiej zbadał materjał doświadczalny Tychona i swoje własne spostrzeżenia, porzucił to błędne mniemanie. Wiadoma to rzecz, jak niezmordowanie pracował, zanim odnalazł stosunek zupełnie zgodny ze spostrzeżeniami i że to właśnie skłoniło go do zastąpienia koła, ubóstwianego od starożytności, elipsą.

W swojej teorji hipotezy Kepler jasno wyłożył, jak pojmuje naturę badania naukowego. Różne okoliczności doprowadziły go do tej teorji. Tycho de Brahe szorstko odrzucił był hipotezę Kopernika, jako wierutne urojenie *(imaginatio)* i protestował przeciwko wszelkiej metodzie, która postępuje *a priori*, albo, jak wtedy mówiono także— *ab anteriore*. Nadto, obie teorje, zarówno Brahego, jak i Kopernika, uchodziły u przeciwników (np. *Ursus* Dithmara) za zupełnie dowolne mniemania, obrachowane tylko

na drwiny z ludzi. Za jego przecież czasów, Osjander, żeby uniknąć zgorszenia, podał pogląd na świat Kopernika za hipotezę, mającą tylko upoglądowić stosunki matematyczne, ale nie mającą poważnego znaczenia. W niedokończonym piśmie swoim „*Apologia Tychonis contra Ursum*“ (rozdz. I) Kepler wyłuszcza kwestję znaczenia hipotezy, w kilka zaś lat później wraca do tegoż zagadnienia w pierwszej księdze „*Epitome astronomiae Copernicanae*“. Wszelka nauka—są jego słowa—opiera się na pewnych założeniach zgóry przyjętych i nie ociągamy się z badaniem, aż odkryjemy założenia bezwzględnie pierwsze, jak nie ociągamy się z budowlą domu, zanim nie zbadaliśmy, czy wnętrze ziemi jest twarde. W najrozleglejszym tego słowa znaczeniu hipotezą nazywamy to, co przy dowodzeniu jakimś przyjmujemy za pewne. W tym znaczeniu również gieometrja opiera się na hipotezie, spostrzeganie zaś, na którym buduje się w nauce o przyrodzie, jest także hipotezą. W ściślejszym znaczeniu hipotezą astronomiczną jest ogół tych pojęć, za pomocą których badacz stwierdza porządek ruchów ciał niebieskich. Takich pojęć bynajmniej nie można tworzyć dowolnie. Rękojmią ich wartości powinno być to, że wysnute z nich wnioski mają się zgadzać ze zjawiskami rzeczywistemi, nie zaś prowadzić do rzeczywistości pod względem fizycznym. I tak samo nie można obyć się bez hipotez, jak lekarz nie może zaniechać wytworzenia sobie pewnego poglądu na chorobę, nie może poprzestać na samych objawach. Nauka rozpoczyna od spostrzegania, buduje hipotezy swoje na materjale spostrzegawczym i następnie szuka przyczyn, które sprowadzają przyjęty związek zjawisk. U Keplera daje się zauważyć pewna jeszcze chwiejność co do stosunku pomiędzy pierwszym i drugim stadjum tej sprawy trójdzielnej. Jeżeli bowiem to ma na myśli, że Brahe dostarczył materjału spostrzegawczego, na którym się opiera astronomja, zaś Kopernik dał najlepszą hipotezę, tedy hipoteza wyprzedziła spostrzeżenia. I w rzeczy samej może się tak zdarzać, ilekroć hipoteza, oparta na

tymczasowych badaniach, daje możność zrozumienia faktów już zdobytych i odkrywania nowych. Tak też było z Keplerem: założenia kopernikańskie i jego własny pogląd na znaczenie ilości w świecie pozwoliły mu dostrzec, co tkwiło w skarbach, których sam Tychon nie potrafił należycie ocenić.

Co się tyczy trzeciego stadjum, mianowicie — odnalezienia przyczyn, Kepler stopniowo stawiał coraz surowsze wymagania, niż to było w jego pierwszym, animistycznym okresie. Zaczął od tego (w *Mysterium cosmographicum*), że utrzymywał, iż dusze kierują planetami lub, że dusza świata, przebywająca w słońcu, wprawia w ruch cały układ świata. Później jednak zerwał z animizmem. W swojej epokowej rozprawie o Marsie (1609) oświadcza, że trzeba wykryć przyczyny fizyczne. Teraz już często domaga się przyczyn „prawdziwych“ (*verae causae*) lub prawdopodobnych. Zbliża się już do poglądu, że przyczyny zjawisk przyrodzonych muszą się okazać czynnemi w samej przyrodzie. W drugim wydaniu swego młodzieńczego pisma animistycznego, do wyrażenia: „dusze poruszające“ (*animae motrices*) dodaje następujące słowa: „W rozprawie o Marsie wykazałem, że dusz takich niema“ i sądzi, że zamiast wyrazu „dusza“ należy używać wyrazu „siła“. „Dawniej—powiada w dalszym ciągu—sądziłem, że siłą poruszającą planety w rzeczy samej jest dusza... Gdy wszakże rozważyłem, że ta siła poruszająca wraz z wzrastającą odległością uszczupla się,... przyszedłem do wniosku, że musi być siłą cielesną“ (Opera I; str. 176). Tak więc miejsce „*Mysterium cosmographicum*“ zastąpiła w poglądach Keplera „*Physica coelestis*“, chociaż zbywało mu jeszcze na środkach do jej rozwinięcia. Potężny w tym kierunku krok naprzód uczynił spółczesny Keplerowi Galileusz.

4. Galileo Galilei.

Jeżeli Galileusz w kilka lat po śmierci Keplera pisze w jednym z listów, że zawsze oceniał Keplera, jako umysł wolny (być może nawet za wolny) i bystry, ale jego własna metoda badania jest odmienną od tej, którą się Kepler posługiwał, to z pewnością w tej charakterystyce miał na myśli głównie wcześniejsze, animistyczne teorje Keplera. Należy wątpić, czy uprzytomniał sobie wyraźnie ten punkt zwrotny, kiedy Kepler przystąpił do badań, które go doprowadziły do odkrycia słynnych praw jego. Faktycznie obaj wielcy badacze pracują w tym samym duchu: usiłują powiązać dedukcję z indukcją, matematykę z doświadczeniem i dzięki temu stają się twórcami ścisłej nauki doświadczalnej. Tylko, że Kepler bardziej rozpoczął od strony apriorycznej, dedukcyjnej, gdy tymczasem Galileusz bardziej od strony eksperymentalnej, indukcyjnej. Galileusz uczynił właściwie rozstrzygający krok, dzięki któremu nauka o przyrodzie stała się nauką samoistną i wyjaśnił się wysoki ideał wszelkiego badania.

Galileusz, jak Bruno, był męczennikiem nowego poglądu na świat. Spotykamy w nim zajmujący przypadek wzajemnych działań i oddziaływań pomiędzy poszukiwaniami astronomicznemi i fizycznemi. Eksperymenty własne i studja nad Archimedesem wykazały mu trudności systemu Arystotelesa i Ptolomeusza, skądinąd zaś jego własny zapał do uzasadnienia nowego obrazu świata prowadził do odkrycia nowych praw fizycznych. Zwolna i ociągając się wystąpił jako zdecydowany zwolennik Kopernika.

Urodził się w 1564 roku w Pizie, gdzie studjował fizykę i matematykę, jak również z zapałem oddawał się poezji. Platona i Archimedesa przekładał nad Arystotelesa i tym sposobem już w okresie swoich studjów uniwersyteckich założył podstawę dla późniejszych swoich poglądów. Jako profesor, nasamprzód w Pizie, później

w Padwie, wykładał stary system, chociaż wewnętrznie oddawna już był przekonany o prawdziwości nowego. W liście do Keplera (w sierpniu 1597 r.) pisze: „Nieszczęście, że ludzie szukający prawdy i nie przytrzymujący się fałszywej metody, zdarzają się tak rzadko. Przed wielu już laty doszedłem do poglądu Kopernika i z tego stanowiska odkryłem przyczyny licznych zjawisk w przyrodzie, stanowczo nie dających się objaśnić hipotezą pospolicie przyjętą. Zanotowałem sobie wiele argumentów za i przeciw, których wszakże nie miałem odwagi ogłaszać, odstraszał mię bowiem los naszego nauczyciela Kopernika, który, co prawda, u niewielu ludzi pozyskał sławę nieśmiertelną, ale u niezliczonych (tyle jest głupców na świecie!) stał się przedmiotem śmiechu i szyderstw“. Dopiero, kiedy zbudował lunetę i odkrył satelitów Jowisza, oświadczył się publicznie za systemem Kopernika. Było to hasło do prześladowań. Chociaż Galileusz robił odkrycia po odkryciach, zdolne stwierdzić jego hipotezę, chociaż odkrył plamy na słońcu i fazy Wenery, przecież mnisi i teologowie wypowiadali się wciąż przeciw niemu z coraz wzrastającą zaciekłością. Arystotelicy nie chcieli nawet patrzeć przez lunetę, żeby nie doznać gorszącego widoku zmian na niebie i tym sposobem nie utracić wiary w starożytny obraz świata. Słusznie powiadał Galileusz, że, gdyby gwiazdy same zstąpiły z nieba na ziemię i złożyły świadectwo, niemniej przeto nie daliby się przekonać jego przeciwnicy. Próżno starał się przekonywać, że poglądy jego nie są w sprzeczności z Biblją. Gdyby pozostał był w Padwie, będącej pod panowaniem Wenecji, z pewnością osoba jego miałaby większe rękojmie bezpieczeństwa. W widokach wszakże zapewnienia sobie większych wczasów i pozyskania korzystniejszego pod względem materjalnym stanowiska, przyjął urząd „matematyka“ wielkiego księcia we Florencji, ale tu właśnie łatwo go było z Rzymu dosięgnąć. Tymczasem kolegjum Inkwizycji dokonało znamiennego czynu, bo oto zamieściło w 1616 roku dzieło Kopernika na liście ksiąg zaka-

zanych (*donec corrigatur* = dopóki nie będzie poprawione) i ogłosiło naukę Kopernika za heretycką *(illa falsa doctrina pythagorca in perniciem ecclesiae catholicae excogitata*=ta fałszywa doktryna pitagorejska, wymyślona na zgubę Kościoła katolickiego).

Galileusza wezwano przed kardynała Bellarmina i, według świadectwa sprawozdawców katolickich, wyraźnie mu zakazano obrony i rozpowszechniania tej duchem heretyckim skażonej nauki. Niepodobna jednak przytoczyć dowodu, że rozkaz taki w rzeczy samej był wydany. Bądźcobądź, Galileusz zaniechał swoich badań. Jego badania nad kometami naraziły go na spór z Jezuitami; potężny zakon powstał przeciw niemu jak jeden mąż. Nadto pracował on nieustannie nad wyczerpującym przedstawieniem walki pomiędzy dwoma systemami kosmicznemi, co już zapowiadał był nieraz w dawniejszych pismach swoich. Był on zdania, że gdyby się wyrażał hipotetycznie, nie groziłoby mu żadne niebezpieczeństwo. Uciekał się więc do tej samej metody, co Osjander przy wydawaniu dzieła Kopernika. W roku 1632 wyszło słynne jego dzieło z napisem na karcie tytułowej: „*Dialogo di Galileo Galilei sopra i due massimi sistemi del mondo, Ptolomaico e Copernicano*“ (Djalog Galileusza o dwuch największych układach świata, Ptolomeusza i Kopernika), „gdzie przytaczają się racje filozoficzne i przyrodnicze, zarówno przemawiające na rzecz jednego i drugiego, bez ostatecznego rozstrzygnięcia“ *(indeterminatamente)*. Osobami tej rozmowy są Salviati i Sagredo, dwaj przyjaciele Galileusza, oraz Simplicio, przedstawiciel filozofji Arystotelesa. Salviati jest rozważnym, krytycznym badaczem; przytacza on argumenty, ale bynajmniej nie wysnuwa wniosku określonego i usiłuje powściągać zapalonego Sagreda, któremu Galileusz wkłada w usta swoje najbardziej wolnomyślne poglądy, by je, w razie potrzeby, odwoływać ustami Salviatiego. Ale czytelnik nie może mieć wątpliwości, w jakim kierunku skłaniają się sympatje autora i w Rzymie nie dano się wywieść w pole.

Książka uległa zakazowi i Galileusza wezwano do Rzymu. Prawdopodobnie nie podlegał on faktycznie torturowaniu, lecz tylko zagrożono torturą; ale w d. 22 czerwca 1633 roku musiał wyprzysiąc się „fałszywej nauki, że słońce stanowi punkt środkowy świata i jest nieruchome, ziemia zaś nie znajduje się w środku świata, lecz przeciwnie, porusza się“ i pod przysięgą obiecać, „że w przyszłości nie będzie ani ustnie, ani na piśmie wypowiadał czegokolwiek, z czegoby ta nauka mogła być wysnuta, że wręcz przeciwnie doniesie Inkwizycji, gdyby poznał jakiegoś heretyka lub kogoś o herezję podejrzanego“. Nie ulega zgoła wątpliwości, że złożył taką przysięgę. Nie wyrzekł się jednak swoich przekonań. Zamiast spalenia ciała jego, skarano go bólem palącym, jaki sprawia przymusowe przemilczanie przekonań własnych. Chociaż Galileusz, dzięki swemu usposobieniu, nie odczuwał tego bólu tak silnie, jak odczułby taki Kepler, jednak ból był dość dotkliwy, ażeby mu życie zatruć goryczą. Do tego przyłączyły się tęsknota i ślepota. Pod ciągłym nadzorem mieszkał w okolicy Florencji, wciąż zajęty myślami naukowemi. Życie, uratowane krzywoprzysięstwem, pozyskało jeszcze wartość nadzwyczajną, gdyż wydał drugie swoje dzieło: „*Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze*“, drukowane, dla uniknięcia cenzury, w Lejdzie, w Holandji, 1638 r. Dzieło to, zawierające podstawy fizyki nowożytnej, musiało, jak trafnie ktoś powiedział, przedostać się do literatury. Galileusz umarł w r. 1642. Umysł jego był czynny aż do ostatniej chwili.

Zaznaczmy teraz ważniejsze punkty, stanowiące o znaczeniu Galileusza dla powszechnych dziejów myśli.

a) Metoda i zasady.

Galileusz wyraził zarzut przeciw logice formalnej, że jest wyborną, o ile chodzi o regulowanie i kontrolę poprawności sprawy myślowej, ale nie jest bynajmniej środkiem do odkrywania prawd nowych. Odkrycie takie— powiada — odbywa się w ten sposób, że z pewnych do-

świadczeń wysnuwa się przypuszczenie, później zaś usiłuje się wykazać w drodze dedukcyjnej, że założone przypuszczenie zgadza się z innemi doświadczeniami. Tak więc metody: analityczna *(metodo resolutivo)* i syntetyczna *(metodo compositivo)* wzajemnie się uzupełniają. Gdyby kto przez indukcję rozumiał zbadanie wszystkich możliwych przypadków, natenczas wnioskowanie indukcyjne byłoby albo niemożebne, albo zbyteczne; niemożebne, o ileby się nie mogło uwzględnić wszystkich przypadków, zbyteczne, o ileby się zdołało wszystkie przypadki poznać. Otóż chodzi o zbadanie przypadków najbardziej znamiennych; z tych dopiero wnioskuje się o innych. Trzeba jednak sformułować jakąś tezę domyślną, zanim się ją zdoła poprzeć właściwemi dowodami. Zaufanie do prawdziwości tezy znacznie przyczynia się do wynalezienia dowodów. Skądinąd zaś, wnioski wysnuwane z zasad ogólnych muszą się poszczególnie potwierdzać przez doświadczenie. Tak Galileusz, za pomocą eksperymentów nad równią pochyłą, dowiódł swego *a priori* wysnutego przypuszczenia, że drogi, przebiegane z równomiernie wzrastającą prędkością, mają się do siebie jak kwadraty czasów.

Skoro wszakże dedukcja i indukcja tak mają spółdziałać, rodzi się trudność, polegająca na tym, że we wnioskach dedukcyjnych stosunki bierzemy za prostsze, niż są w rzeczy samej. Twierdzenia matematyczne ściągają się tylko do figur idealnych. Nie jest to bynajmniej wadą rzeczywistych rzeczy, że ich kształt nigdy nie przystaje całkowicie do żadnej z figur gieometrycznie zbudowanych. Nieforemny kształt piewszego lepszego kamienia jest doskonałym jego kształtem. Przy stosowaniu jednak wnioskowań oderwanych do stosunków konkretnych trzeba uwzględniać różnorodne i zawiłe stosunki. Nasz rachunek, nie zaś kształt rzeczy bywa niedoskonały. W próżnej przestrzeni, jak przypuszczamy, wszystkie ciała będą spadały z jednakową szybkością. Że jednak nie możemy wytworzyć bezwzględnie próżnej przestrzeni, więc badamy, jak się rzecz ma w gęstszych

i rzadszych środowiskach; o ile zaś przekonywamy się, że prędkości tymbardziej zbliżają się do siebie, im rzadsze są środowiska, możemy twierdzenie uważać za dowiedzione. Że ciało rzucone po powierzchni poziomej będzie się w dalszym ciągu poruszało, o ile się usunie wszelkie przeszkody, tego dowodzi fakt, że ruch tym dłużej trwa, im bardziej uda się wyłączyć przeszkody.

Żeby znaleść w doświadczeniach punkty zaczepne dla wniosków dedukcyjnych i żeby móc przedstawić, w jakim to stopniu doświadczenia przybliżają się do idealnych przypuszczeń, na których się dedukcja opiera, Galileusz, tak samo jak Kepler, przywiązuje wielką wagę do stosunków ilościowych. Tylko dzięki pomiarom zjawisk osiągamy możność rozstrzygania, o ile te czynią zadość wymaganiom dedukcji. Dla tego też zasadą Galileusza było: mierzyć wszystko, co wymierne, i czynić wymiernym to, co się bezpośrednio nie daje mierzyć.

Główną metodę Galileusza znacznie później Jan Stuart Mill nazwał metodą zmian proporcjonalnych, a możnaby ją także nazwać metodą granic. Dzięki jej to można połączyć myślenie oderwane z postrzeganiem konkretnym. Przypadki konkretne przez przybliżenia idealizują się w kierunku prawideł oderwanych. Jak u Platona „idea“ była wzorem przedmiotów rzeczywistych, tak u Galileusza prawo jest idealnym wyrazem stosunków pomiędzy rzeczami.

Skoro, jak się okazuje, prawo daje się odkryć przez analizę materjału doświadczalnie danego, tedy wynika stąd samo przez się, że przyczyny, objaśniające zjawiska, muszą już być dane w doświadczeniu. Galileusz kieruje się tą samą zasadą, którą wyraził był Kepler, domagając się „przyczyn prawdziwych“ *(verae causae)*. Zupełnie słusznie zwraca uwagę Galileusz na to, że powoływanie się na wolę boską nic nie objaśnia, a to dla tego, że objaśnia wszystko jednostajnie łatwo. Dla Boga jest tak samo łatwą rzeczą nadać ruch wszechświatu dokoła ziemi, jak ziemię wprawić w ruch dokoła słońca. Z tego stanowiska

jedno jest tak samo proste, jak i drugie. Gdy wszakże rozważamy to, co się porusza, oczywiście oba te poglądy ze względu na prostotę bardzo się różnią pomiędzy sobą; pierwszy z nich wymaga znacznie większego zużycia siły. Wobec istoty nieskończonej znikają skończone różnice, ale trwają one w dalszym ciągu, o ile porównywamy ze sobą dwie rzeczy skończone. Nauka musi poprzestać na takim porównywaniu. Kiedy się powołujemy na cud, można tak samo dobrze przyjąć jedno, jak i drugie; brak tu wszelkiego probierza. Nadto, nie uwzględnia się tu, że wszystkie stworzone przez przyrodę i przez Boga dzieła są cudami, skoro się dają jednostajnie objaśniać w sposób naturalny.

Stosowanie metody Galileusza wyłącza nietylko teologiczne objaśnianie przyrody, lecz także animistyczne. Kto objaśnia zobopólne działanie na siebie rzeczy, naprzykład, przyciąganie magnesu „sympatją“, ten pięknie brzmiącym słówkiem załatwia się z mnóstwem zagadek. Tak również i ciężkość jest tylko nazwą. Nie wiemy, co kamień przyciąga do ziemi, jak nie wiemy zupełnie, co utrzymuje księżyc na drodze jego dokoła ziemi lub co podtrzymuje ruch kamienia, gdy ten oddzielił się od ciskającej go ręki. Dla tego też Galileusz zaprzecza wpływu księżyca na przypływ i odpływ morza. Obawa przed „ukrytemi własnościami“ w tym przypadku na błąd go naraża.

b) Nowy układ świata.

Jakkolwiek tam często zapewnia Galileusz w swoich djalogach, że nie chce ustalać żadnego poglądu, pomimo to właśnie jego stanowisko jest dostatecznie wyraźne, nawet gdybyśmy nie znali tego stanowiska z listów jego. Podziwia Kopernika, że ten, wbrew świadectwu zmysłów, potrafił przyjść do przeświadczenia o ruchu ziemi i utrzymać ten pogląd. Zresztą sam Galileusz w swoich odkryciach astronomicznych dostarcza szeregu dowodów, że

wszechświata nie można dzielić, za przykładem Arystotelesa, na świat niezmienny, niebieski, i zmienny, ziemski: plamy na słońcu i nowe gwiazdy dowodzą, że i na niebie zachodzą zmiany. Jakim nadto prawem, zapytuje Galileusz, wyższą wartość przyznaje się temu, co niezmienne, niż temu, co zmienne? „Co do mnie—mówi jego Sagredo—właśnie ziemię uważam za przednią i w najwyższym stopniu godną podziwu, ze względu na liczne i różnorodne zmiany i wytwory, których jest nieustanną widownią“. Na to odpiera Simplico, że zmiany zachodzące na ziemi mogą być pożyteczne dla człowieka, gdy tymczasem zmiany na niebie byłyby zupełnie bezcelowe. Podobne rozumowanie stosuje także do niezmierzonej przestrzeni, którą pozyskałby, według systemu Kopernika, wszechświat: na coby się przydała przestrzeń niezmierzona pomiędzy najdalszemi od słońca planetami, a sferą gwiazd stałych? Tę samą uwagę zrobił już w swoim czasie Tychon Brahe. W odpowiedzi na to, Salviati stosuje do przyczyn celowych to samo rozumowanie, jakie w innym miejscu Simplicio stosuje do przyczyn przyrodzonych: jakże można łudzić się zuchwale, że znamy cele Boga wszechmocnego! Przecież we własnym ciele naszym jest mnóstwo szczegółów, których znaczenia nie znamy; skądże mielibyśmy znać znaczenie czegoś tak od nas odległego? A jakże nie ma nastręczać trudności odkrycie, jaka jest rola pewnej rzeczy w całkowitym związku, do którego należy, skoro się nie można przekonać, jaki byłby skutek oddalenia tej rzeczy? Ktoby utrzymywał, że niezmierzone rozmiary wszechświata uniemożliwiłyby działanie Boga na wszystkich punktach jego, ten innemi słowy, zakreślałby granice wszechmocy boskiej. Słońce oświetla winne grono i dzięki jego promieniom owoc dojrzewa, jak gdyby nic innego nie miało do roboty; tak Bóg i przyroda mogą się również troszczyć o każdy szczegół, chociażby zawartość wszechświata sięgała w nieskończoność. Galileusz jest przedewszystkim skłonny do przyjęcia, wraz z Brunem, nieskończoności

przestrzeni; wątpi, czy można słusznie mówić o środkowym punkcie świata; jeżeli nie wyraża w tym przedmiocie określonego zdania, prawdopodobnie zależy to od tego, że pamięta o losie Bruna.

Słusznie wyrażano zdziwienie, że Galileusz w przedstawieniu układów świata nie wspomina o prawach Keplera, które miały się stać tak potężną podporą nowego układu w rękach Newtona, gdy je wysnuł z prawa ciążenia. Oczywiście, Galileusz musiał im przypisywać znaczenie wyłącznie matematyczne i nie zastanowił się nad tym, że mogłyby one być wyrazem fizycznego związku we wszechświecie.

c) Twierdzenia zasadnicze z teorji ruchu.

Na poparcie nowego obrazu świata, Galileusz, jak przed nim Kopernik, powołuje się na zasadę prostoty. Przyroda nie robi nic napróżno i dla tego zawsze obiera drogi najprostsze, usiłuje za pomocą nielicznych i prostych przyczyn osiągać wielość skutków różnorodnych. Ta sama zasada prostoty, którą w astronomji przeciwstawiał zawiłym systemom Ptolomeusza i Tychona, w fizyce doprowadziła go do sformułowania pierwszych praw zmienności zjawisk materjalnych. Zdało mu się najprostszym, że każda rzecz pozostaje w tym stanie, w jakim już zostaje, o ile żadna nie zachodzi zmiana. Już Kepler wygłosił twierdzenie, że ciało samo przez się nie może przejść ze stanu spoczynku w stan ruchu. Galileusz nadto odkrył, że nie może również samo przez się zmienić swego ruchu lub przejść ze stanu ruchu w stan spoczynku. Jest to właśnie prawo później nazwane, zgodnie z wyrażeniem Keplera, prawem inercji lub bezwładności. Ale Galileusz nie podaje prawa tego za powszechne. Nigdzie nie wypowiedział, że zachowuje się zarówno kierunek, jak i prędkość. W „Djalogach“ chodzi mu przedewszystkim o zachowanie prędkości; ma tu mianowicie na myśli ruch poziomy i przyjmuje, że ruch kołowy będzie

trwał tak samo, jak i ruch prostolinijny. W „*Discorsi*“ wyraźniej występuje to twierdzenie. Ruch, czytamy tu, może tylko w takim razie przyśpieszać się, gdy przychodzi siła dodatkowa *(impeto, momento)* i o tyle tylko zwalniać się może, o ile nastręcza się jakaś przeszkoda *(impedimento)*, a więc w obu przypadkach tylko pod wpływem przyczyn zewnętrznych. O ile niema przyczyn zewnętrznych *(dum externae causae tollantur)*, ruch będzie się odbywał w dalszym ciągu z prędkością raz osiągniętą (36). Sam Galileusz wyraźnie powiada, że jest to eksperyment myślowy; ale dowodzi słuszności tego twierdzenia za pomocą doświadczeń, które wykazują, że ruch tym dłużej będzie trwał bez zmiany, im bardziej się będzie usuwało wpływ przyczyn zewnętrznych. Tu mamy ilustrację wzajemnego działania i oddziaływania dedukcji i indukcji w metodzie granic, przyczym Galileusz sam daje przykład własnego twierdzenia, że droga dowodzenia odmienną jest od drogi odkrywania. Powołanie się na prostotę przyrody nie jest jeszsze dowodem, chociaż zasada prostoty może prowadzić do ważnych odkryć.

I w swoich badaniach nad spadaniem ciał, Galileusz posługuje się, jako punktem wyjścia, zasadą prostoty. „Do badania ruchu przyśpieszonego w sposób naturalny doprowadziło mię uważne przyglądanie się zwykłemu porządkowi zjawisk we wszelkich sprawach przyrody, stosującej pospolicie najprostsze i najłatwiejsze środki pomocnicze... Gdy więc spostrzegam, że kamień spadający ze znacznej wysokości, gdzie był w spoczynku, stopniowo otrzymuje nowe przyrosty prędkości, dla czegoż nie miałbym utrzymywać, że przyrosty te powstają w sposób jaknajprostszy? Prostszego zaś przyrostu nie znajdziemy nad ten, który byłby stałym według tego samego prawidła“. Ale i tu zasady powszechne służą tylko do odkrywania i formułowania twierdzeń, nie zaś do ich dowodzenia.

Rozpoczynając swoje badania nad ruchem, Galileusz pisze: „Przynoszę oto zupełnie nową naukę o bardzo sta-

rym przedmiocie“. Zwłaszcza podkreśla, że nikt dotąd nie badał zmian ilościowych ruchu przy swobodnym spadaniu lub przy rzucaniu ciał. Galileusz zdaje sobie sprawę z tego, że, odkrywając prawa tych zmian ruchu, tworzy nową naukę, „w której głębsze tajemnice mają przenikać wybrane umysły“.

Ugruntowanie tej nauki było krokiem nadzwyczajnej doniosłości. Późniejsze dzieje przyrodoznawstwa wykazały, że prawa ruchu stanowią klucz wszelkiej wiedzy naukowej o przyrodzie materjalnej. Przeczuwał to już sam Galileusz. W „Djalogach“ oświadcza, że nigdy nie mógł pojąć, jak może zachodzić przemiana ciał jednych w drugie. Kiedy pewne ciało posiada cechy, których jeszcze nigdy dotąd nie posiadało, nie uważa za rzecz nie niemożliwą, że się tak dzieje jedynie wskutek zmienionego porządku części, przyczym nic nie znika i nic nie powstaje. Tym sposobem jasno wyraził myśl, że rozumienie zmian jakościowych w przyrodzie wtedy tylko będzie możebne, gdy się te dadzą sprowadzić do zmian ilościowych, to znaczy w danym przypadku do ruchów w przestrzeni. Tym sposobem filozofja nowożytna znalazła się wobec wielkiego pytania, jak ma się zachować względem wielkiej zasady w ten sposób sformułowanej i składającej dowody swojej stosowalności w pokonywaniu kolejno różnych dziedzin przyrody.

d) Podmiotowość jakości zmysłowych.

Już u Kopernika i Bruna było widoczne, że nowy pogląd na świat wymagał reformy w samym zagadnieniu poznania, gdyż obraz świata, którego dostarcza bezpośrednie postrzeganie, trzeba zastąpić zupełnie innym, o ile myśl ma być konsekwentną. U Galileusza ujawniło się to jeszcze wyraźniej.

Uciekając się w wielu ważnych pytaniach do zasady prostoty, Galileusz wyraźnie rozróżnia z jednej strony łatwość i prostotę w działaniach przyrody, z drugiej—

zawiłe często i mozolne postępowanie, niezbędne dla przekonania się o prostocie przyrody. Czego zrozumienie trudno nam przychodzi, tego przyroda dokonywa bardzo łatwo. Występuje więc stanowcze przeciwieństwo pomiędzy bytem a poznaniem. Zdaniem Galileusza przeciwieństwo to znika do pewnego stopnia w najjaśniejszym poznaniu, jakie posiadamy, a mianowicie — w matematyce. Tu poznanie ludzkie nosi znamię tej konieczności, z jaką Bóg myśli te prawdy, które leżą u podstawy związku bytu. Co jednak my myślimy kolejno, mozolnie posuwając się od wniosku do wniosku, to Bóg poznaje w akcie prostej intuicji (*di un simplice intuito*—intuicyjnie, w przeciwieństwie do *con discorsi*—dyskursyjnie). Z tego względu i tu również pozostaje przeciwieństwo pomiędzy prostotą i różnorodnością. Tylko więc pod względem natężenia, ścisłości i konieczności poznanie ludzkie na szczycie swym zbiega się z boskim. Pod względem zakresu ustępuje mu nieskończenie, tak, iż nawet najbłahszych spraw, zachodzących w przyrodzie nie może nawskroś przejrzeć, chociażby najgłębsze badanie. Sokrates dobrze widział tę niedoskonałość wiedzy naszej, a jednak wielbiono go, jako najmędrszego z mędrców. Tak ze względu na swoją prostotę, jak i na nieskończoność swoją, byt stanowi przeciwieństwo do naszego poznania. Galileusz stoi na stanowisku *doctae ignorantiae*, jak Kuzańczyk i Bruno.

W niemniejszym stopniu uwydatniło się przeciwieństwo pomiędzy poznaniem a bytem, wobec przyjętego przez Galileusza, jak zresztą przez wszystkich zwolenników Kopernika, ostrego rozróżnienia pomiędzy ruchem bezwzględnym a względnym. Ruch daje się pojąć tylko w odniesieniu do czegoś nieruchomego. Z ruchem wspólnym wielu przedmiotom, o ile chodzi o ich wzajemny do siebie stosunek, rzecz ma się tak, jak gdyby tego ruchu nie było. Kiedy starożytny pogląd na świat spokojnie przypuszczał, że przestrzeń widzialna i bezwzględna są jednym i tym samym, teraz trzeba było utorować drogę poglądowi, że przestrzeń bezwzględna, jako zbiornik

wszystkich rzeczy materjalnych, zgoła nie jest przedmiotem postrzegania zmysłowego, gdyż będąca pozornie w spoczynku rama może być sama w ruchu względem jakiegoś punktu, leżącego poza nią, i tak dalej. Wogóle kopernikanizm, zwłaszcza w dowcipnych i bystrych roztrząsaniach Galileusza, nastręczył niemało okazji do stosowania teorjo-poznawczego prawa względności. Chociaż filozofja perypatetyków nie chciała nic słyszeć o jakichkolwiek zmianach na niebie, a jednak wschód i zachód słońca i gwiazd, zmianę dnia i nocy uważała za zmiany rzeczywiste.

Przedstawiciel Galileusza w „Djalogach“ Sagredo powiada na to: „To są zmiany tylko ze stanowiska ziemi. Pomyślcie, że ziemi niema: w takim razie niema ani wschodu, ani zachodu słońca, niema widnokręgu ani południka, niema dnia i nocy!“ Tym sposobem cały szereg zmian na niebie stracił swój charakter bezwzględny i dał się zrozumiale sprowadzić do stanowiska, zajmowanego przez spostrzegacza; nastręczyło to Galileuszowi sposobność w stosunku do zjawisk ziemskich do przedsięwzięcia redukcji różnych jakości przedmiotowych do podmiotowych. Widzieliśmy już, że zaprzeczał przemian ciał i gotów był zgodzić się tylko na zmiany w ułożeniu ich części; w tym poglądzie zawiera się już właściwie zasada podmiotowości cech zmysłowych. Ale Galileusz wypowiedział tę zasadę w jeszcze bardziej określonej postaci. W wybitnym ustępie polemicznego pisma treści astronomicznej „*Il Saggiatore*“ (Badacz doświadczalny, 1623) wyraził myśl, że jedynemi cechami, które koniecznie musimy przypisywać samym rzeczom, są: k s z t a ł t, w i e l k o ś ć i r u c h lub s p o c z y n e k. Cech tych, które z tego powodu nazywa pierwszemi i realnemi cechami *(primi e reali accidenti)*, nie możemy bodaj największym wysiłkiem wyobraźni oddzielić od rzeczy. Przeciwnie, jestto tylko przesąd podsycany przez zmysły, że smak, zapach, barwę, ciepło i t. d. uważamy za bezwzględne własności rzeczy. Są to tylko nazwy, które nadajemy rzeczom, gdy

te wywołują w nas pewne czucia. W rzeczy samej siedliskiem tych cech są nie rzeczy, lecz ciało czujące (*nel corpo sensitivo*). Znieśmy istotę czującą, a znikną wnet wszystkie te jakości (37). Łatwo dostrzec spółrzędność tego poglądu z rozumowaniem rozwiniętym w obronie nowego obrazu świata. Zasada ta pozyskała wielkie znaczenie w nowożytnej teorji poznania, skoro tylko ta zdołała wyzwolić się zupełnie z powijaków dogmatyzmu.

---

5. *Franciszek Bacon Werulamski.*

a) Poprzednicy.

Nowa nauka, powstała pod wpływem doświadczeń i wynalazków życia praktycznego, musiała w dalszym ciągu prowadzić do rozszerzenia logiki tradycyjnej. Ale nawet i wśród tych, którzy nie byli pod szczególnym wpływem prądu, powołującego do życia nową naukę, nawet w kołach humanistów, w ciągu XV i XVI wieków, ujawniała się, i to coraz natarczywiej, potrzeba nowej logiki. Stąd to wypłynął cały szereg prób reformatorskich, programów i zapowiedzi, z różnego rodzaju napomknieniami, co ma zastąpić logikę scholastyczną, która przydatna była tylko do snucia wniosków formalnych z jakichś założeń zgóry już podyktowanych przez powagę. Przecież w średnich wiekach przeważnie teologja i prawnictwo posługiwały się logiką i obie te dziedziny wychodziły z założeń ustanowionych przez powagę. Cały szereg prób zreformowania logiki we Franciszku Baconie Werulamskim osiąga swój punkt szczytowy. Mąż ten, często podawany za założyciela nauki doświadczalnej, nie zasługuje nawet na miano Mojżesza, któremu dano oglądać ziemię obiecaną. Niewątpliwie jednak jest w nim coś proroczego i często wypowiada w sposób genjalny myśli, rzucające światło na drogę i warunki zdobywania wiedzy, jak również zdaje sobie jasno sprawę z tego, że jest

przeciwnikiem scholastyki; ale ziemię obiecaną wcześniej już zdobyli Vinci, Kepler, Galileusz, o czym on nawet nie wie. Skromnie oświadcza, że bynajmniej nie jest wojownikiem, raczej jest heroldem (*buccinator*), zagrzewającym do walki. Ale twórcy nowoczesnej nauki doświadczalnej nie potrzebowali pobudki jego rogu, żeby się z zapałem rzucić do walki. To jednak nie pozbawia Bacona znaczenia w dziejach filozofji. Z niezwykłą wrażliwością wchłaniał w siebie te pomysły i nadzieje, nurtujące w wieku, który oglądał powstanie nowej nauki. Jeżeli nie przyczynił się do jej ugruntowania, to jednak ulegał wpływowi tej atmosfery, w której się nauka rozwijała i przepowiadał, że taka nowa nauka musi nieuniknienie oddziałać na życie ludzkie. Zdaje sobie sprawę z zasadniczego przewrotu w poglądach i sprawach, o wiele jaśniej zdaje sobie sprawę, niż którykolwiek z myślicieli tej przejściowej epoki. Dla tego też przetrwa jego wielkie imię, chociażby wypadło coś ująć z tego uwielbienia, jakim go darzyli ziomkowie, uwielbienia, na które nie zasługują ani dzieła jego, ani jego osoba. Zanim przystąpimy do bliższego rozważania tego myśliciela i dzieł jego, musimy zatrzymać się chwilę na jego poprzednikach w XVI wieku.

Piotr de la Ramée (Petrus Ramus) wyszedł z koła humanistów. W środku XVI wieku toczył walkę zawziętą z logiką arystotelików. Bądźcobądź był to tylko dalszy ciąg (38) tych usiłowań, które już w poprzednim stuleciu zmierzały do praktycznych zastosowań logiki, mianowicie — zastosowań w retoryce. Sam zresztą wyznaje, że nauczycielami jego byli Agricola i Sturm, niemieccy humaniści i pedagogowie. Cały jednak kierunek pozyskał w nim przedstawiciela najbardziej utalentowanego i najbardziej celującego pod względem formy; nadto walczył on z energją, która potężnie przyczyniła się do zachwiania samowładztwa scholastyki w uniwersytetach zachodnio-europejskich.

Ramus urodził się w roku 1515 w północno-wschodniej Francji; ojciec jego był węglarzem. Często przypo-

minali mu przeciwnicy, co odpowiadało ówczesnym obyczajom polemiki, że jest synem węglarza. Ale Ramus nie wstydził się swojego pochodzenia. I nie dla tego, że jego rodzina, jakkolwiek podupadła, należała do szlachty, lecz dla tego, że dzięki swojej namiętnej żądzy wiedzy dźwignął się na wysokie stanowisko naukowe. Zrazu był służącym u bogatego studenta w Paryżu. Po skończonej robocie dziennej studjował nocami. Z początku nęciła go logika scholastyczna, ale go nie zadowoliła; natomiast zapoznał się z djalogami Platona, które budziły w nim zapał i w daleko wyższym stopniu zadowalały go, jako opis żywej. rzeczywistej czynności umysłowej. W dyspucie swojej na stopień magistra w r. 1536 bronił radykalnej tezy, że wszystko. cokolwiek Arystoteles powiedział, jest nieprawdą. Rozgoryczenie arystotelików było znaczne, ale po wyczerpującej krytyce logiki starożytnej, wzrosło ono jeszcze bardziej. Uniwersytet domagał się zniszczenia dzieł Ramusa, jako wroga religji i spokoju publicznego, gdyż wpaja w młodzież niebezpieczne zamiłowanie nowości. Franciszek I edyktem zakazał ksiąg Ramusa. a nadto zabronił mu wystąpień zaczepnych przeciw Arystotelesowi i innym pisarzom starożytnym. Za Henryka II przywrócono Ramusowi swobodę nauczania, jakoż wykładał w Collège de France, gdzie ściągał do 2.000 słuchaczów. Był to ruch, jakiego nie zapamiętano od czasów Abelarda. W r. 1555 wydał Ramus swoją „Djalektykę“ w języku francuskim.

Myśl zasadnicza jego doktryny polega na tym, że nasamprzód trzeba zbadać, jak posługujemy się myślą w sposób naturalny, zanim się ma przepisywać jej prawidła. Powołuje się przytym na filozofów starożytnych, którzy nie posiadali wcale logiki sztucznej. I nietylko ci filozofowie, lecz mężowie stanu, mówcy, sędziowie, poeci i matematycy starożytności złożyli dowody w dziełach swoich mimowolnego posługiwania się władzą myślenia. Tu możnaby znaleść prawidła bezwiednie stosowane. Interes humanistyczny Ramusa zadowala to, że studjowanie

autorów starożytnych może być w ten sposób wyzyskane dla celów logiki. Podobnie, jak jego poprzednicy humaniści, zakłada dwie główne czynności logiczne. odnajdywanie *(inventio)* argumentów i stosowanie tych argumentów, któremi rozsądek (*judicium*) posługuje się w celu bliższego uzasadnienia i wyświetlenia tematu. Dla tego też rozsądek (władza sądzenia) w późniejszym języku szkolnym często nosi nazwę: *secunda pars Petri.* Ramus najwięcej zajmował się tą drugą częścią logiki i szczególnie rozwinął teorję wnioskowania; co jednak szczególnie tu uderza, że właściwie niezbyt odbiega od logiki Arystotelesa. Czysto formalny charakter reformy jego ujawnia się w tym, jak wielką wagę przywiązuje do alternatyw (dychotomji). Bez względu na własność materji, wykład na na każdym szczeblu dzieli się na dwie części, przyczym, zgodnie z logiką, pewne zakwestjonowane orzeczenie okazuje się albo właściwym, albo nie. Jestto właściwie nowa scholastyka.

Ale, obok tego Ramus odczuwał żywą potrzebę powrotu do przyrody; był on pożyteczny przez to, że uprościł wykład i że kładł nacisk na to, iż sztuka zawsze się opiera na przyrodzie. Przyrodę jednak znajdował w pismach starożytności, zamiast jej szukać w zawsze żywej myśli. Nie zagłębiał się w studja nad psychologją umysłu i nie był jeszcze w stanie w swoim opisie metody myślenia posługiwać się jako wzorem, trybem postępowania nauki nowożytnej.

Ramus przeszedł na protestantyzm i został zamordowany w noc św. Bartłomieja, w 1572 r. Nie jest rzeczą wykluczoną, że nienawiść któregoś fanatycznego scholastyka wskazała drogę jego mordercom. Zwłoki jego znieważyli studenci katoliccy.

Jego reforma nauczania w dziedzinie kunsztów wyzwolonych utorowała sobie drogę także zagranicą. Ramizm kwitł w Niemczech, Szkocji i Szwajcarji. W uniwersytecie w Cambridge ramizm zwalczał gorliwy scholastyk i mistyk Everard Digby, jak się zdaje — nau-

czyciel Bacona; ale jednocześnie znalazł on również w Anglji gorliwego obrońcę w osobie Wilhelma Temple'a (starszego), który prowadził go do zwycięstwa i za pomocą pism swoich polemicznych, wymierzonych przeciw scholastyce, założył podstawę dla wolniejszego w filozofji kierunku, odtąd stale już znamiennego dla uniwersytetu w Cambridge, w przeciwstawieniu dla zachowawczego Oxfordu. Zacięty spór pomiędzy Digbym a Templem o metodzie budził w wysokim stopniu uwagę i z pewnością odegrał bezpośrednią rolę w sprawie rozwoju Bacona (39).

Kiedy ramizm zwycięsko rozpowszechniał się w Europie północnej i zachodniej, jednocześnie budziła się w wielu umysłach głęboka potrzeba wiedzy realnej, pragnienie gruntownej znajomości przyrody rzeczywistej. Dowodem tego są pisma Telesia i Campanelli, poniekąd także Bruna. Niepospolity przykład głębokiej i przenikliwej krytyki wiedzy tradycyjnej, jasnego zdawania sobie sprawy, czego to potrzeba, żeby coś należycie wiedzieć, ale jednocześnie i niemocy pozytywnego urzeczywistnienia tego ideału, przedstawia Franciszek Sanchez, autor „Traktatu o szlachetnej i wysokiej nauce niewiedzy“ (*Quod nihil scitur*), wydanego w 1581 r. Sanchez był synem lekarza hiszpańskiego, osiadłego w Bordeaux, sam zaś był profesorem medycyny nasamprzód w Montpellier, a później w Tuluzie. Jakkolwiek mogłoby się zdawać, że nagłówek głównego dzieła jego zdradza w Sanchezu sceptyka, ale niewątpliwie rozważanie go wyłącznie z tej strony byłoby aktem krzywdzącej niesprawiedliwości. Właściwe mu jest żywe poczucie ułomności natury ludzkiej, a zwłaszcza niedoskonałości wiedzy ludzkiej. Ale zwątpienie nie jest celem jego, owszem jest środkiem. Jego dzieło sceptyczne stanowi tylko wstęp do szeregu prac specjalnych i doświadczalnych. Miał on także zamiar opracowania osobnego traktatu o metodzie. Spostrzeganie i eksperyment w związku z władzą sądzenia wynosi jako najlepszą drogę do poznania. Hasło jego

brzmi: „Idź do samych rzeczy!“ Nie żywi wszakże wielkiej nadziei na dalekie w tym kierunku postępy, tej nadziei, która ożywia spółczesnego mu Bacona. Widzi owszem, ile to zagadek tkwi w najdrobniejszej rzeczy, i to zarazem, że wszystkie rzeczy świata zostają w ścisłym ze sobą związku, że świat rozciąga się do nieskończoności: wobec tego zupełne poznanie rzeczy przedstawia mu się jako ideał nieosięgalny. Doświadczenia, których sam dokonał w kierunku przyrodniczo-filozoficznym, a które przypominają Telesia i Bacona, nie przyniosły mu tego zadowolenia, którego doznawali tamci dwaj badacze wobec podobnych prób własnych.

W jednym tylko jedynym szczególe Sanchez sięga głębiej, niż Bacon i Ramus. Cofa się mianowicie do samego źródła wszelkiej wiedzy w duchu ludzkim. Żadna wiedza o przedmiotach zewnętrznych, powiada, nie może być pewniejszą od tej, którą posiadam o własnych stanach swoich i własnych postępkach; jest ona tak bezpośrednią, jak tamta nigdy być nie może. Jestem bardziej tego pewny, że doznaję myśli popędu, chcenia, niżbym mógł być pewny, że widzę poza sobą pewien przedmiot lub pewną osobę. Przeciwnie, wewnętrzne doświadczenie ustępuje pod względem wyrazistości i ścisłości doświadczeniu zewnętrznemu. Ze względu na te rozmyślania, Sanchez może uchodzić za poprzednika Campanelli i Descartesa. Ale tak samo, jak Campanella, nie potrafił on myśli tych uczynić płodnemi. Było to przeznaczone Descartesowi.

Zarówno wykazanie braków poznania, jak i prawdziwej metody u Bacona jest o wiele pełniejsze, niż u któregokolwiek zpośród humanistów lub empiryków, którzy przed nim próbowali zreformować logikę. Słusznie usiłowano to objaśnić nietylko odrębną indywidualnością Bacona, ale zarazem jego stanowiskiem śród życia angielskiego, bijącego bujnym tętnem. Poprzednikami jego, jak to słusznie powiedziano, byli nietylko filozofowie

i uczeni, lecz także praktyczni badacze przyrody, inżynierowie, żeglarze i awanturnicy.

b) Życie i charakterystyka Bacona.

Długo staczano spory o charakter Bacona. Kolejno pozbawiano go i przywracano mu cześć nawet jako człowiekowi, nietylko jako myślicielowi. W oczach uważnego czytelnika jego *Essays* (Szkiców) i wydanego niedawno dziennika spór ten upada. Tak był tu szczerym, że nie można się co do niego pomylić, zwłaszcza, gdy zestawimy z temi bezpośredniemi lub pośredniemi wyznaniami osobistemi rysy charakteru, uwydatniające się w jego pismach filozoficznych.

Franciszek Bacon urodził się w 1561 roku. Był synem Mikołaja Bacona, wielkiego kanclerza pieczęci królowej Elżbiety i siostrzeńcem prezesa ministrów Burleigha. Po odbyciu studjów w Cambridge'u, gdzie prawdopodobnie Digby był jego profesorem scholastyki, towarzyszył poselstwu do Paryża. Otwarte przed nim świetne widoki zniknęły wraz z przedwczesną śmiercią ojca. Jako najmłodszy syn musiał teraz sam sobie torować drogę w życiu; potężny wuj nie chciał nic dlań uczynić. Ożywiał go silny popęd do władzy, bogactwa i zaszczytów, ale nie była to jedyna pobudka jego dążeń. W jednym z pierwszych artykułów swoich powiada: „Czyż przyjemność uczuć nie jest większa od przyjemności zmysłów i czyliż przyjemność myślenia nie jest większą od przyjemności uczuć? Czy nie jest rozkosz myślenia jedyną, która nie przesyca i czyliż nie poznanie zwalnia ducha od wszelkiego niepokoju?“ Nietylko żądza poznania i popęd do władzy, bogactwa i zaszczytów szły w nim ręka w rękę; ba, potrafił on usprawiedliwić tę ostatnią pobudkę, podporządkowując ją pierwszej: do władzy i bogactwa dążył poto tylko, żeby pozyskać środki do wykonania wielkich planów naukowych, o których marzył, a które polegały ni mniej ni więcej, tylko na całkowitym

odnowieniu nauki. I tu właśnie odsłania się trzeci, szczególnie ujawniony w jego pismach rys charakteru, mianowicie jego wysoce krewki temperament i nie mniejsze samopoczucie. Widział wielkie dzieło przed sobą, wymagające wielkich środków. Tym usprawiedliwia przed samym sobą te wybiegi moralne, do których się uciekał, a nawet w tym olśniewającym blasku, w jakim oglądał swoje dążenia, zniknęła z oczu jego nikczemność. Dla zapewnienia planom swoim skuteczności potrzebował wolnego czasu i środków dla gromadzenia spostrzeżeń i dokonywania eksperymentów. Jakoż chwycił się karjery politycznej. Tak samo u niego, jak u Machiavellego, środek wziął górę nad celem, mającym środek uświęcać. Gdyby Bacon, zamiast zakreślenia planu swojego na tak szeroką pod względem celu i środków skalę, uważnie zbadał był dzieła takich wybitnych a sobie spółczesnych uczonych, jak Tychon Brahe, Gilbert, Kepler i Galileusz, toby znalazł dość materjału do rozmyślań i wystarczającą podstawę dla opracowania programu na przyszłość. Jego zmysł do przedsięwzięć na olbrzymią skalę zaprowadził go na manowce i uwikłał pod wpływem żądzy władzy, w stosunki, które znieprawiły charakter jego i wtrąciły go w nieszczęście. Zbywało mu na żywym zmyśle moralnym, któryby mógł stanowić przeciwwagę regulującą wobec innych pobudek. W „Szkicach“ swoich powiada: „Najlepszy charakter polega na tym, żeby posiadać opinję otwartego człowieka, ale przytym potrafić skrycie brać się do rzeczy i w razie czego móc udawać“. W innym zaś miejscu: „Niemasz szczęśliwszych przymiotów nad dwa następujące: „trochę być głupcem i nie nazbyt uczciwym człowiekiem“. Próżność pociągała Bacona ku życiu światowemu i politycznemu i tu znalazł materjał do spostrzeżeń i znawstwa ludzi, który spożytkował w pismach swoich, szczególnie w „Szkicach“ i w siódmej i ósmej księgach dzieła “*De dignitate et augmentis scientiarum*“ (O wartości i postępach nauk). Pochwala Machiavellego za to, że tak otwarcie i rzetelnie

opisuje, co ludzie zwykli robić, nie zaś coby robić powinni. Ta znajomość natury ludzkiej jest niezbędna, żeby prostocie gołębiej nie zbywało na wężowej roztropności. Ale i tu znów środek stał się u niego celem. Żeby bowiem dać sobie radę na świecie, trzeba w zachowaniu się swoim kierować się zachowaniem się ludzi, jakoż ostrzega Bacon, żeby śród zmiennych stosunków nie pozostawać wciąż tym samym; chodzi o to, żeby usposobienie przystosowywało się do okoliczności i potrzeb chwili (*ut animus reddatur occasionibus et opportunitatibus obsequens, neque ullo modo erga res durus aut obnixus*). Nadto wymaga, żeby się zawsze miało na oku kilka celów tak, iżby w razie, gdy główny cel zawiedzie, można było osiągnąć poboczny. Rada bardzo niebezpieczna, zwłaszcza dla jego charakteru.

Z początku Bacon próbował torować sobie drogę za pomocą pochlebstwa. Próba chybiła. W parlamencie wystąpił przeciw pewnemu projektowi rządowemu i ściągnął przez to na siebie stanowczą niełaskę królowej. Dzięki przyjaźni z Essexem, jeżeli to można nazwać przyjaźnią, przez pewien czas ratował się z ciężkich kłopotów pieniężnych. Ale, kiedy Essexowi zagroził upadek, Bacon usunął się od niego. Nie dość na tym, podczas sprawy swego byłego przyjaciela, Bacon ofiarował nawet królowej swoje usługi, które zostały przyjęte. Kiedy zaś Essex chwycił się rozpaczliwej próby rokoszu, Bacon wystąpił przeciwko niemu jako świadek, po straceniu zaś Essexa napisał artykuł, usprawiedliwiający postępowanie rządu. Gorliwość, nie dająca się objaśnić dbałością o to, żeby się stało sprawiedliwości zadość, która wszakże staje się zrozumiałą, gdy się przeczyta następujące wyznanie w jednym ze „Szkiców“ (*Of followers and friends*—O stronnikach i przyjaciołach), drukowanym w r. 1597, a więc w kilka lat po zgonie Essexa: „Mało jest przyjaźni na świecie, a już jaknajmniej pomiędzy równemi sobie. O ile przyjaźń daje się spotykać, wiąże ona zwierzchników i podwładnych, gdzie los jednej osoby obejmuje w sobie

los drugiej". Takiego rodzaju „przyjaźń" żywił Bacon dla Essexa i dbał w swoim czasie o to, żeby los „przyjaciela" nie pochłonął w sposób niezbyt przyjemny także i jego własnego losu. Mniejsza o to, czy to jest pospolity sposób postępowania ludzi. Wzmiankowany wyżej Wilhelm Temple, sekretarz Essexa, w każdym razie zachował się inaczej, ale też musiał iść na wygnanie.

Za panowania królowej Elżbiety nie wiodło się Baconowi, pomimo wszelkich jego starań zastosowania się do okoliczności. Lepiej już działo się za Jakóba I, zwłaszcza, że Bacon potrafił przypochlebić się różnym faworytom królewskim. Ciemne strony jego charakteru sprowadziły tu nieszczęśliwe i daleko sięgające następstwa dziejowe. Sam on utrzymywał, że król powinien przychylić się do słusznych żądań izby niższej, ale przytym skorzystać ze swojej władzy zwierzchniczej dla przeprowadzenia kodyfikacji praw i kolonizacji Irlandji, że, stając na czele Ligi protestanckiej, powinien energicznie wystąpić wobec zagranicy. Tym sposobem uwaga narodu byłaby odwrócona od kwestji konstytucyjnych. Ale niepodobna było przeprowadzić tej polityki z królem chwiejnym i słabym, upojonym czczym poczuciem swojej potęgi. Herbert z Cherbury, wyznający podobny pogląd na politykę zewnętrzną, nieco później stracił posadę posła we Francji. Bacon zastosował się do zachcianek króla, czy zupełnie bezwiednie, jak to utrzymuje jego biograf Edwin Abbot, wielkie to pytanie. A jednak silne wystąpienie z jego strony miałoby doniosłe znaczenie. Dla Bacona ta układność przyniosła pomyślne skutki. Ostatecznie był wyniesiony do godności lorda-kanclerza, barona Weluramu i wicehrabiego Saint-Albanu. Żeby osiągnąć cel tak wysoki, musiał nietylko zmienić swoje zapatrywania polityczne, lecz działać zgodnie z interesami faworytów królewskich. Ta właśnie okoliczność spowodowała jego nagły upadek (1621 r.). Bacon uznał za prawne i pożyteczne niektóre monopole, wygodne dla krewnych Buckinghama. Kiedy się oburzył na to parlament, król

zepchnął winę na swoich doradców. Zwrócono się przeciw Baconowi i oskarżono go o przedajność. Odrazu przyznał się do winy; izba wyższa pozbawiła go godności, skazała na wielką karę pieniężną i na więzienie, którego termin pozostawiono do uznania króla. Ponieważ, niezależnie od własnej winy, Bacon padł ofiarą postępowania króla i jego faworytów, więc został ułaskawiony. Kilka dni tylko przesiedział w więzieniu, a kary pieniężnej nie zapłacił nigdy. Ostatnie lata swoje przeżył w zaciszu, zajęty pracami naukowemi. Ten spokój mógł był wcześniej osiągnąć i za tańszą cenę. W każdym razie osiągnął i to, co podał w „Szkicach“ swoich jako rzecz najpożądańszą: umrzeć śród poważnej pracy, nie czuje się bowiem ran odniesionych, kiedy się pada w gorącej utarczce. Umarł w 1626 roku.

Przyjaciele i służba kochali go i podziwiali. Obok żywego zainteresowania jego dla studjów naukowych i głębokiej jego wiary, że kultura ludzka rozwinie się tak bogato i wspaniale, jak dotąd nie przypuszczano nawet, szczegół ten należy do rysów, rzucających światło pojednawcze na jego charakter, pomimo wszelkich stron ujemnych, jakie możnaby mu zarzucić.

Rozwijając działalność sędziego, męża stanu i dworaka, nie zaniedbywał studjów naukowych. Projekty dzieł głównych powstały w nim dość wcześnie. Pismo z roku 1607 „*Cogitata et visa*“ (Co się przemyślało i widziało) jest pierwszym zarysem najznakomitszego dzieła Bacona „*Novum Organon*“ (Nowa logika), wydanego w roku 1620, po dwunastu pracowitych przeróbkach. Bada ono przyczyny niedoskonałości nauk, wyłuszcza przeszkody poznawania prawdziwego, których należy szukać we właściwościach ducha ludzkiego, oraz w stosunkach, śród których się duch ten rozwija, poczym przechodzi do opisu metody indukcyjnej. Dzieło jest niedokończone i zakrojone na taką miarę, na jaką nie pozwalały środki rozporządzalne za czasów Bacona. Dopiero po dwuch przeszło wiekach John Stuart Mill w swoim „Systemie logiki“ ukończył

pracę, na którą zuchwale porwał się Bacon ze swoim niedostatecznym materjałem. Pismo z roku 1605 „*Advancement of learning*“ (Postępy oświaty) jest pierwszym zarysem dzieła „*De dignitate et augmentis scientiarum*“, wydanego w 1623 r. Jestto encyklopedyczny przegląd nauk, zawierający liczne trafne uwagi, zwłaszcza w przedmiocie braków, któreby jeszcze były do wypełnienia. Pozostałe dzieła Bacona są przeważnie zbiorami materjałów, nie mających obecnie żadnego niemal znaczenia.

Jako pisarz, Bacon celuje doborem silnych, trafnych wyrażeń i nadzwyczaj szczęśliwym obrazowaniem. Trudno jednak zrozumieć, jak można go było porównywać z Shakespearem (40). Jego wyobraźnia jest abstrakcyjno-poglądowa i symbolizująca, ale zbywa jej na ognistej energji Shakespeara, jego piętnie indywidualnym i głęb szczerego nastroju.

c) Przeszkody, metody i warunki poznania.

Naukę, powiada Bacon, dopiero od niedawna zaczęto uprawiać, a głównie da się to powiedzieć o przyrodoznawstwie, matce wszystkich nauk. Grecy najbardziej zajmowali się filozofją moralności, Rzymianie prawoznawstwem, po powstaniu zaś chrześcijaństwa najlepsze umysły rzuciły się do teologji. Tylko w chwilach wolnych od poważnych zajęć oddawano się przyrodoznawstwu, uchodzącemu za gałąź wiedzy służebną, ale nie było ono zadaniem głównym, nie miano na oku tego celu, dzięki któremu jedynie może się ono stać płodnym, nie chodziło o to, żeby przez nie życie ludzkie wzbogacić i udoskonalić. Nadto posługiwano się fałszywemi metodami. Panowało przekonanie, że duch ludzki jest zbyt na to podniosły, żeby się miał zajmować doświadczeniami, przyczym przypisywano mu zdolność wysnuwania prawdy z głębi samego siebie. Poprzestawano na tym, co przekazała tradycja. Żywiono cześć przesadną dla przeszłości i jej wielkich myślicieli, zwanych staremi, gdy tymcza-

sem właśnie my jesteśmy starzy, skoro możemy ogarniać wstecz o wiele większe, niż tamci, doświadczenie. Dodajmy do tego fałszywą gorliwość religijną, która nie dostrzegała, że przyrodoznawstwo zapoznaje nas z mocą boską tak samo, jak religja z wolą boską. Jak wiara ma nam wrócić niewinność, utraconą wskutek grzechu pierworodnego, tak nauka powinna nam wrócić wtedyż utraconą moc nad przyrodą. Najwięcej szkody wyrządziły małoduszność i zwątpienie o własnej sile. Zbywało na nadziei i odwadze stawiania sobie zadań wielkich.

Teraz mamy prawo uzbroić się w otuchę, dla tego właśnie, że własne nasze błędy winne są niedoskonałości, na którą cierpimy. Dobra metoda da się znaleść. Nie będzie ona, jak pająk, wysnuwała wszystkiego z samej siebie, ani, jak mrówka, poprzestawała na gromadzeniu materjału, lecz będzie, jak pszczoła, wchłaniała w siebie materjał i przerabiała. Byleby tylko materjał był nagromadzony i bylebyśmy byli w stanie unikać przesądów i uprzedzeń, a niebawem znajdziemy trafne objaśnienie przyrody. Najważniejszym tedy krokiem, na który trzeba się zdobyć, jest nagromadzenie możliwie obfitego i wszechstronnego materjału faktów. Wtedy duch ludzki będzie już je z własnego popędu opracowywał i objaśniał. Bacon prawdopodobnie zawdzięcza wpływowi Ramusa twierdzenie swoje, że mimowolna czynność duchowa rozpoczyna się, skoro tylko istnieje materjał do rozporządzenia. Zresztą z uznaniem wzmiankuje Ramusa, chociaż robi mu zarzut, że metoda jego zbyt już jest prosta. Różnica pomiędzy niemi polega na tym, że Bacon rozumiał, jak dalece jest niezbędny obfity materjał doświadczalny, żeby władza wynalazcza i władza sądzenia mogły działać płodnie. Najważniejszy błąd, jakiego się można dopuścić, według Bacona, polega na zbyt pośpiesznym postępowaniu naprzód, na zbyt skwapliwym uogólnianiu twierdzeń zasadniczych, zamiast powolnego wznoszenia się do nich po wielu szczeblach pośrednich. Duchowi ludzkiemu trzeba ołowiu, nie skrzydeł.

Celem jest wzbogacenie życia ludzkiego zapomocą doświadczeń, których można dokonywać, o ile się zna przyrodę. Wiedza — to potęga, możemy bowiem wytwarzać rzeczy, o ile znamy ich przyczyny. Za pomocą wynalazków i zręczności mechanicznej ludzie stopniowo dźwignęli się z barbarzyństwa i zdobyli sobie życie ucywilizowane. Tylko tą drogą daje się zaradzić nędzy i nieszczęściom, które wciąż jeszcze dają się ludziom we znaki. Chodzi o to, żeby zdobyć większą władzę nad przyrodą; da się to jednak osiągnąć tylko pod warunkiem, że się będzie względem niej posłusznym. Byłoby jednak niesprawiedliwością, gdyby się Baconowi przypisywało pogląd, że naukę należy uprawiać jedynie ze względu na pożytek praktyczny. Stawia on wyżej od zewnętrznego zysku, który mogłaby zapewnić wiedza, rozważanie rzeczy, *contemplationem rerum* wyżej, niż *inventionem fructus*. Światło sprawia nam przyjemność, gdy pozwala nam czytać i oglądać się wzajemnie; ale właśnie widok samego światła jest wspanialszy, niż wielorakie płynące zeń korzyści.

Wtedy tylko można mieć nadzieję na osiągnięcie wielkiego celu, kiedy się weźmie do roboty bez przesądów. Jak do królestwa niebieskiego, tak samo i do królestwa ludzkiego opartego na nauce w takim tylko razie dostać się można, gdy będziemy jako dzieci. Trzeba odrzucić przesądy i uprzedzenia. Idzie przecież o objaśnianie przyrody, nie zaś o wyprzedzanie przyrody, o *interpretatio*, nie zaś o *antecipatio*. Wobec tego, Bacon usiłuje podać ogólną teorję uprzedzeń czy antycypatji nieprawowitych. Jestto jego słynna teorja złudzeń ducha (*idola mentis* = bożyszcza, bałwany ducha), które należy wypleić, żeby umysł stał się czystą tablicą (*tabula abrasa*), na której rzeczy mogłyby wypisywać swoją prawdziwą naturę. Rozróżnia on cztery rodzaje takich złudzeń.

Niektóre złudzenia tkwią już zasadniczo w samej naturze ludzkiej i przeto wspólne są całemu rodzajowi (*idola tribus*=bożyszcza plemienia lub rodzaju). Do kate-

gorji tych złudzeń rodzaju ludzkiego należą te, które powstają stąd, że rzeczy pojmujemy w ich stosunku i przez podobieństwo do samych siebie (*ex analogia hominis*), nie zaś w stosunku i przez podobieństwo do wszechświata (*ex analogia universi*). Otóż nasz sposób pojmowania, właściwy nam sposób postrzegania i myślenia nie może być miarą rzeczy. Mianowicie skłonni jesteśmy do przypuszczania większego porządku i prawidłowości w rzeczach, niż w rzeczy samej daje się stwierdzić. Jednostajność (*aequalitas*) własnego ducha naszego przenosimy także zgóry i na rzeczy. Bywamy zaś skłonni do pomijania tego, co się sprzeciwia naszym raz powziętym mniemaniom. Łatwo omijamy przypadki negatywne, wysnuwając wnioski z doświadczenia. Przypisujemy większe znaczenie temu, co działa na nas nagle i bezpośrednio i gotowi jesteśmy dalszym od siebie rzeczom przypisywać takie same własności. Skądinąd przenosimy na przyrodę także własny niepokój i ustawiczne dążenie ducha własnego, tak, iż nie zakreślamy granic rozciągłości przyrody lub szeregu przyczyn. Zadawalamy się tym, że objaśnienie upatrujemy w celu jakimś i przyjmujemy przyczyny celowe (*causae finales*), co jest objaśnieniem, oczywiście, zapożyczonym z własnej natury naszej, nie zaś z natury wszechświata. Wreszcie osiągane przez nas wyniki bardzo często bywają uwarunkowane przez nasze uczucia i popędy, podyktowane bywają przez nadzieje lub obawy nasze i często wpływ ten uczucia na poznanie całkiem wymyka się baczności naszej.

Druga kategorja złudzeń wynika z osobniczej natury jednostki. Nazywa je Bacon, zapożyczając nazwę z pewnego obrazu u Platona, złudzeniami jaskini (*idola specus*), gdyż indywidualność każdej jednostki ludzkiej jest niejako jaskinią, z której ta patrzy na świat i w której światło odbite od przyrody załamuje się w sposób swoiście właściwy jednostce. Te złudzenia osobiste zależne bywają od wrodzonych zdolności, wychowania, otoczenia i tego, co jednostka czytuje. Są tacy, którym szczególnie właściwą jest skłonność do upatrywania

różnic pomiędzy rzeczami, gdy tymczasem inni raczej są skłonni do wynajdywania podobieństw; jedni szczególnie podobają sobie w tym, co stare. znów inni poszukują raczej nowości; jedni szukają pierwiastków rzeczy, inni poprzestają na zawiłych zjawiskach, tak, jak te bezpośrednio bywają dane.

Za najgorsze zpośród wszystkich złudzeń uważa Bacon te, które zależą od wpływu wyrazów na myśl. Nazywa je *idola fori*, a więc bożyszczami czy złudzeniami rynku. Wyrazy tworzą się zgodnie z wymaganiami życia praktycznego i poglądów gminnych (*ex captu vulgi*), linje zaś graniczne pomiędzy rzeczami, ustanawiane przez wyrazy, częstokroć nieprzydatne bywają dla bardziej ścisłej przeróbki myślowej. Z jednej strony tworzą się wyrazy dla rzeczy zgoła nie istniejących, z drugiej znów strony brakuje wyrazów na oznaczenie rzeczy faktycznie danych w doświadczeniu. Stąd powstają liczne spory o wyrazy.

Trzy powyższe kategorje złudzeń wypływają z samej natury człowieka, gdy tymczasem czwarta i ostatnia kategorja, „złudzenia widowni“ (*idola theatri*) powstają pod wpływem tradycyjnie przekazywanych doktryn. Doktryny te mogą być bardzo gienjalne i dowcipnie pomyślane, niemniej przeto chybiają celu. Kto idzie właściwą drogą, nawet z mniejszym uzdolnieniem, przyjdzie do celu rychlej i pewniej, niż najlepszy piechur, który raz opuścił drogę właściwą; owszem, wobec sprawności swojej, dobry piechur będzie raczej coraz bardziej oddalał się od celu. Metoda empiryczna, zalecana przez Bacona w przeciwstawieniu do świetnych spekulacji czasów dawniejszych, nie nastręcza, według niego, szerszego pola zastosowań dla dowcipu i zdolności umysłowych. Metoda prawdziwa wyrównywa różnice pomiędzy umysłami. Kiedy chodzi o wykreślenie koła od ręki, mniejszy lub większy talent może mieć swoje znaczenie; ale wobec użycia cyrkla znikają wszelkie różnice pomiędzy talentami. Tę czwartą kategorję złudzeń trudno wyodrębnić od drugiej, gdyż według Bacona czytane książki, tradycja i po-

wagi są czynnikami wpływającemi na powstanie odrębnej indywidualności.

Teorja złudzeń Bacona jest jakby próbą filozofji krytycznej, próbą rozróżnienia tego, co zależy od podmiotu poznającego, od tego, co należy do wszechświata. Spotykaliśmy już tego rodzaju próby u Montaigne'a, Kuzańczyka, Bruna i Galileusza. Ale, niestety, obce jest Baconowi to wspaniałe stanowisko, które szczególnie uwydatnia się u Galileusza, dzięki teorji kopernikańskiej, tak dobitnie podkreślającej zasadę względności. Bacon skłonny jest do uważania wszelkich mimowolnie właściwych nam sposobów zapatrywania się za zupełnie ułudne. Tak, naprzykład, jestto według niego złudzenie zmysłów, że te przedstawiają nam rzeczy inaczej, niż je nauka objaśnia. Nadto, nie zbadał on dokładniej, jak to można umysł odczyścić tak, iżby ten stał się jak czysta, niezapisana tablica. Tkwiących w pierwotnej indywidualności naszej i we wspólnej wszystkim ludziom naturze warunków i form znieść nie możemy, chociażbyśmy je zdołali odkryć. Pod tym względem zachodzi u Bacona sprzeczność oczywista. Gdyż, jak już widzieliśmy, przekonany jest, że, skoro tylko materjał jest dany, umysł przerabia go mimowolnie i odpowiednio do własnej swojej natury wewnętrznej (*vi propria atque genuina*). Czy jednak w takim razie nie dodaje się tu czegoś do materjału i jakim prawem się dodaje? Jakie mamy rękojmie, że własna wewnętrzna siła umysłu może sprawić, iż będziemy oglądali rzeczy nie w ich stosunku do nas samych, lecz w ich stosunku do wszechświata? Jak mamy się przekonać, że w rzeczy samej zapatrujemy się na rzeczy *ex analogia universi?* Jestto właśnie punkt zaczepny dla późniejszej teorji poznania. Bacon przez swoją teorję złudzeń jest jej poprzednikiem. A nadewszystko uderza tu myśl, że przypuszczenie, które tak spokojnie zakładali sobie Kopernik, Bruno i Galileusz, jakoby przyroda zawsze chadza najprostszemi drogami, mogłoby być pochodzenia wręcz ludzkiego i pod-

miotowego, wobec czego należałoby zbadać, jak dalece to założenie jest uprawnione.

Metoda, której się należy przytrzymywać przy opracowywaniu materjału jest indukcją. Oczywiście, metodę tę stosowano już dawno, ale Bacon odkrył w jej pospolitym zastosowaniu pewien istotny błąd, który zalicza do złudzeń rodzaju, a mianowicie ten, że się zadowala temi przypadkami, w których pewne określone zjawisko wystąpiło, i uważa się te przypadki za wystarczające dla uzasadnienia poglądu na samą naturę zjawisk. Ten rodzaj indukcji Bacon nazywa indukcją przez proste wyliczenie *(inductio per enumerationem simplicem)*. Domaga się on jej uzupełnienia badaniem „instancji negatywnych“ czyli takich przypadków, kiedy rzeczone zjawisko nie występuje, chociaż okoliczności podobne są do tych, śród których już występowało. A nadto domaga się skali, któraby wskazywała, w jakich to warunkach zjawisko słabnie lub potęguje się. Postępując tak, możemy to osiągnąć, że będziemy w stanie wytworzyć sobie tymczasowy pogląd na naturę, czy, jak wyraża się, na „formę“ zjawiska. Przez „formę“ zaś rozumie Bacon ten skład okoliczności, który stale bywa obecny, ilekroć zjawisko bywa obecne, którego stale brakuje, gdy zjawiska niema, który w tym samym stopniu, co i zjawisko, potęguje się lub słabnie. Po wydzieleniu okoliczności nie czyniących zadość temu wymaganiu, pozostaje forma. Badając naturę śmierci, powinniśmy pomijać to, czy ta spowodowana jest przez utonięcie, oparzenie się, przebicie, udar, brak pokarmu i t. d. Gdy idzie o ciepło, winiśmy pomijać szczególne sposoby wytwarzania ciepła, budowę ciał ogrzewanych i t. d.

Ponieważ często zarzuca się Baconowi, że indukcję pojmuje jako tylko nagromadzenie materjału, więc zważyć należy, że przywiązuje on wielką wagę do tworzenia hipotez tymczasowych, któreby umożliwiały ogarnięcie i rozejrzenie się w materjale. Pierwsze objaśnienie jest, według niego, tylko próbą, jest „pierwszym winobraniem“

na próbę (*Novum Organon*, II, 20). Poto tę próbę przedsiębierzemy, że łatwiej osiągnąć prawdę drogą błędu, skoro go tylko jasno przemyślimy, niż drogą bezładnego nagromadzenia materjału. Jestto jeden z najznakomitszych aforyzmów Bacona: *citius emergit veritas ex errore, quam ex confusione* (prędzej wynurza się prawda z błędu, niż z powikłania). Jako przykład tego rodzaju tymczasowej hipotezy w przedmiocie „formy“ ciepła, Bacon wypowiada twierdzenie: ciepło jest ruchem. Dopiero po sformułowaniu takiej hipotezy tymczasowej i pod jej kierownictwem stosuje się w dalszym ciągu jego metoda indukcyjna. Trzeba teraz odnaleść lub wytworzyć drogą eksperymentalną takie przypadki, które się szczególnie nadają do wyświetlenia lub bliższego uzasadnienia założonego domysłu. Bacon wymienia mnóstwo takich uprzywilejowanych przypadków (*instantiae praerogativae*).

Między innemi wymienia, jako *instantiae solitariae*, przypadki, w których badana właściwość występuje śród stosunków, nie mających poza tym nic wspólnego z innemi przypadkami, w których ona występuje, albo przypadki, w których badana właściwość nie występuje, chociaż poza tym przypadkom tym wspólne są wszystkie inne okoliczności z przypadkami, w których ta właściwość występuje. Są to właśnie metody później nazwane przez Johna Stuarta Milla metodą zgodności i metodą różnic. Przypadki i eksperymenty, w których zjawisko występuje „mimochodem“, w chwili powstawania, kiedy najłatwiej bywa pochwycić jego naturę („formę“), nazywa *instantiae viae*. Przypadki, w których zjawisko jakgdyby zbacza „na bezdroża“, zmienia się, przybiera nieregularne postaci, nazywa *instantiae irregulares et deviantes*. Dzięki takiej zmienności dana rzecz łatwiej odsłania swoją właściwą naturę. Pokrewnemi z temi przypadkami są formy przejściowe, na pograniczu będące (*instantiae limitaneae*), przedstawiające pewne własności, które trzeba sprowadzać do jednej formy, pewne zaś inne—do innej formy.

Bacon zaznacza, że całkowite przeprowadzenie metody indukcyjnej wymaga nadto całego jeszcze szeregu dalszych operacji. Ale *Novum Organon* kończy się wyliczaniem różnych rodzajów przypadków pomyślnych lub uprzywilejowanych *(instantiae praerogativae)*

Baconowski wyczerpujący opis metody indukcyjnej w swoim czasie był prawdziwym krokiem naprzód. Dowodzi on jasnego zrozumienia tej metody w jej rysach istotnych. Coprawda, był ważny szczegół, którego on nie dostrzegł, i to go własnie usuwa w cień wobec twórców nauki nowożytnej: podrzędną rolę przyznaje wyznaczaniu ilościowemu zjawisk i dedukcji. Tymczasem ścisła nauka doświadczalna przez to właśnie staje się możebną, że dzięki ścisłemu pomiarowi zjawisk zyskuje się podstawę dla dedukcji matematycznej. Niemniej wszakże przyznaje on pewną rolę wyznaczaniu ilościowemu w sprawie badania indukcyjnego; szczególny rodzaj przypadków pomyślnych stanowią *instantiae quanti* (przypadki ilościowo wyznaczalne) czyli *doses naturae* (dawki przyrody), jak je inaczej nazywa. Ale nie dostrzegał ich rozstrzygającego znaczenia. Z tym właśnie wiąże się u niego niedocenienie dedukcji. Przecież dedukcje matematyczne należą do najświetniejszych. Chociaż Bacon nie lekceważył zupełnie znaczenia dedukcji, jak go często o to oskarżano,— wszak temu przeczy „pierwsze winobranie“ (*vindemia prima*), — jednak przeznacza całkiem podrzędną rolę sprawie dedukcyjnej w swojej metodzie doświadczalnej. Nie domyślał się nawet tego, że dedukcja stanowi właściwy dowód prawdziwości wniosku indukcyjnego.

Bacon chce metodą indukcyjną osiągnąć wyznaczenie natury czyli „formy“ rzeczy, chce wyznaczać właściwą istotę każdej rzeczy. Takie jednak wyznaczanie nie jest bynajmniej indukcją w nowożytnym tego słowa znaczeniu. Nie mówi ono nic o zależności jednego zjawiska od jakiegoś innego, nie daje nam prawa, lecz tylko pojęcie. Jestto raczej, jak to już zauważył Fries w swojej *Geschichte der Philosophie*, odrywanie, niż indukcja. Sam

Bacon powołuje się w tym razie na Platona, jako na wzór swój. Zachodzi—powiada—różnica pomiędzy złudzeniami ducha ludzkiego, a ideami ducha boskiego. Poszukuje on tych ostatnich: są to wieczne formy rzeczy. Forma jest definicją rzeczy, jest właśnie rzeczą samą (*ipsissima res*). Pochwala Platona za to, że dostrzegł, iż „forma“ jest prawdziwym przedmiotem nauki. Platon dopuścił się błędu w części przez to, że oddzielił formy czyli idee od samych rzeczy, gdy tymczasem właśnie trzeba ich szukać w poszczególnych zjawiskach, w części zaś przez to, że nie rozkładał złożonych form czyli natur na najprostsze, najbardziej elementarne. Tymczasem, według Bacona, właśnie trzeba poznać najprostsze, nierozkładalne już własności (*naturae simplices*) rzeczy (41). Takiemi własnościami mają być barwy, ciężkość, rozpuszczalność, rozciągliwość i t. p.

Z tego względu rozważane pojęcie „formy“ u Bacona cofa nas do filozofj starożytnej i scholastycznej. Ale jego sposób rozumienia tego pojęcia w znacznym stopniu jest chwiejny. W niektórych miejscach „forma“ oznacza nie określenie lub oznaczenie własności rzeczy, lecz prawo, według którego odbywa się czynność wytwarzająca zjawisko. „Formy—powiada gdzieś—są zmyśleniami (*commenta*) umysłu ludzkiego, o ile ich nie mamy uważać za prawa działania lub ruchu, prowadzącego do określonych kształtów“. Zatym forma ciepła byłaby tym samym, co prawo objawiania się ciepła. Przez to pragnął on wyodrębnić swoje „formy“ od dotąd przyjmowanych. Prawo to trzeba znać, żeby być w stanie sprowadzić zjawisko. Zarówno w teorji, jak w praktyce, chodzi o to, żeby odkryć prawo. Ten praktyczny sposób zapatrywania się znajduje swój wyraz i w tym, że Bacon mówi o formie, jako o uzewnętrznieniu się istoty rzeczy, gdyż nazywa formę czynną naturą (*natura naturans*) rzeczy, źródłem, z którego mają pochodzić pojedyńcze własności rzeczy (*fons emanationis*). Przecież i Platon uważał idee za prawdziwe przyczyny. Ten odcień, jaki przybiera pojęcie

formy przez to, że raz uchodzi ona za istotę rzeczy, to znów za prawo powstawania tych rzeczy, ma niewątpliwie znaczenie dla charakterystyki metodologji Bacona, chociaż on sam nie uświadamia sobie tego. Okazuje się tu, że stoi on na przełomie pomiędzy filozofją starożytną a nowożytną. Podobnie jak Platon i scholastycy, wychodzi z założenia, że istnieje pewna liczba „natur prostych“, których związki stanowią o rozmaitości zjawisk. Ale przypuszczenia, jakoby rzeczy miały podlegać określonym prawom, Bacon nie roztrząsa i nawet nie zakłada.

Powikłanie obu znaczeń pojęcia „formy“ stąd powstało u Bacona, że tak stanowczo twierdził, iż można tylko w takim razie poznać istotę rzeczy, gdy się pozna sprawę, dzięki której rzeczy powstały, jak również wewnętrzny związek części, z których się składają. Jedno i drugie prowadzi nas poza granice tego, co się daje postrzegać zmysłami. Zmiany w przyrodzie zachodzą stopniowo, drogą przejść najdrobniejszych (*per minima*), tak drobnych, że nie możemy ich tak samo postrzegać, jak drobnych cząstek, z których prawdopodobnie składają się rzeczy i których układ (*schematismus*) stanowi o ich własnościach. Zatym zadanie badacza polega na tym, żeby odkryć tę sprawę ukrytą (*latens processus*), która w nieprzerwanej ciągłości wiąże różne szczeble rozwojowe, pochwytywane przez nasze postrzeganie dorywcze i perjodyczne, z tym niewidzialnym układem (*latens schematismus*), który leży u podstawy zmysłowych własności rzeczy. Przyroda jest za subtelna dla zmysłów naszych. Nie wyczuwamy samego przez się ruchu, który stanowi istotę ciepła; wymyka się tu nam sprawa utajona. Tak samo rzecz ma się z rozwojem ustroju żywego, ze sprawą odżywiania, jeżeli mamy uwzględniać wszystkie jej fazy, od chwili przyjęcia pokarmu i aż do zupełnego przerobienia go na mięso i krew; z ruchem dowolnym, o ile uwzględnimy wszystkie jego szczeble, od pierwszego ruchu w wyobrażeniu, przez szereg spraw zachodzących wewnątrz, aż do zgięcia i ruchu nazewnątrz. Szczególnie

zaś trudnym staje się rozwiązanie zadania, kiedy w każdej chwili trzeba zbadać, co ginie, co pozostaje i co przybywa; Bacon bowiem uważa za rzecz pewną, że ogólna suma materjału nie wzrasta i nie uszczupla się. Ta teorja ciągłej sprawy (*Novum Organon*, I, 10, 50; II, 5—7; 40—41) i jej poszczególnych ogniw, jako przeobrażeń tego, co było dane w innej postaci, w postaci nowej, przyczym nic nie traci się na ilości i nie zyskuje, należy do najgienjalniejszych antecypacji Bacona, jakkolwiek sam on za pomocą metody swojej pragnął wykluczyć wszelkie antecypacje i zastąpić je interpretacjami. Sformułował on zasadę ciągłości, która się później okazała tak płodną. Bacon mimowoli jest tu wyznawcą poglądu, że wszelkie objaśnienie musi się opierać na określonych zasadach. Całą teorję utajonej sprawy ciągłej i utajonego układu części wypowiada zupełnie dogmatycznie i tylko ilustruje je za pomocą poszczególnych przykładów.

Skoro się wysnuje konsekwencje z teorji sprawy utajonej, staje się oczywistym, że oba znaczenia pojęcia „formy“ u Bacona są sprzeczne ze sobą. Według pierwszego znaczenia (forma = prosta natura = własność stanowiąca istotę rzeczy) przyjmujemy, że postrzegane własności również właściwe są samym rzeczom. Według drugiego znaczenia (forma = prawo, według którego odbywa się sprawa wytwarzająca rzeczy) okazuje się, że rzeczy faktycznie składają się z drobnych cząstek i wytwarzają się drogą zmian drobnych, z których każda zosobna nie daje się spostrzegać. Temu ostatniemu znaczeniu odpowiada podmiotowość jakości zmysłowych, gdyż ciepło samo przez się lub *in ordine ad universum* jest ruchem; tymczasem podmiotowość jakości zmysłowych sprzeczna jest z pierwszym znaczeniem pojęcia „formy“, gdyż według niego ciepło, zarówno jak barwa i t. p., jest *natura simplex*. Jak ze względu na pierwsze znaczenie Bacon przypomina Platona i scholastyków, tak ze względu na drugie przypomina Demokryta, chociaż właściwie atomistą nie jest. Znamienna to okoliczność, że wyżej przyto-

czona uwaga Bacona, iż „formy“ są zmyśleniami i złudzeniami rodzaju ludzkiego, o ile przez formę nie rozumie się prawa, właśnie umieszczona jest w tym miejscu, gdzie Bacon bezpośrednio przedtym pochwala Demokryta za to, że ten domaga się, iżby raczej przyrodę rozkładano na jej pierwiastki, niż tworzono abstrakcje. Tu znów mamy do czynienia ze stosunkiem jakości do ilości przed którym zatrzymuje się Bacon. Uwikłany w założenia platonowskie i scholastyczne, nie potrafił on konsekwentnie rozwinąć tego, co się zawiera w jego idei ciągłości spraw przyrody, dzięki którym różnice jakościowe sprowadzają się do ilościowych; dla tego też nie jest tak stanowczym wyznawcą podmiotowości cech zmysłowych, jak Galileusz.

d) Teorja nauki, teologja i etyka.

Metoda indukcyjna powinna mieć zastosowanie we wszystkich naukach, zarówno w naukach humanistycznych, np. w etyce, polityce, logice, jak i w naukach przyrodniczych. Wogóle Bacon energicznie podkreśla jedność nauki, pomimo wyodrębnienia nauk szczegółowych. Zupełne odosobnienie jakiejś specjalności byłoby wyrokiem jej bezpłodności. Na pytanie, gdzie należy szukać wspólnej podstawy różnorodnych nauk, daje on w każdym z dwuch głównych dzieł nieco odmienną odpowiedź. W *Novum Organon* nauka o przyrodzie podaje się za macierz wszystkich nauk. Tymczasem w *De dignitate et augmentis scientiarum* zaszczytne miano matki nauk nosi ta nauka, która zawiera wspólne różnym naukom twierdzenia podstawowe. Tę naukę o wspólnych zasadach Bacon nazywa pierwszą filozofją *(prima philosophia)*. Ale taka nauka nie istnieje jeszcze, chociaż byłaby ona wielkiego znaczenia, gdyż system takich wspólnych zasad byłby świadectwem jedności przyrody. Jako takie wspólne zasady Bacon wymienia (*Novum Org.* I, 80. 127; *De augm.* III, 1): wielkości równe dodane do wielkości nierównych

dają wielkości nierówne; co się zgadza z jednym i tym samym trzecim, to zgadza się pomiędzy sobą; przyroda przedewszystkim objawia się w minimach; wszystko się zmienia, ale nic nie ginie. Takiemi to w części twierdzeniami posługuje się Bacon w swojej metodologji. Nie wchodzi bliżej w kwestję ich rodowodu i uzasadnienia, ale, naturalnie, w jego przekonaniu same te twierdzenia są owocami indukcji. Stąd bądźcobądź wytwarza się koło błędne w jego rozumowaniu, gdyż z jednej strony posługuje się temi zasadami, jako założeniami metody indukcyjnej, z drugiej zaś strony uważa je za wyniki indukcji,—koło zresztą nieuniknione we wszystkich odmianach czystego empiryzmu. Jak widzieliśmy, chciał Bacon uczynić umysł czystą tablicą przed rozpoczęciem sprawy poznawania.

O indukcyjnym uzasadnieniu podstawowych twierdzeń nauki nie mówi on w swojej teorji pierwszej filozofji, lecz w zupełnie innym związku, a mianowicie tam, gdzie chce przeprowadzić granicę pomiędzy filozofją i teologją. Bacon wyraźnie ostrzega przed wikłaniem filozofji z teologją; tym sposobem otrzymalibyśmy filozofję fantastyczną i teologję heretycką. Źródła tych dwuch gałęzi wiedzy są różne. Filozofja rozpoczyna od postrzegania zmysłowego, gdy tymczasem teologja opiera się na natchnieniu boskim. W nauce umysł ludzki zostaje pod wpływem zmysłowości, w wierze — pod wpływem innego ducha; dla tego też wiara jest szlachetniejsza od nauki. Im mniej prawdopodobną i wiarogodną jest jakaś tajemnica boska, tym większą cześć składa się Bogu, gdy się w nią wierzy, i tym wspanialszym bywa zwycięstwo wiary. Skoro się już przyjęło pewne zasady religji, można z nich w dalszym ciągu wysnuwać konsekwencje zupełnie tak samo, jak z pierwszych zasad filozoficznych. Wielka jednak różnica polega na tym, że w filozofji same zasady, jak wszelkie inne twierdzenia, podlegają bliższemu sprawdzaniu za pomocą indukcji, gdy tymczasem w religji pierwsze zasady, ze względu na swoją boską

powagę, są niewzruszone, jak w grze szachowej, gdzie pierwsze prawidła nie podlegają dyskusji. Przytym Bacon utrzymuje, że brak jeszcze bliższego zbadania, jak dalece rozum może być stosowany w dziedzinie religji, jak również nie wyjaśniona jeszcze kwestja, o ile niezbędną jest jedność w poglądach religijnych.

Poza teologją kościelną, którą Bacon przedewszystkim ma na względzie w powyższych wywodach, uznaje on także możebność teologji naturalnej, chociaż zakres jej nie jest zbyt obszerny. Zdolna jest ona obalić tylko ateizm i wykazać konieczność przyjmowania pierwszej przyczyny. Kiedy się zacznie odkrywać przyczyny naturalne (*causae secundae*), często umysł czuje się tak przez nie owładniętym, że, zdawałoby się, można obejść się bez pierwszej przyczyny. Ale w dalszym ciągu ścisły wewnętrzny związek przyczyn wskazuje na istnienie bóstwa. Nadto trzeba również zauważyć, że, gdyby nawet nauka o przyrodzie mogła się obejść bez pierwotnych przyczyn, które, wręcz przeciwnie, wypaczyły naukę przez to, że wyraźnie ludzkie pobudki przeniesiono na przyrodę, to jednak niepodobna zaprzeczyć prawowitości przyjmowania przyczyn celowych (*causae primae vel finales*), dających się bardzo dobrze pogodzić ze sprawą ciągłą przyrody, której zbadanie stanowi zadanie przyrodoznawstwa. Przyczyna celowa jest jak mniszka: bezpłodna w nauce, ma jednak znaczenie religijne.

W swoich *Essays* (Szkicach) rozważa Bacon stosunek pomiędzy ateizmem a przesądem. I tu zapewnia, że początkujące badanie prowadzi do ateizmu, ale głębsze badanie—do przyjęcia Boga. Główne przyczyny ateizmu upatruje w waśniach religijnych, w nagannym postępowaniu niektórych duchownych, w skłonności do szyderstwa i w nacechowanych oświatą, pokojowych i pomyślnych stosunkach ówczesnych; przeciwnie, nieszczęście i niepowodzenie czynią nas wrażliwemi na religję. Ateizm pozbawia człowieka godności, gdyż istota jego duchowa potrzebuje podpory, żeby cielesność nie zepchnęła go

zbytnio na poziom zwierzęcości, gdyż nadto człowiek uszlachetnia się przez swój stosunek z wyższą naturą, jak pies przez swój stosunek z człowiekiem. Przesąd wszakże jest jeszcze gorszy od ateizmu. Niech lepiej nie będzie wcale wiary w Boga, niż miałaby być wiara niegodna Boga; w pierwszym przypadku byłaby tylko niewiara, w drugim—obraza boska. Daleko prędzej przesąd wytwarza cechy niemoralne, niż niewiara. Przesąd grozi niebezpieczeństwem państwu, gdyż zakłada moc swoją w pospólstwie, które mogłoby się okazać potężniejszym od rządu. W takim razie mądrzy musieliby iść za głupcami. Przesądy powstają w epokach barbarzyństwa.

Dwoistość, uderzająca w nauce Bacona o wierze i wiedzy i nosząca wyraźne piętno ugodliwości, w dalszej konsekwencji rzuca swój odblask na jego psychologję i etykę. Dusza zmysłowa ludzka jest tak samo materjalna, jak dusza zwierzęcia. Stanowi ją subtelne, ogniste powietrze (aura ex natura flammea et aërea conflata= tchnienie złożone z istoty płomiennej i lotnej jak powietrze), ktore z mózgu płynie po nerwach i podsyca się przez krew. Bacon powtarza tu pogląd Telesia, ale zaniedbuje bliższego objaśnienia, jakim sposobem to subtelne powietrze może wprawiać w ruch ciało gęste i twarde. I w tym zgadza się z poglądami Telesia, że wszystkim rzeczom przypisuje wrażliwość na podniety, którą chętniej nazywa *perceptio* (ujmowanie), niż *sensus* (czucie). Chciałby dowiedzieć się dokładniej, jak to może ujmowanie przechodzić w czucie, jak zatym ogólna wrażliwość na podniety staje się czuciem, albo jakim sposobem bezwiedne życie duszy może przeobrazić się w świadome.

Prócz duszy zmysłowej czyli materjalnej, przyjmuje Bacon, jak również i Telesio, jeszcze duszę duchową, wszczepioną przez Boga, ale o tej duszy mogłaby nas pouczyć tylko religja, nie filozofja. Nieznane jest Baconowi specjalne spostrzeganie psychologiczne zjawisk życia duszy, niezależne od materjalizmu i spirytualizmu! Tu ustępuje on Sanchezowi i Campanelli, że już nic nie

mówimy o Descartesie. Tylko przygodnie napomyka o spostrzeganiu psychologicznym, gdy powiada, że przyrodę poznajemy dzięki światłu bezpośredniemu, Boga za pomocą światła załamanego w środowisku świata, człowieka zaś, który jest sam dla siebie przedmiotem, za pośrednictwem światła odbitego (*radio reflexo*).

Co się tyczy etyki, Bacon rozróżnia teorję wzorów od teorji środków i dróg, zbliżających do tych wzorów. Teorja środków i dróg (*cultura animi*) była w wysokim stopniu zaniedbana dla tych samych powodów, które tłumaczą wogóle niedoskonałość nauk; ludzie woleli bujać w sferze ideału, niż mozolnie badać, jakim sposobem dałby się ten ideał urzeczywistnić. Co zaś do wzoru, w najwyższej swojej postaci jest on na miejscu w religji, nie zaś w filozofji, gdyż wzór ten jest objawiony w sposób nadprzyrodzony. Filozoficzna teorja wzoru dobrze była wyłożona już przez starożytnych filozofów. Bacon ma przytym w planie badania nad pierwszemi źródłami moralności (*fontes ipsi rerum moralium*). A więc domaga się teorji psychologicznego rozwoju moralności. Sam nawet daje zarys takiej teorji. W każdej rzeczy znajdujemy podwójną dążność: zgodnie z jedną dążnością rzecz usiłuje ostać się jako całość; zgodnie z drugą — działać jako część większej całości. Przedmiotem pierwszej jest dobro osobnicze, przedmiotem drugiej — dobro powszechne. Niesłusznie filozofowie starożytni kładli większy nacisk na dobro osobnicze, wystawiając poznanie, kontemplację jako coś najwyższego, gdy, przeciwnie, życie czynne należy wyżej cenić. Zadanie nasze w życiu nie na tym tylko polega, żebyśmy występowali w roli widzów. Nie chce on głębiej zapuszczać się w teorję państwa, a to dla tego, że dzieło *Di dignitate et augmentis scientiarum*, którego ta teorja miałaby część stanowić, poświęca królowi Jakóbowi I, wobec zaś takiego mistrza w sztuce rządzenia najwłaściwszym będzie milczenie.

Tu znów spotykamy się z Baconem jako dworakiem. Było to nieszczęściem jego życia, że wszedł na tę

drogę, jak nieszczęściem Bruna było, że został mnichem. Pomimo to wszakże potrafił rozwinąć pomysły, dobrze wyrażające te nowe drogi, na które miała wstąpić nauka i które zwłaszcza dobrze charakteryzowały kierunek przyszłej filozofji angielskiej. Kierunek ten potężnie przyczynił się do zapewnienia ojczyźnie Bacona wybitnej roli w dziejach nowożytnego rozwoju duchowego.

KSIĘGA TRZECIA.

WIELKIE SYSTEMY.

Po epoce nowych idei i odkryć następuje okres prób usystematyzowania i sprowadzenia licznych pomysłów i faktów do zasad prostych i trwałych. Próby te przedsiębrano w niezachwianej ufności, że się już znalazło prawdziwą podstawę. Analizę zastąpiła konstrukcja. Szczególne miała znaczenie dla myśli ta okoliczność, że teraz mogło się w zupełności wyjaśnić, co zawierało się w poglądach wytworzonych przez Odrodzenie i nowe przyrodoznawstwo. Poglądy te wypowiadano z dogmatyczną ufnością, jakiej nie znały umysły epoki poprzedzającej, gdyż nie zdawały sobie wyraźnie sprawy z poszczególnych zasad i ich doniosłości. Formułowano teraz z wyraźną samowiedzą to, co się dawniej mniej lub więcej mglisto roiło. Z tak sformułowanych założeń budowano systemy, a każdy z nich miał uroszczenie do tego, że rozsadza stary system scholastyczny, którego kres już nadszedł. Ale w spuściźnie po scholastyce przetrwała dążność do osięgnięcia wiedzy ostatecznej, do uspokojenia myśli za pomocą jakiejś zasady, któraby już nie zawierała w sobie zagadki.

Chciano budować do takiej wysokości, do jakiej sięgał gmach burzony. Naturalny popęd, zawsze mniej lub więcej właściwy duchowi ludzkiemu, do powiązania wszystkich pojęć przyjętych za wartościowe objawił się tu z taką żywotnością i energją, a zarazem w sposób tak gienjalny, jak w żadnym innym okresie w ciągu dziejów filozofji nowożytnej. Zależało to od tego, że formułowano zadania, które ani wcześniej, ani później nigdy nie narzucały się z taką stanowczością i nie nosiły takiego piętna nowości. Trzeba było przerobić w jedną zgodną całość nowy obraz świata i nową naukę z resztą treści duchowej, która była dana jako pewna w świadomości. Wobec tego, na pierwszy plan musiało wysunąć się zagadnienie bytu. Już Bruno roztrząsał to zagadnienie na podstawie nowego obrazu świata. Ale obecnie przyłączyło się do tego nowe mechanistyczne pojmowanie przyrody, wskutek czego spekulacja ówczesna stanęła wobec wielkiego zagadnienia stosunku pomiędzy ciałem a duchem. Najważniejsze możliwe hipotezy w przedmiocie tego stosunku były wypowiedziane w systemach filozoficznych XVII wieku tak jasno i energicznie, że pozyskały one trwałą wartość. Z tym zagadnieniem splatają się inne. Zagadnienie stosunku pomiędzy Bogiem a światem przez pewien czas wynurza się na plan pierwszy. W związku z tym zagadnieniem zostaje znów inne, zagadnienie jedności lub wielości bytu. Wreszcie nabiera wagi zagadnienie, o ile możebne jest, wobec mechanistycznego pojmowania przyrody, przyznanie pojęciu celu znaczenia realnego.

Zagadnienia poznawcze i wartości grają rolę drugorzędną wobec zagadnienia bytu, jakkolwiek nie przestają wywierać wpływu, jako czynniki mniej lub więcej świadomie pobudzające i naglące myśl do dalszej pracy. U Descartesa, który jest pierwszym w szeregu wielkich systematyków, widoczną jest, nawet w samym wykładzie, wyraźna dążność do odnalezienia drogi dla spekulacji konstrukcyjnej przez analizę. U Hobbesa i Spinozy

konstrukcja zaciemnia analizę. U Leibniza znów zaczyna przebijać się dążność analityczna, co stanowi już przejście do tej naczelnej roli, jaką w XVIII wieku miały odegrać zagadnienia poznania i wielkości.

Stosunki w innych gałęziach kultury XVII wieku przedstawiają analogję do głównego prądu, znamionującego filozofję w tym okresie czasu; mianowicie pod względem dążności do wykończania i systematyzowania. Jeden i ten sam prąd zasadniczy przenika różne dziedziny polityki, Kościoła i myśli. Jestto wiek monarchji bezwzględnej. Państwo wyzwoliło się z pod opieki kościelnej i domaga się od jednostek i mniejszych ciał zbiorowych uległości bezwarunkowej. Nawet dwaj myśliciele, przedstawiający punkt szczytowy w rozwoju spekulacji konstrukcyjnej, przeprowadzają zasadę zwierzchnictwa państwa w najbardziej krańcowej formie. Jednostka tęskni do spoczynku i bezpieczeństwa po burzach Odrodzenia i reformacji. Wiele umysłów objawia pociąg do kontemplacji i mistycyzmu. Ujawnia się pewna skłonność do kwijetyzmu. W systemach filozoficznych dążnościom tym staje się zadość, dzięki spekulacyjnemu opracowywaniu nowych idei i odkryć. Systemy te mają w ten sposób znaczenie eksperymentów, wyprobowujących doniosłość konsekwencji, które się dają wysnuć z ważnych myśli podstawowych.

1. René Descartes.

a) Życiorys i charakterystyka.

René Descartes (po łacinie Renatus Cartesius, skąd nasze Kartezjusz), założyciel filozofji nowożytnej, urodził się w dniu 31 marca 1596 roku, z rodziny szlacheckiej w Touraine. Wcześnie już chorowity ten chłopiec objawił niezwykłe zdolności, tak, iż ojciec jego zwykł go nazy-

wać filozofem z powodu licznych pytań, które syn zadawał. W widokach starannego wychowania oddano go do kolegjum jezuickiego w La Flèche, niedawno założonego przez Henryka IV. Później zawsze z wdzięcznością wspominał swoich nauczycieli Jezuitów i bardzo ubolewał nad tym, że Jezuici wystąpili jako przeciwnicy jego filozofji. W La Flèche uczył się historji naturalnej i filozofji według systemu scholastycznego, najgorliwiej jednak zajmował się matematyką i, jak się zdaje, bardzo już wcześnie zaprzątały go pomysły, które go doprowadziły do wielkiego odkrycia w dziedzinie matematyki, do stworzenia gieometrji analitycznej, do zastosowania algiebry do gieometrji.

Rozwój swój w wieku młodzieńczym sam opisał w epokowym dziele swoim *Discours de la méthode* (Rozprawa o metodzie), które zarazem opowiada historję jego filozofji. Pomimo wielu rzeczy, których się nauczył w szkole, opuszczając ją, czuł się niezadowolonym. Wiedział o wielu faktach i udzielono mu wielu pięknych myśli; szczególnie podziwiał ścisłą metodę matematyki. Fakty te wszakże i myśli wydawały mu się wyrwanemi szczegółami bez związku, matematyka zaś była w oczach jego czczym urojeniem. Zarzucił tedy studja i rzucił się w odmęt życia paryskiego. Nie zdołał jednak stłumić w sobie zupełnie dążności teoretycznych umysłu: w papierach jego znalazła się z owego czasu pochodząca rozprawka o fechtunku. Wkrótce dokuczyło mu życie bezmyślne, jakoż nagle skrył się przed towarzyszami, przeniosłszy się do bardziej zacisznej części miasta, w celu oddania się spokojnym studjom. Coraz wyraźniej uśmiechał mu się ideał życia samotnego, poświęconego rozmyślaniom i pracom naukowym. Hasłem jego stała się maksyma: *Bene vixit, qui bene latuit!* (szczęśliwy, kto spędził życie w ukryciu!). Po upływie dwuch lat odnaleźli go przyjaciele i wyciągnęli z samotnego ukrycia. Teraz postanowił poznać „wielką księgę świata“. Być może życie praktyczne, wystawiające na próbę wszystkie myśli, byłoby

w stanie odkryć prawdy, których nie udało się odkryć za pomocą uczonych spekulacji! Zresztą sam chciał wypróbować się w przygodach życia. Wstąpił tedy jako wolnozaciężny, na własny koszt, do służby wojskowej pod Maurycym Orańskim, poświęcając wszakże każdą spokojniejszą chwilę studjom, zwłaszcza matematycznym. Z Holandji przeniósł się do Niemiec, gdzie wkrótce miała wybuchnąć wojna trzydziestoletnia. Tam wstąpił do armji, zgromadzonej przez kurfirsta bawarskiego przeciwko zbuntowanym Czechom. Kiedy stał na leżach zimowych w Neuburgu nad Dunajem (1619 — 1620), nastąpił przełom w jego poglądach naukowych, gdyż oto odkrył metodę powszechną, którą się później kierował zarówno w swoich pracach filozoficznych, jak i matematycznych. W pozostałej z tego czasu notatce podał nawet dokładną datę powstania tego rozstrzygającego pomysłu: „w dniu 10 listopada 1619 roku, kiedy ogarnął mię zapał i kiedy znalazłem podstawę cudownej nauki“ (42). Zamknął się w izbie i oddał się rozmyślaniom, które go doprowadziły do jego metodologji powszechnej. Przyszło mu na myśl, że, jak wspólne dzieło wielu osób [wogóle byłoby mniej doskonałe, niż dzieło wykonane przez jednego człowieka, tak samo nasza wiedza niedoskonała pochodzi od wielu rozmaitych nauczycieli, z których każdy podsunął nam swoje mniemania, od wpływu różnych popędów, od różnych sprzecznych sądów, zasłyszanych przez nas od uczonych i ludzi praktycznych. Żeby zaradzić tym wadom wiedzy swojej, powinniśmy zacząć od początku, odrzucić wszelką wiedzę przekazaną i zwolna wznosić budowę na jednolitej podstawie.

Prawdziwa metoda polega na tym, żeby przyjmować to tylko, co się daje pomyśleć jasno i wyraźnie, każdą trudność rozkładać na poszczególne jej części i rozpoczynać od tego, co najprostsze i najłatwiejsze do zrozumienia, później zaś, krok za krokiem, przechodzić do coraz bardziej zawiłych zagadnień. Była to właśnie metoda analityczna, która się w najogólniejszych zarysach

przedstawiła jego wzrokowi wewnętrznemu. W dziedzinie matematycznej metoda ta doprowadziła go do pomysłu nauki bardziej ogólnej od poszczególnych nauk matematycznych, gdyż ma badać stosunki, proporcje wogólności, niezależnie od tego, czy te zachodzą pomiędzy figurami, liczbami lub innemi rzeczami. Była to ogólna teorja wielkości lub funkcji, a szczegółowym jej zastosowaniem była gieometrja analityczna. Umysł jego tak uporczywie pracował nad temi pomysłami, że wpadł w stan zdenerwowania. Śniły mu się różne sny i nazajutrz ślubował Matce Boskiej, że odbędzie pielgrzymkę do Loretta, prosząc o orędownictwo dla swoich myśli. Ślub ten wypełnił, skoro się nastręczyła wygodna ku temu sposobność. Ślubowanie pielgrzymki pobożnej, to szczególny wstęp do filozofji nowożytnej, coś podobnego do głosu nadprzyrodzonego, w którym o kilka lat później Herbert z Cherbury upatrzył uświęcenie swojej religji, „religji naturalnej“.

Ale według Descartesa było jeszcze zawcześnie przystępować do opracowania własnej filozofji. Po wzięciu udziału w zdobyciu Pragi i wyprawie na Węgry, wrócił do Francji, gdzie objął w posiadanie dobra, które mu się w spadku dostały. Rodzina jego życzyła sobie, żeby się ożenił i objął jakąś posadę urzędniczą, ale to nie odpowiadało jego usposobieniu. Postanowił sobie życie poświęcić nauce i, żeby się móc oddawać jej spokojnie, wyjechał w r. 1629 do Holandji. Przedtym jeszcze niejednokrotnie miewał sposobność wykładania swoich pomysłów filozoficznych, szczególnie o metodzie, w paryskich kołach literackich. Dwie godne uwagi, chociaż niedokończone rozprawy, które dopiero w wiele lat po jego śmierci ukazały się w druku: *Regulae ad directionem ingenii* (Prawidła dla kierownictwa umysłu) i *Inquisitio veritatis per lumen naturale* (Poszukiwanie prawdy za pomocą światła naturalnego), z pewnością pochodną z tego czasu. Zawierają one cenny wykład metody analitycznej. W pierwszych chwilach pobytu swego w Holandji zaj-

mował się, jak dowiadujemy się z *Discours de la méthode* (części 3 i 4), ideami spekulacyjnemi, które później obszerniej wyłożył w *Meditationes de prima philosophia* (Rozmyślania o pierwszej filozofji). Tu uzasadnił swą teologję i psychologję, oraz znalazł drogę, która przez zwątpienie zaprowadziła do punktu wyjścia wszelkiego systematycznego poznania filozoficznego.

Przeniesienie się Descartesa do Holandji niewątpliwie nastąpiło nietylko dla tego, że szukał spokoju lub, że, jak sam powiadał, lepiej się filozofuje w zimniejszym klimacie. Dodać tu jeszcze należy tę okoliczność, że spodziewał się, iż znajdzie tu więcej wolności dla badań swoich. Ruch reakcyjny, który zaprowadził Bruna na stos, Galileusza zaś naraził na duchowe tortury, przeszczepił się na grunt francuski. Kiedy kilku młodych uczonych umyśliło w r. 1624 bronić w dyspucie publicznej w Paryżu doktrynę atomistyczną przeciwko fizyce Arystotelesa, wydział teologiczny ogłosił naukę, że wszystko składa się z atomów, za heretycką, gdyż sprzeciwia się nauce katolickiej o dogmacie Ciała i Krwi. W ostatniej już chwili dysputy zakazano, kiedy się już zgromadziło do tysiąca ludzi ciekawych. Dysputantów uwięziono i wygnano z miasta. W dniu 6 września parlament zakazał pod karą śmierci wygłaszania twierdzeń, sprzeciwiających się poglądom starożytnych wypróbowanych autorów i urządzania dysput nie uznanych przez wydział teologiczny. W każdym razie musiało to dla filozofa uczynić powietrze paryskie mniej znośnym. Natomiast w Holandji mógł rachować na atmosferę nieco wolniejszą.

Prócz wskazanych spekulacji filozoficznych, Descartes zajmował się na tej nowej siedzibie swojej studjami przyrodniczemi i pracował nad dziełem, które miało nosić tytuł *Le monde* (Świat) i w którym zamierzał przedstawić, jak świat rozwinął się i jest zbudowany według prawideł czysto mechanistycznych. Wyobrażał sobie, że Bóg stworzył materję jako chaos i następnie uporządkował ją według tych samych praw, których i obecnie

wciąż przestrzega przy zachowywaniu świata. Tym sposobem pojednałby wiarę w dogmat stworzenia z ideą rozwoju według praw przyrodzonych, które i obecnie dają się stwierdzać. Dzięki zastosowaniu tych praw do sprawy powstania naszego układu planetarnego, Descartes może uchodzić za poprzednika Kanta i Laplace'a. Ale, oto nadeszła wiadomość, że zapadł wyrok na Galileusza, oraz, że kolegjum inkwizycyjne potępiło naukę Kopernika, którą Descartes założył był u podstawy swojej hipotezy. Wobec tego zarzuca dzieło swoje. Nie chce głosić nic takiego, jak pisze do swego przyjaciela ojca Mersenne'a, coby się sprzeciwiało wierze przez Kościół podawanej, a nadto przecież hasło jego opiewa, że się najlepiej spędza życie w ukryciu; przedewszystkim pożąda spokoju, chciałby uniknąć strachu i utrapień; jakoż w danych warunkach radby poprzestał na studjach wyłącznie dla samego siebie. Niestety, piękne hasło Descartesa znalazło tu ohydne zastosowanie i słusznie całe to zajście nazwano plamą na jego charakterze. Z listów Descartesa widoczna, że w zupełności zgadzał się z wynikami osiągniętemi przez Galileusza. A chociaż zupełnie słusznie można uważać Descartesa za szczerego katolika, jednak nie ulega wątpliwości, że pobudkami, które go skłoniły do powściągliwości w wypowiadaniu poglądów swoich, były strach i, być może w wyższym jeszcze stopniu, potrzeba spokoju. Później przedstawił swoje dzieje rozwoju kosmicznego w dziele *Principia Philosophiae* (Zasady filozofji), ale już w zamaskowanej postaci. Sypnął, jak powiada jego biograf, Inkwizycji piaskiem w oczy.

Dotąd Descartes nic jeszcze nie drukował. Pomimo to, jego poglądy filozoficzne i przyrodnicze były znane w szerszych kołach, w części w Paryżu, w części także w Holandji. Jak słusznie powiedziano, filozofja kartezjańska wcześniej stała się przedmiotem nauczania, niż ją można było studjować z książek. Liczni jego uczniowie wykładali ją w uniwersytetach holenderskich, gdzie wywołała ostre walki, które nabawiły samego twórcę licznych niepoko-

jów. Dopiero w roku 1637, na usilne nalegania przyjaciół, wydał cztery rozprawy swoje w' *Essais philosophiques* (Szkice filozoficzne, Lejda 1637), które miały podać bardziej znamienne przykłady z jego badań i osiągniętych wyników. W pierwszej z tych rozpraw *Discours de la méthode*, jedynej posiadającej bezpośrednie znaczenie filozoficzne, podał historję pomysłów swoich i skreślił podstawy nowej teorji poznania i metafizyki. W drugiej rozprawie *Dioptrique* i trzeciej — *Météores* podał przykłady ściśle mechanistycznego objaśnienia przyrody, w czwartej zaś — *Géométrie* skreślił podstawy gieometrji analitycznej. Całkowity wykład swojej filozofji ogłosił po kilku latach w *Meditationes* (1640 roku) i *Principia philosophiae* (1644 r.). „Rozmyślania“ swoje rozesłał kilku ówczesnym myślicielom w odpisach, np. słynnemu janseniście Antoniemu Arnauldowi, Gassendiemu, Hobbesowi, których zarzuty wraz z odpowiedziami Descartesa były wydrukowane w dodatku do właściwego dzieła i tym sposobem rzecz pozyskała zajmujący charakter djalogu. Spór z Gassendim trwał przez dłuższy czas i przeszedł w ton dość przykry. Kiedy opozycja Gassendiego i Hobbesa była o charakterze czysto filozoficznym, a przeto zawsze bardzo nauczająca, z zupełnie innych powodów filozofja nowożytna natknęła się na opór ze strony Jezuitów i prawowiernego protestantyzmu. W Utrechcie, Groningenie i Lejdzie toczyły się zawzięte spory, w których teologowie opierali się na filozofji scholastycznej jako na szańcu wiary. Ostatecznie zakazano nowych poglądów. Holendrzy, powiada Descartes w jednym z listów swoich, więcej czczą brody, głos i miny teologów, niż ich prawość. Teologów protestanckich uważa za gorszych od katolickich. Trafił pomiędzy dwa ognie. Teologowie protestanccy oskarżali go o sceptycyzm, ateizm, o burzenie uniwersytetów, Kościoła i państwa, a przytym ostrzegali przed jego filozofją jako rzeczniczką papizmu; teologowie zaś katoliccy oskarżali go nietylko o poglądy heretyckie, naprzykład o wiarę w ruch ziemi, co jednak Descartes starał się ukryć, lecz także

o skłonność do protestantyzmu i udział w nabożeństwie protestanckim.

Ostatnim dziełem, wydanym za życia jeszcze Descartesa, był zajmujący traktat o afektach „*Les passions de l'âme*“ (1649). Powstanie jego zawdzięczamy księżniczce Elżbiecie Pfalckiej, córce Fryderyka, nieszczęśliwego króla czeskiego, z którą Descartes prowadził ożywioną korespondencję. W listach do niej pisywanych rozwijał swoje pomysły z dziedziny etyki. Korespondował także z utalentowaną królową szwedzką Krystyną. Na jej zaproszenie udał się do Sztokholmu, żeby ją osobiście wtajemniczyć w swoje poglądy filozoficzne. Pobyt ten „w krainie niedźwiedzi, lodu i skał“, jak wyraża się w jednym liście, jak również życie dworskie, nie sprzyjały zdrowiu jego. W rok po przybyciu zachorował i umarł w 1650 roku.

W życiu Descartesa uwydatniają się wyraźnie główne rysy jego charakteru. Zamiłowanie do studjów i rozmyślań, które wiernie zachował w ciągu życia całego i które w pewnych chwilach, gdy świtały mu nowe idee, dochodziło do silnego afektu i zapału, było najważniejszym i najpiękniejszym rysem jego natury. Pomyślne i niezależne od niego okoliczności pozwoliły mu przeprowadzić raz usnuty plan życia, w którym głównie o to chodziło, żeby ze względu na prace naukowe zapewnić sobie spokój i równowagę ducha. Nie zbywało mu na odwadze, czego dowody złożył w podróżach swoich; ale wobec powag był zbyt nieśmiały i względny. Najbardziej przykrym rysem był brak w nim zdolności do uznawania cudzych zasług. Odczuwał on mocno, co jest nowego w jego stanowisku i stanowczo przeczył, iżby się czegokolwiek nauczył od poprzedników swoich; twierdził owszem, że nawet te zapatrywania, które dzielił z niemi, zupełnie inaczej uzasadniał. Wymienia Platona, Arystotelesa, Epikura, z pośród zaś nowożytnych, między innemi, Telesia, Campanellę, Bruna, jako pisarzów, których zna, od których wszakże, pomimo wszelkiej zgod-

ności poglądów, niczego się nie nauczył, gdyż zasady jego są zupełnie inne. Jednemu tylko Keplerowi coś zawdzięcza; mianowicie, mechanistyczne pojmowanie przyrody badacza niemieckiego, jego uwydatnienie pojęcia ilości i częściowe odkrycie prawa bezwładności wielki wpływ wywarły na filozofję przyrody Descartesa. Ale i ten rys zależy od jego całkowitego pogrążenia się we własnej myśli. Jako myśliciel celuje on w ścisłym rozróżnianiu, w jasnym sprowadzaniu do prostych zasad. Dzięki temu dokonał on dzieła o trwałej wartości, położył kres ostateczny dowolności i fantastyczności w przedmiocie metody. Dajmy na to, że dopuszcza się błędów w wywodach swoich, ale w każdym razie łatwo dostrzec, gdzie tkwi błąd. Najlepiej mu się udaje tam, gdzie działa zaczepnie, gdzie w analizie sięga aż do zasad, chociaż miał na celu konstrukcję, mającą ogarnąć cały system wiedzy naszej. Z powodu, że zbyt pochopnie przerzuca się od analizy do konstrukcji, jest myślicielem dogmatycznym, był on jednak w daleko wyższym stopniu świadomy hipotetycznego charakteru poglądów swoich, niż to się dotąd przypuszczało. Chociaż najsilniej był w nim rozwinięty popęd poznawczy, jednak korespondencja jego świadczy o żywej i szczerej uczuciowości.

b) Metoda i podstawowe założenia poznania.

Ponieważ we wszelkim poznawaniu, jakikolwiek byłby jego przedmiot, posługujemy się własnym rozumem, więc ważną jest rzeczą, według Descartesa, dokładnie go zbadać. Rozum wszędzie działa tak samo; to też nauka o nim będzie nauką powszechną, a prawdziwa metoda może być tylko jedna. Ta w istocie swojej polega na tym, że się zaczyna od tego, co proste i jasne, i z tego stanowiska usiłuje się zrozumieć to, co jest złożone i ciemne. Przedewszystkim trzeba w drodze doświadczenia (indukcji, wyliczania) wszystko gromadzić, co jest niezbędne do wyświetlenia roztrząsanego pytania. Następnie

materjał ten należy tak uporządkować, iżby u podstawy były założone najprostsze bezpośrednio oczywiste stosunki. Odkrycie tego, co bezpośrednio oczywiste, jest pierwszym warunkiem myślenia. Każde przejście w sprawie myślowej odbywa się przez intuicję bezpośrednią. Dzięki intuicji bezpośredniej wiem, że trójkąt jest ograniczony trzema linjami, że kula ma jedną tylko płaszczyznę, że muszę istnieć, skoro myślę. Za pomocą takiej bezpośredniej intuicji ujmujemy pierwsze zasady. Niektóre twierdzenia są tak proste, że nie możemy ich pomyśleć inaczej, jak biorąc je za prawdziwe. Takiemi są następujące twierdzenia: jedno i toż samo nie może zarazem być i nie być; nic nie może być przyczyną czegoś; skutek nie może zawierać w sobie więcej, niż przyczyna. Nie utrzymuje jednak Descartes, jakoby podobne twierdzenia były *dane* bezpośrednio. Owszem, wyraźnie zaznacza, że intuicja opiera się na poszczególnych przypadkach; ale w poszczególnym przykładzie może się zawierać prawda ogólna i w takim razie prawdę tę poznalibyśmy jako zrozumiałą samą przez się (*simplici mentis intuitu*), chociaż nie została jeszcze sformułowana jako prawda ogólna. Descartes nie zapuszcza się w roztrząsanie wielkiej kwestji, jakim sposobem zasady ogólne dadzą się wysnuwać z poszczególnych przypadków, tak, iż intuicja może być uznana za podstawę. Zaleca tylko wielką ostrożność w sprawie formułowania zasad (43).

Z twierdzeń jasnych samych przez się wysnuwamy przez dedukcję dalsze wnioski. Dedukcja polega na szeregu aktów intuicyjnych, dzięki którym myśl w nieprzerwanej ciągłości posuwa się naprzód od sądu do sądu i tym sposobem wiąże to, czego związek nie był bezpośrednio oczywistym. Skoro się ktoś natyka na szczegół niezrozumiały, powinien się zatrzymać, próżno bowiem usiłowałby iść dalej. Albo zbywa tu na dostatecznych doświadczeniach, albo ma się do czynienia z pytaniami, na które nie może być odpowiedzi wobec danych własności umysłu ludzkiego. Gdy zaś udaje się przeprowa-

dzić dedukcję, to sprowadziliśmy rzeczy nieznane do znanych i wartość pierwszych prawd prostych rozciągnęlibyśmy do rozleglejszej dziedziny. Tym sposobem dostępne dla siebie wiadomości wiążemy pomiędzy sobą takim cudownym węzłem i możemy drogą wnioskowania wysnuwać jedne z drugich, tak, iż zdołamy je odkryć, skoro tylko będziemy we wnioskowaniu posuwali się stopniowo naprzód, począwszy od wiadomości najprostszych.

Jeżeli intuicja prostych okoliczności doświadczalnych warunkuje dedukcję, tedy widoczna, że Descartes bynajmniej nie jest przeciwnikiem metody empirycznej, jakoż z nieustającą gorliwością gromadził doświadczenia i urządzał eksperymenty. Ale twierdzi, że wiedza naukowa daje się osiągać tylko drogą ścisłego myślenia, oraz, że właściwa rola doświadczenia polega na tym, że ono powoduje taką sprawę myślową. Natomiast nie docenia on konieczności sprawdzania wyników wnioskowania dedukcyjnego. Według Descartesa nauka powstała z wniosków wysnuwanych z danych doświadczalnych i składa się z logicznie wysnutych metodą dedukcyjną hipotez.

Ale jakże daleko muszę się cofać, żeby odkryć to, co najprostsze? Gdzie znajdę niezachwianą podstawę poznania swojego? Na te pytania odpowiada Descartes w *Discours de la méthode* (rozdz. 4) i bardziej wyczerpująco w *Meditationes*. Możemy wątpić o każdej treści, o wszelkim przedmiocie poznania. Wszelkie zapatrywania i postrzeżenia mogą się opierać na złudzeniach zmysłowych. Pomyślmy tylko, że stworzyła nas jakaś zła istota i że wciąż w nas wpaja błędy! Nawet w takim razie byłoby jednak coś, o czym nie moglibyśmy wątpić: myśl nasza własna, własna świadomość nasza. Przecież wszelkie wątpienie, wszelki błąd jest myślą, czynnością świadomą. Ilekolwiek wyobrażałbym sobie rzeczy urojonych, nieistniejących, zawsze jednak władza wyobrażania (*vis imaginandi*) świadczy o swojej rzeczywistości. O ile myślę czyli jestem świadomy, o tyle istnieję: *Je pense, donc je suis (Cogito, ergo sum)*. Jak już nadmieniliśmy, jestto bez-

pośrednia intuicja, która się nie daje bliżej uzasadnić, jak również niepodobna określić (zdefinjować), co to jest myślenie lub istnienie. Intuicja ta posiada bezpośrednią jasność i wyraźność, które są wzorem i miarą wszelkiego innego rozumienia czegoś. Descartes oświadcza, że tylko przez nieporozumienie brano powyższą tezę „myślę, więc jestem“ za wniosek, chociaż nie da się zaprzeczyć, że sam on przyczynił się do tego nieporozumienia przez użycie spójnika *więc (donc, ergo)*.

Atoli ta prosta, dla żadnych zwątpień niedostępna intuicja nie jest bynajmniej poznaniem. Którędyż mamy posuwać się dalej? Jak zdołamy uzasadnić przedmiotową wartość poznania swojego, rzeczywistość tego, co sobie wyobrażamy i co myślimy? W odpowiedzi na te pytania Descartes ucieka się do zasady przyczynowości albo raczej do twierdzenia, że skutek i przyczyna powinny wzajem sobie odpowiadać. Jak widzieliśmy, według Descartesa, twierdzenie to należy do rzędu tych, które dają się odkrywać przez intuicję. Światło przyrodzone uczy nas, że w skutku nie może być więcej, niż było w przyczynie. Stąd wypada, że nic nie może powstać z niczego, oraz, że doskonałość nie może powstać z niedoskonałości.

Stosując to do wyobrażeń własnych, przekonywamy się, że niektóre z nich uważamy za pochodzące z przyczyn zewnętrznych, inne zaś za wytworzone przez samych siebie. Żadne jednak z tych objaśnień nie wystarcza, żeby uczynić zrozumiałym pojęcie Boga, jako istoty nieskończonej, jako ogółu wszelkiej doskonałości i rzeczywistości. Ponieważ sam jestem istotą skończoną, o czym mnie przekonywają moje własne zwątpienie i pożądanie, więc nie mogłem utworzyć takiego pojęcia. Nie mogło ono powstać z kombinacji poszczególnych postrzeżonych doskonałości, w takim bowiem razie obce mu byłyby jedność i nierozkładalność, cechy znamionujące pojęcie Boga. Nadto, wszelka przyczyna jest skończoną. Nie pozostaje tedy nic innego, jak uznać samego Boga za twórcę tego pojęcia. Pojęcie to jest wrodzone w tym zna-

czeniu, że władza nasza myślenia, skoro się tylko budzi do jasnej działalności, może je własną siłą uprzytomniać sobie jako prawdziwe. Tedy przez pojęcie wrodzone *(idea innata)* rozumie Descartes nie takie pojęcie, które od początku byłoby dane, lecz takie, które zdolni jesteśmy rozwinąć. Idea Boga, powiada, w tym samym znaczeniu jest nam wrodzona, w jakim jest wrodzona idea samego siebie. „Idee wrodzone wynikają z samej władzy myślenia“ (44). Ale słowo „wrodzony“ stało się fatalnym: spowodowało wiele nieporozumień.

Skoro tylko realność idei Boga została w ten sposób (właściwie za pomocą pewnika przyczynowości) zagwarantowana, tedy, według Descartesa, zdobyliśmy już trwałą podstawę dla realności wiedzy swojej. Wszystko, cokolwiek poznaję, należy do rzeczywistości nieskończonej, wyrażonej w idei Boga, jest jedną z doskonałości zawartych w pojęciu Boga i przeto jest dla mnie pewne. Tylko istota skończona może błądzić; możność błędu znika w istocie nieskończonej, w której doskonałości biorę udział, dzieki swoim ideom jasnym i wyraźnym. Popularnie Descartes wyraża ten pogląd tak, że Bóg, ostateczna przyczyna wszystkich czuć i wyobrażeń naszych, nie może nas łudzić, gdyż jest istotą doskonałą. Przyjrzawszy się wszakże bliżej, dostrzeżemy, że Descartes zaznacza także mniej powierzchowny związek pomiędzy ideą Boga a realnością poznania naszego. Ponieważ mogę zdawać sobie sprawę z niedoskonałości swojej tylko dzięki temu, że mniej lub więcej wyraźnie uprzytomniam sobie doskonałość, i ponieważ idea Boga jest pojęciem najwyższej, wszystko ogarniającej doskonałości, więc idea Boga jest dla mnie ideałem, za pomocą którego niedoskonałe poznanie swoje mogę mierzyć i prostować (45). Wprowadzając pojęcie Boga do teorji poznania, Descartes właściwie ma na względzie nie Boga w znaczeniu religijnym; idea Boga równoznaczna jest u niego z ideą ciągłego, wszystko ogarniającego związku bytu, w którym to związku musi zawierać się wszystko, co ma być rzeczywistym.

Tak, w szóstym „Rozmyślaniu“ czytamy: „Przez przyrodę wogóle *(natura generaliter spectata)* rozumiem tylko albo samego Boga, albo przez Boga ustanowiony porządek *(coordinatio)* wszystkich rzeczy stworzonych“. Co mogę uznać za prawdziwe, to musi znaleść właściwe sobie miejsce w tym porządku, który zatym może zarówno nazywać się przyrodą, jak Bogiem. Rzecz pojedyńcza staje się dla mnie rzeczywistością przez związek ze wszystkim innym. Probierzem, na mocy którego dają się odróżniać marzenia senne od jawy, jest to, że doświadczenia dane na jawie mogę bez przerwy wiązać ze wszystkiemi swojemi doświadczeniami i wspomnieniami *(perceptionem earum absque ulla interruptione cum tota reliqua vita connecto)*.

Takie jest najgłębsze znaczenie, tkwiące w podanym przez Descartesa teologicznym uzasadnieniu wartości wiedzy naszej. Jakkolwiek wszakże zajmującemi są te wywody, mógł on jednak zupełnie uniknąć zwrotu teologicznego, gdyż zasada przyczynowości, która znów każe przypuszczać realność idei Boga, sama już wystarcza jako argument pośredniczący pomiędzy podmiotem poznającym a poznawanym wszechświatem. Zasada przyczynowości i wszelkie inne pierwsze zasady stanowią u Descartesa (w *Responsiones secundae)* wyraźny wyjątek w sprawie poznania, które dopiero ma być uzasadnione dzięki idei Boga. Gdyby Descartes dokładniej był rozwinął to, co tkwi w zasadzie przyczynowości, natenczas okazałoby się, że właśnie ta zasada prowadzi do przyjęcia związku, w którym zjawiska poszczególne znajdują swoje określone miejsca. Ale pora bliższego zbadania stosunku przyczynowego i zasady przyczynowości nastała dopiero po upływie stulecia od czasów Descartesa.

c) Spekulacja teologiczna.

Descartes rozpoczyna analitycznie i krytycznie, ale zbyt rychło przeskakuje do spekulacji teologicznej i spirytualistycznej. W swoim „*Je pense, donc je suis*“ znajduje

punkt wyjścia dla spekulacji w obu kierunkach. Na razie zatrzymajmy się na jego poglądach teologicznych, dla tego nie obojętnych, że przedstawiają dość szczegółowe rozwinięcie i uzasadnienie „religji naturalnej“.

Descartes zaprzecza możności dowiedzenia istnienia Boga przez powoływanie się na świat dany nam w doświadczeniu. Wszak szereg przyczyn mógłby się przedłużać w nieskończoność, ale nie powinniśmy wikłać tego, że umysł nasz nie jest mocen prześledzić takiego nieskończonego szeregu, z koniecznością przyjmowania pierwszej przyczyny. Nadto, rozumie się samo przez się, że pojęcie Boga już wcześniej jest znane, skoro mam wykazywać, jakim to prawem nazywam taką pierwszą przyczynę Bogiem. Dowód Descartesa jest bardziej bozpośredni. Polega zaś, jak to już widzieliśmy, na tym, że niepodobna zrozumieć, iżby idea istoty nieskończonej mogła być wytworzona przez istotę skończoną. Idea istoty nieskończonej musi nawet wyprzedzać ideę mnie samego, jako istoty skończonej, ograniczonej; to bowiem, co skończone, każe przypuszczać ograniczenie nieskończoności; nieskończoność jest czymś pozytywnym i istoty skończone powstają przez jej ograniczenie. Jakoż pojęcie Boga powstaje przez rugowanie ograniczoności, a więc przez negację już danej negacji. Wobec tego określenia Descartes bardzo się zbliża do poglądu, że pojęcie Boga tworzy się, jak tworzymy wszystkie ideały: przez rozszerzenie i zniesienie granic, nie zaś przez kombinowanie rysów, wydzielanych z różnych związków. Wbrew Descartesowi, Gassendi zwrócił uwagę na to, że pojęcia idealne faktycznie wytwarzamy przez rozszerzanie i kombinowanie; na to odparł Descartes, że właśnie ta władza, rozszerzania pojęcia tego, cośmy zdobyli z doświadczenia jako względnie niedoskonałe, każe przypuszczać, że jesteśmy boskiego pochodzenia. Zamiast roztrząsać wraz z Gassendim psychologję tworzenia ideałów, przedmiot i dziś mało opracowywany, Descartes zadawala się *gotowym* pojęciem Boga: ponieważ ono dotyczy istoty nieskoń-

czonej, a więc nie może być wytworzone przez istotę skończoną. Wniosek ten byłby w takim tylko razie poprawny, gdyby samo pojęcie, nie zaś tylko przedmiot jego było nieskończone.

Prócz tego Descartes ma jeszcze jeden dowód, ontologiczny. Tam od idei Boga cofał się do przyczyny tej idei, tu zaś usiłuje wykazać, że, skoro myślimy jasno i wyraźnie pojęcie istoty nieskończonej i wszechdoskonałej, tedy musimy przyjąć i istnienie takiej istoty, gdyż zaprzeczalibyśmy jej doskonałości, o ilebyśmy jej odmawiali istnienia i tym sposobem sami z sobą wpadlibyśmy w sprzeczność. Przeciwko temu rozumowaniu, rozwiniętemu w piątym „Rozmyślaniu“, już Gassendi zarzucił, że istnienie jest wprawdzie warunkiem tego, iżby coś mogło posiadać doskonałości lub niedoskonałości, ale samo przez się istnienie doskonałością nie jest. Descartes pozostał przy opinji, że rzeczom przypisujemy istnienie tak samo przecież, jak im przypisujemy własności.

Descartes zdaje sobie dobrze sprawę z tego, że pojęcie Boga, którego wartości realnej dowiódł w mniemaniu własnym za pomocą dwuch powyższych dowodów, nie jest gminnym. Większość ludzi uważa Boga nie za istotę podniosłą i nieskończoną, nie za jedyne źródło wszechrzeczy, lecz pod mianem Boga roją sobie jakąś istotę skończoną, która może być czczona przez ludzi. To też nic w tym dziwnego, że znajdują się ludzie zaprzeczający istnienia takiego Boga. Własne, wyższe pojęcie Boga dokładniej rozwija Descartes w tym sensie, że Boga określa jako substancję bezwzględną. Twierdzenie, że Bóg jest substancją, oznacza, że jest on istotą, która może istnieć sama przez się (per se), że nie potrzebuje żadnej innej istoty, żeby istnieć. Trzeba jednak dodać, że Descartes posługuje się pojęciem „substancji“ także w znaczeniu istot skończonych, np., duszę i ciało, jak to zobaczymy w dalszym ciągu, nazywa substancjami. Zastrzega się wszakże, że nazwy tej nie można używać w tym samym znaczeniu *(univoce)* o istocie nieskoń-

czonej i o istotach skończonych. Ponieważ wszystkie istoty skończone zależą od istoty nieskończonej, tedy mogłyby one tylko w sposób niewłaściwy nazywać się substancjami. Szczególnie w listach swoich Descartes utrzymuje w ścisłym znaczeniu pojęcie substancji. Niepodobna, powiada, dowieść istnienia Boga, o ile się go nie rozważa jako istotę wszechdoskonałą; nie byłby on wszakże taką istotą, gdyby się cokolwiek działo w świecie, co nie od niego pochodzi. Już filozofja naturalna uczy, że najmniejsza myśl nie może wynurzyć się w umyśle ludzkim, jeżeli tylko Bóg nie chce i od wieczności nie chciał, żeby się ona wynurzyła. Jestto również jednym z powodów, dla których Descartes odrzuca atomistykę: atom byłby czymś, co istnieje samo przez się, gdy tymczasem tylko jedna jedyna istota, z wszystkich istot najwyższa, może być niezależną od wszelkiej innej istoty. W pismach swoich Descartes wyraża się w sposób mniej określony, gdyż, obok surowej definicji pojęcia substancji, przewija się tam dalsze i bardziej gminne pojęcie. W bardziej luźnym użyciu wyraz „substancja“ oznacza to samo, co rzecz, istota. Substancją jest to, co posiada pewne cechy; z cech wnioskujemy o substancji. W tym znaczeniu, w znaczeniu podścieliska pewnych cech, za substancję może uchodzić każda istota skończona.

Łatwo zrozumieć, że, o ile oba znaczenia wyrazu nie będą ściśle wyodrębnione, możebne jest powikłanie. Ale Descartes pojmuje także duszę i ciało jako substancje w znaczeniu istot bezwzględnie samoistnych. A jak ścisłe pojęcie substancji stosuje do istot skończonych, tak znów gminne pojęcie substancji stosuje do istoty nieskończonej na tej podstawie, że treść tego pojęcia ogarnia wszelką możliwą rzeczywistość i doskonałość, a więc wszelkie możliwe cechy. Dla tego też, kiedy Hobbes i Gassendi zrobili mu zarzut, że nie posiadamy wcale pozytywnego pojęcia substancji, jako podścieliska cech, gdyż znamy tylko cechy, przypadłości (akcydencje), przymioty (atrybuty), czy, jakbyśmy dziś powiedzieli, zjawiska, był

to zwrot krytyczny, głęboko sięgający w rdzeń systemu Descartesa. Descartes przyznał, że bezpośrednio substancji nie uprzytomniamy sobie, lecz wnioskujemy o niej z cech; twierdzi wszakże, iż możemy o niej myśleć, chociaż nie zdołamy sobie wytworzyć jej wyobrażenia (45). Tu także tkwiło zagadnienie, które nabrało wielkiego znaczenia w późniejszej filozofji.

Descartes przyjął istnienie Boga, oparłszy się na zasadzie przyczynowości. Ale mogłoby się zdawać, że ta sama zasada prowadzi poza pojęcie Boga, bo czyż i Bóg nie może mieć przyczyny swojej? Descartes stara się uniknąć tej trudności w ten sposób, że rozróżnia pomiędzy tym, co ma przyczynę swoją poza sobą, a tym, co ją ma w sobie. Bóg musi być w stosunku do siebie samego tym, czym jest przyczyna w stosunku do skutku, a więc—przyczyną siebie samego *(causa sui)*. Bóg, jako istota nieskończona, ma w sobie siłę niewyczerpalną, tak, iż dla istnienia swego nie potrzebuje nic innego, prócz samego siebie. Tym sposobem ściśle wiążą się ze sobą pojęcia substancji i przyczyny siebie samego. Antoni Arnauld, wielki teolog jansenizmu, później gorliwy zwolennik kartezjanizmu, zrobił zarzut, że pojęcie „przyczyny samego siebie“ zawiera w sobie sprzeczność i w żadnym razie nie da się zastosować do Boga. Nikt, powiada, nie może dać tego, czego nie ma, gdyby zaś ktoś miał sam siebie stworzyć, tedy musiałby już przed stworzeniem istnieć. Gdyby Bóg był przyczyną, musiałby także być i skutkiem; przyczyna poprzedza w czasie skutek; w Bogu jednak nie daje się odróżnić przeszłość od przyszłości, ani możebność od rzeczywistości. Descartes na to odpowiada, że, skoro dowodzimy istnienia Boga za pomocą zasady przyczynowości, musimy tę zasadę stosować do samego Boga, co w takim tylko razie jest możliwe, gdy go pojmiemy jako przyczynę samego siebie. Dodaje nadto, że wyrażenie „przyczyna“, z powodu niedoskonałości poznania ludzkiego, może być użyte o Bogu tylko przez analogję, że można wprawdzie Boga nazywać przy-

czyną, ale nie można nazywać skutkiem samego siebie, w przeciwnym bowiem razie w Bogu coś byłoby późniejszym od czegoś innego. Przytym stosunek w czasie nie ma wcale znaczenia w zastosowaniu do Boga, czas bowiem jest wytworem umysłu ludzkiego, jest *modus cogitandi* (formą myślenia). Tak więc z pojęcia przyczynowości nie wiele chyba pozostało w zastosowaniu do dziedziny teologicznej. Kartezjańska filozofja religji musiała wywołać potrzebę zbadania, o ile jest prawowite stosowanie zasadniczych pojęć naszych w dziedzinie teologji i w jakim znaczeniu możnaby je tam stosować.

Twierdzenie Descartesa, że stosunek w czasie nie ściąga się do Boga, nabiera szczególnego znaczenia wobec poglądu Descartesa, że prawdy wieczne, jak, naprzykład, ta, że żadna rzecz nie może jednocześnie być i nie być, że suma kątów trójkąta wynosi dwa proste kąty, zależą od bezwzględnej woli Boga. Rozum Boga i jego wola nie są rozdzielne. Nie można twierdzić, jakoby Bóg nasamprzód przejrzał prawdy wieczne, a dopiero później je ustanowił. Jego wola jest wieczna i niezmienna, jak jego istota. Tu również występuje wielka różnica pomiędzy pojęciem Boga Descartesa a pospolitym. Właściwie żadne wyrażenie psychologiczne nie daje się zastosować do Boga. Ale Descartes nie przyszedł jeszcze do tej konsekwencji.

Gdybyśmy nawet mieli przyznać Descartesowi słuszność we wszystkich jego zapatrywaniach, pozostaje jeszcze jedna trudność. Zwątpienie wykazało nam niedoskonałość naszą, pojęcie zaś niedoskonałości każe przypuszczać pojęcie istoty doskonałej. Tak wznieśliśmy się aż do pojęcia Boga. Po osiągnięciu wszakże tej wyżyny, w dalszym ciągu trwa niedoskonałość. Zachodzi tedy pytanie: jak wogóle mogła powstać niedoskonałość, jeżeli istota rzeczy, leżąca u podstawy wszystkich rzeczy, jest idealną i doskonałą? Na to Descartes odpowiada, że niedoskonałość z konieczności właściwa jest wszystkiemu, co jest skończone, wszystko zaś, co zostało stworzone,

przez to samo jest skończone. Nadto, niedoskonałość powstaje tylko przez przeczenie (negację); to zaś przeczenie czyni świat doskonalszym, niż byłby w przeciwnym razie, gdyż dzięki temu różnorodność świata wzrasta. Chociaż oko jest najwspanialszą częścią ciała, wszelako inne części ciała nie mają powodów do utyskiwania, gdyż dzięki temu ciało może składać się nie z samych tylko oczu. W uwagach powyższych Descartes zapowiada teodyceę (doktrynę usprawiedliwiającą złe w stworzonym przez doskonałego Boga świecie), podobną do tej, którą później rozwinął Leibniz wyczerpująco.

d) Filozofja przyrody.

Na podstawie odkrytego przez siebie probierza prawdy, Descartes wnioskuje, że nasze czucia zmysłowe muszą być wywoływane przez coś odmiennego od naszej świadomości. Ale to coś, według Descartesa, bynajmniej nie ma być takim, jak je nam przedstawiają zmysły. Nasamprzód znaczenie postrzeżeń zmysłowych jest praktyczne; powiadamiają nas one, co dla nas jest pożyteczne i co szkodliwe. A nawet, gdybyśmy utrzymywali, że postrzeżenia zmysłowe są przeznaczone do tego, iżby nam dopomagały w poznawaniu rzeczy, nie jest wcale koniecznym, żeby czucia były *podobne* do rzeczy, wystarczy bowiem, że będą im tak odpowiadały, jak wyraz odpowiada myśli. Skoro zbadamy, w jaki sposób powstaje postrzeżenie zmysłowe, przekonamy się, że wszystkie wrażenia zmysłowe są dotknięciami; zatym wchodzimy w stosunek tylko z powierzchniami rzeczy. Skoro zaś pomyślimy, jakiemi są rzeczy, niezależnie od sposobu ich działania na nas, przekonamy się, że pozostają tylko rozciągłość, podzielność i zdolność ruchu jako własności, których nie możemy wyrugować w wyobraźni swojej, pomyśleć jakiejś rzeczy zmysłowej bez tych własności. Są to najprostsze i najjaśniejsze idee, jakie o materji możemy sobie uprzytomnić, i okazuje się, że, o ile opieramy się na

tych ideach własności czysto gieometrycznych, o tyle możemy osiągnąć proste i jasne zrozumienie wszystkiego, co zachodzi w świecie materjalnym. W zjawisku ruchu zawiera się objaśnienie wszystkich innych zjawisk, natomiast nic nie objaśnimy, przyjmując „formy“ lub jakości materji. Jakości są stanami naszej świadomości; rzeczywiście zaś zachodzą w świecie materjalnym tylko ruchy zewnątrz lub wewnątrz naszego ustroju. W nauce, powinniśmy świat materjalny myśleć takim, jakim byłby, gdyby go nikt nie postrzegał.

Jestto zasada prostoty, odgrywająca tak wielką rolę w walce o nowy obraz świata, a teraz powołana do uzasadnienia redukcji wszystkich własności materji do rozciągłości i ruchu. Koniecznym następstwem tej redukcji jest przeniesienie wszystkich jakości zmysłowych do podmiotu. Ponieważ trudno przypuścić, żeby Descartes znał pismo Galileusza *Il saggiatore*, więc musiał on zasadę podmiotowości cech zmysłowych odkryć na własną rękę, próbując odkryć w myśli warunki czysto przedmiotowego i ściśle koniecznego objaśnienia spraw materjalnych. Z własnoręcznych notatek Descartesa z lat 1619 — 1620 widoczna, że wtedy nie był jeszcze zwolennikiem mechanistycznego objaśniania przyrody. Przejście do stanowiska mechanistycznego musiało w nim zajść pomiędzy 1620 a 1629 rokiem. Prócz wpływu Keplera, musiał tu prawdopodobnie zadziałać i wpływ grona młodszych badaczów francuskich, którzy byli wyznawcami poglądów atomistycznych i szczególnie dali się porwać Sebastjanowi Basso, właściwemu reformatorowi doktryny atomistycznej w nowszych czasach. Sam Descartes wymienia Basso w szeregu poprzedników swoich. Do tego grona należeli dwaj młodzieńcy, którzy projektowali wzmiankowaną wyżej dysputę w Paryżu i wywołali dekret terorystyczny przeciw nowym poglądom. Ponieważ skądinąd Sebastjan Basso, jak się zdaje, ulegał wpływom pism Bruna, więc odsłania się tu związek historyczny pomiędzy Descartesem a filozofją Odrodzenia. Jak zobaczymy niżej, także

odkrycie obrotu krwi przez Harveya wywarło silny wpływ na rozwój myśli Descartesa.

W usiłowaniach swoich objaśnienia wszystkich zjawisk materjalnych za pomocą rozciągłości, podzielności, i ruchomości, jako pierwotnych własności materji, Descartes posługuje się metodą dedukcyjną. Przechodzi od przyczyny do skutku. Zdaje on zupełnie sobie sprawę z tego, że tą drogą można osiągnąć tylko hipotezę, zawsze bowiem możliwym jest, że dane zjawiska wytworzone są przez przyczyny odmienne od tych, od których rozpoczęliśmy wnioskowanie. Potrzebne więc tu były eksperymenty i doświadczenia potwierdzające; to też Descartes wyznaje, że trzebaby tu tak licznych i kosztownych eksperymentów, że byłoby to ponad jego siły i tylko przy spółdziałaniu wielu osób dałoby się uskutecznić. Zatym Descartes, niemniej od Bacona, zdaje sobie sprawę ze znaczenia doświadczeń, ale w większym, niż Bacon, stopniu kładzie nacisk na doniosłość zasad przewodnich i hipotez. Od Galileusza znów różni się większym uświadomieniem sobie potrzeby zasad i dedukcji. Wnioskowanie dedukcyjne uważał za właściwie naukowe i zbywało mu na zdolności Galileusza do rzucania światła na wielkie i rozległe stosunki za pomocą badań szczegółowych, a jednak w swojej metodologji sam uważa intuicję związaną z poszczególnym postrzeżeniem za punkt wyjścia myśli. Co prawda, jego zadanie było inne, niż zadanie Galileusza. Powołanie jego polegało na tym, żeby wyjaśnić i uświadomić, że minęły już czasy, kiedy można było objaśniać przyrodę, powołując się na wiarę w siły mistyczne lub wdawanie się czynników nadprzyrodzonych. Sformułował on ideał wszelkiej nauki o przyrodzie: zjawiska trzeba wysnuwać z ich przyczyn z tak samo oczywistą koniecznością, z jaką wniosek matematyczny wynika z danych założeń. Zasada prostoty, na którą się powołuje, jest właściwie jednocześnie zasadą przejrzystości. O ile chodzi o tak sformułowaną zasadę, nie był on w błędzie. Natomiast dedukcyjnym zastosowaniom zasad

powszechnych i na tym opartym hipotezom przypisywał większe znaczenie, niż w rzeczy samej mają; stąd jego filozofja przyrody przybrała charakter dogmatyczny, który szczególnie jaskrawo i wyzywająco wystąpił u zwolenników Descartesa. U wielu z nich scholastyka mechanistyczna zastąpiła scholastykę form i jakości substancjalnych.

Z pierwotnych własności materji wynika, że nie może być atomów bezwzględnych, gdyż nie daje się pociągnąć granica podzielności; że nie może być próżnej przestrzeni, gdyż przestrzeń oznacza rozciągłość, rozciągłość zaś każe przypuszczać istotę rozciągłą, a więc materję; że świat materjalny jest nieskończony, gdyż nie możemy zakreślić granic rozciągłości, gdzie zaś jest rozciągłość, tam jest materja. Dalej, z tychże pierwotnych własności materji wynika, że pojawiające się zmiany materjalne zawsze należy objaśniać zgodnie z prawami ruchu, które zatym są najwyższemi prawami przyrody. I te prawa Descartes usiłuje wysnuć dedukcyjnie, podstawę zaś tej dedukcji znajduje w pojęciu Boga, które w jego filozofji przyrody gra rolę podobną do tej, jaką grało wyżej w swoich zastosowaniach teorjopoznawczych. Z niezmienności Boga, co jest jednym z rysów jego doskonałości, Descartes wysnuwa wniosek, że suma ruchu, raz nadana przy stworzeniu, pozostaje niezmienną dzięki zachowywaniu się, które, według Descartesa, jest nieprzerwanym tworzeniem wciąż nowego ruchu. Ruch może w różnych częściach świata być rozmaicie rozdzielonym, ale nigdy ruch nie ginie i nigdy się na nowo nie zaczyna.

W teologicznym upodstawnieniu zasady stałej ilości ruchu tkwi mimowolne przyznanie się Descartesa, że te pierwotne własności materji, które zakłada na początku swojej filozofji przyrody, są zbyt proste i zbyt oderwane. Gdyż, jak się ostatecznie okazuje, właściwie stałą wielkością jest wciąż czynna we wszechświecie siła boska; stałość ruchu wywodzi się ze stałości tej siły. Gdyby Descartes jasno to zważył, toby odkrył twierdzenie

prawdziwsze, niż to, które sformułował. Nie ruch, lecz siła, energja jest stałą. Wobec każdego przejścia od ruchu do spoczynku lub odwrotnie, Descartes nie wie, co ma począć. Ale i w swojej niedoskonałej postaci jego twierdzenie jest zajmującą zapowiedzią nowożytnego twierdzenia o zachowaniu energji. Również szczegółowe prawa ruchu wysnuwa Descartes z niezmienności Boga, zwłaszcza prawo bezwładności, poraz pierwszy przezeń świadomie i systematycznie sformułowane. Według niego, byłoby to sprzeczne z niezmiennością Boga, gdyby jakaś rzecz, którą należy uważać za jednolitą i niepodzielną, mogła, bez przyczyny zewnętrznej, zmienić stan, w którym się znajduje. To samo wyłącza możność tego, iżby taka rzecz samorzutnie *(sua sponte)* i bez wpływu zzewnątrz mogła przejść od ruchu do spoczynku lub odwrotnie. Descartes prawdopodobnie doszedł do prawa bezwładności pod wpływem Keplera, który sformułował je napoły, ale niezależnie od Galileusza. Wyraził on to prawo już w dziele „*Le Monde*“, opracowanym jeszcze przed pojawieniem się Djalogów Galileusza. Formułując prawo bezwładności, Descartes zastrzega się, że możliwym jest, iż dusze i aniołowie mogą wpływać na materję. Zastrzeżenie to czyni w interesie swojej psychologji spirytualistycznej, którą niżej rozważymy.

Kartezjańskie pojęcie materji nosi na sobie piętno prostoty i jasności, bo też i oparte zostało na zasadzie prostoty. Jest ono naturalnym wynikiem kierunku, który także wyraził się u Keplera i Galileusza, a który usiłował wszystkie jakości sprowadzić do stosunków ilościowych, co też umożebniło powstanie ścisłej nauki o przyrodzie. Ale podobnie, jak Descartesowi właściwą jest skłonność do przeoczania hipotetycznego charakteru własnych wyników dedukcyjnych, tak również jest on skłonny do poczytywania za wyczerpujące definicji, osiągniętych przez odrywanie i na mocy zasady prostoty. W jego mniemaniu, istotę materji całkowicie wyznaczają takie cechy, jak: rozciągłość, podzielność i ruchomość, chociaż

nie może przedstawić rękojmi tego. Mówiąc o materji jako o *substancji rozciągłej*, nie zdaje sobie sprawy, że z abstraktu zrobił istotę, która ma sama przez się istnieć. Nie wykazał on, co go upoważnia do rozważania gieometrycznych własności rzeczy za bezwzględne. Wszak nie wynika to z koniecznością z faktu, że własności te są najważniejsze w sprawie poznania przyrody. Bardzo być może, że takie własności, jak rozciągłość, podzielność i ruchomość zależą od działania rzeczy na nas, tak samo, jak barwa, smak, zapach i t. d., nie będąc jeszcze przeto *podobnemi* do samych rzeczy. A nadto, jak to już zaznaczyliśmy, istnieje jeszcze jedno wyznaczenie, bardziej zasadnicze, niż te trzy, na których Descartes poprzestaje, mianowicie—siła, energja.

Wyjaśnienie poruszonych zagadek było już rzeczą późniejszych badań. Tymczasem filozofja przyrody Descartesa, pomimo całej jednostronności swojej, jest objawem niesłychanego postępu co do jasności. Rozważmy tu pokrótce niektóre najważniejsze zastosowania sformułowanych przezeń zasad ogólnych. Utrzymujemy się wciąż na gruncie jego podstawowych pomysłów; poszczególne objaśnienia jego często bywają bardzo chybione i dowolne. Wadą jego było wymyślanie hipotez; wielkość jego polegała na szczęśliwym pochwytywaniu stanowisk ogólnych.

Skoro wszystko w przyrodzie materjalnej ma być objaśniane za pomocą rozciągłości, podzielności i ruchomości, jako jedynych własności materji, tedy samo przez się stąd wynika, że o przyczynach celowych nie może być mowy. Jednak Descartes uzasadnia odrzucenie celowej (teologicznej) interpretacji przyrody raczej za pomocą argumentacji teologicznej, niż teorjopoznawczej. Ponieważ Bóg jest istotą nieskończoną, więc w działaniu jego musi być wiele takiego, czego nie jesteśmy w stanie pojąć; chęć przeniknięcia celów boskich byłaby zuchwalstwem. Wszak w świecie bezgranicznym jest nieskończenie wiele rzeczy, które zgoła na nas nie działają;

jakiż więc sens mogłoby mieć przypuszczenie, że wszystko to dla nas ma być stworzone? Jedynym, dającym się pomyśleć celem wszystkiego tego, co się dzieje, musi być sam Bóg. Tak więc na tej podstawie odrzuca się teologiczne objaśnienie świata, że nie możemy zakreślić granic dla istoty świata i istoty Boga.

O ile tedy chcemy zrozumieć przyrodę w szczegółach, musimy, według Descartesa, rozpoczynać od zjawisk najprostszych, najbardziej przejrzystych, od spraw, które wciąż przed nami zachodzą, i przez nie objaśniać to, co się dzieje w rzeczach drobnych i ukrytych, oraz to, co się działo w przeszłości. Zatym zasada prostoty przechodzi u Descartesa w zasadę aktualności, wymagającą objaśniania tego, co odległe i nieznane, przez to, co bliskie i znane. Najlepiej byłoby, gdybyśmy u podstawy objaśniania przyrody założyli to, co wiemy o budowie i sposobie działania budowanych przez siebie maszyn, gdyż o nich mamy wyobrażenia najbardziej wyraźne. Dla tego też opisuje świat tak, jak gdyby był maszyną *(terram totumque hunc mundum instar machinae descripsi)*. Obecny stan wszechświata dałby się objaśnić, gdybyśmy wyobrazili sobie, że części materji od początku były w ruchu wirowym około pewnych punktów środkowych, gdyż materja i ruch zostały stworzone jednocześnie. W punktach tych musiały się skupiać cząstki drobniejsze, powstające wskutek wzajemnego ścierania się większych części w ich ruchu wirowym. Tym sposobem powstały rozmaite większe i mniejsze ciała kosmiczne. Niektóre z tych ciał kosmicznych stopniowo utraciły swoją samoistność, gdyż zostały porwane przez wiry zataczające się dokoła większych ciał kosmicznych. Tak się też stało i z ziemią. Descartes mniema, że, zgodnie z jego teorją, ziemię można nazwać nieruchomą, gdyż nie zmienia ona miejsca swojego w tym środowisku, z którym razem wiruje dokoła słońca, ponieważ nadto mogą istnieć poza dostępną dla naszego postrzegania częścią świata gwiazdy, względem których ziemia zachowuje się nieruchomo. Stosując

w sposób tak wykrętny zasadę względności, Descartes usiłował, jak się okazało—napróżno, uniknąć opinji heretyka kopernikańskiego. Ciężkość ciał objaśnia jako skutek ucisku wywieranego przez prądy wirowe na części materji w przestrzeni, ucisku, który części te musi pchać ku ciałom kosmicznym lub je przynajmniej utrzymywać w ich pobliżu.

Z pośród nowożytnych Descartes jest pierwszym, co próbował dać mechanistyczną teorję rozwoju układu kosmicznego. Bądźcobądź zastrzega się grzecznie wobec teologji, przyznając, że świat został stworzony doskonałym i gotowym; chodzi mu tylko o wykazanie, że *możliwym* jest, iż obecny stan świata rozwinął się z pierwotnego stanu niedoskonałego na mocy praw przyrodzonych. Na pytanie, jak mamy myśleć sobie ten stan pierwotny, odpowiada, że niema szczególnego znaczenia, czy go będziemy sobie wyobrażali tak czy inaczej, gdyż na mocy praw przyrodzonych materja będzie musiała przebyć wszystkie te stany, które z natury swojej przybierać może, tak iż, po wyczerpaniu mniejszej lub większej liczby stanów niedoskonałych, w każdym razie stan obecny byłby osiągnięty. Objaśnienie to (*Principia philosophiae.* III, 47), zawierające w sobie program wszelkich mechanistycznych teorji rozwoju, budzi większe zajęcie, niż próba Descartesa przedstawienia w szczegółach sprawy kosmogonicznej.

Jak Descartes usiłuje objaśnić związek i rozwój świata zgodnie z powszechnemi prawami przyrody, tak samo próbuje on objaśnić ustrój żywy i życie organiczne na podstawie praw czysto mechanistycznych. Według niego, nietylko astronomja, lecz także i fizjologja powinna być nauką nawskroś mechanistyczną. Jak w swojej hipotezie kosmogonicznej pomija teologję, tak pomija w swojej mechanice organicznej psychologję; wyobraża więc sobie ciało ludzkie, jako złożone z cząstek materjalnych i czynne zgodnie z prawami ciepła i ruchu, bez udziału jakiejkolwiek duszy, bądź „roślinnej“, bądź „czującej“ lub „ro-

zumnej“. Pogląd ten, będący wnioskiem z ogólnych zasad przyrodniczo - filozoficznych Descartesa, gdyż ustrój, jako istota materjalna, musi podlegać powszechnym prawom materji, znalazł w oczach Descartesa potwierdzenie doświadczalne w odkryciu obiegu krwi przez Harveya (1629 r.). Harvey zajmuje miejsce pierwszorzędne pomiędzy twórcami przyrodoznawstwa nowożytnego; rola jego w fizjologji jest taka sama, jak rola Galileusza w fizyce. Zadał on cios śmiertelny siłom mistycznym w dziedzinie fizjologji, wykazując, że ruch krwi zależy nie od jej własnej siły, ani od siły duszy, lecz warunkują ten ruch skurcze serca, które wyciska krew do ciała. Tak więc ogólne prawa ruchu stosują się zarówno w obrębie ustroju, jak i poza jego obrębem. Z pomiędzy wybitnych umysłów Descartes był jednym z pierwszych, którzy przyjęli teorję Harveya, a uznanie wypowiedziane przezeń w piątej części *Discours de la méthode*, było silnym poparciem dla tej nowej teorji, która musiała zwalczać wielki opór, o ile była w ostrym przeciwieństwie ze starym poglądem na życie organiczne (47). W różnych pismach swoich, a szczególnie w *Traité de l'homme* Descartes przedstawia, jak ciało ludzkie da się pojąć jako maszyna tylko. I tu jego ogólne stanowisko przyczyniło się do wyjaśnienia pojęć, chociaż jego objaśnienia szczegółowe nie zawsze były szczęśliwe. Nieels Steensen, jeden z największych anatomów bezpośrednio następującej epoki, przyznał, że wprowadzona przez Descartesa metoda ma to znaczenie, że wykazuje wadliwość wszystkiego, czego dawniej uczono o roli różnych narządów w ustroju i pozwala jaśniej formułować pytania z tego zakresu.

Descartes rozciągnął pogląd mechanistyczny, rozwinięty przez Harveya w zastosowaniu do obiegu krwi, na dziedzinę fizjologji nerwów. Zgodnie z ówczesną fizjologją przyjmuje on prądy „tchnień żywotnych“ (*esprits animaux*) w nerwach, stąd pochodzących, że subtelne cząstki krwi, po nagrzaniu się w sercu, przypływają do mózgu

i wypełniają jego komory, gdy tymczasem pozostała krew krąży w dalszym ciągu w naczyniach. Z mózgu prądy te skierowują się po nerwach do mięśni. Mogą one być uruchomiane przez wrażenia, których nie uświadamiamy sobie; tak bywa w przypadkach ruchów mimowolnych, gdy, naprzykład, padając, wyciągamy ręce, lub gdy idziemy w dalszym ciągu, nie myśląc o tym. Tego rodzaju ruchy mimowolne mogą być zupełnie mechanicznemi, nawet mogą odbywać się wbrew naszej woli (*mente invita et tanquam in machina*). Sprawę zachodzącą w takich przypadkach Descartes objaśnia w ten sposób, że „tchnienia żywotne“ bywają odbite (*esprits réfléchis*) i daje wyraźny opis i objaśnienie zjawiska, zwanego obecnie odruchem. Co do zwierząt, nie możemy przypuszczać nic innego, tylko, że wszystkie ich czynności i postępki zachodzą mimowolnie i sposobem mechanicznym. Nie ma podstawy do przypisywania im duszy. To, że jagnię ucieka na widok wilka, zależy od tego, że promienie światła odbite od ciała wilka i padające na oko jagnięcia, wprawiają w ruch jego mięśnie za pomocą „odbitych“ prądów „tchnień żywotnych“. Fakt, że jaskółki przylatują na wiosnę, daje się objaśnić analogicznie do tego, że zegar w określonych terminach wybija godziny. Zwróćmy również uwagę i na to, że zwierzęta nie mogą przystosowywać się do nowych i zawilszych okoliczności tak samo, jak maszyna. Descartesowi dla tego jeszcze wydaje się słusznym mniemanie, że zwierzęta są tylko maszynami, że w przeciwnym razie, zdaniem jego, musielibyśmy przypisywać im nieśmiertelność. Więc ostryga lub grzyb miałby być nieśmiertelnym?

Inaczej rzecz się ma z człowiekiem, gdzie wobec świadomości w każdym z nas obecnej, musimy przyjąć duszę, substancję myślącą i będącą w stosunkach działania i oddziaływania z substancją materjalną, ze zdolnością kierowania ruchami „tchnień żywotnych“. Według Descartesa, dusza zostaje w bezpośrednim związku z jedną jedyną tylko częścią mózgu, z wyrostkiem szyszkowym

mózgu *(glandula pinealis)*, który dlatego ściągnął na siebie uwagę Descartesa, że nie jest narządem parzystym, jak tyle innych części mózgowia, że nadto Descartes utrzymywał, iż mieści się prawie w środku mózgowia, ponad szlakiem łączącym „tchnienia żywotne“ przednich komór mózgu z tylnemi. Prądy „tchnień żywotnych“ potrącają wyrostek szyszkowy i tym sposobem podrażniają tkwiącą w nim duszę, budzą w niej czucia, afekty i popędy, na to zaś dusza również odpowiada ze swojej strony uderzeniem (!) w wyrostek szyszkowy i tym sposobem skierowuje prądy tchnień w takim lub innym kierunku. Często, jak np. w przypadku panowania nad sobą, uderzenie i odbicie zachodzą w odwrotnym kierunku, wtedy zaś idzie o to, co najsilniej uderzać może (49).

Jestto zasługą Descartesa, że opisał i poddał rozbiorowi odruch, dzięki czemu rzucił jasne światło na ruchy mimowolne naszego ustroju. Również zasługą jego jest twierdzenie, że czynność duszy zostaje w związku z mózgiem i z nim tylko bezpośrednio. Wreszcie, pomimo niedostatecznych założeń anatomicznych, które miał do rozporządzenia, potrafił wyłożyć psychologję spirytualistyczną nadzwyczaj poglądowo i z zupełną konsekwencją. Zajmijmy się właśnie teraz nieco bliżej jego teorją psychologiczną.

e) Psychologja.

Tylko człowiekowi Descartes przypisuje duszę, którą pojmuje jako substancję różną od ciała, jako substancję swoistą, podścielisko wszystkich własności duchowych, jak ciało jest podścieliskiem wszystkich własności materjalnych. Ponieważ swój mechanistyczny pogląd na przyrodę, jak widzieliśmy, stosuje także do dziedziny życia organicznego, więc musi przyjmować, że tak samo w ustroju żywym, jak i w pozostałej przyrodzie materjalnej, nie może być ruchu, któryby nie był dalszym ciągiem jakiegoś ruchu poprzedniego, ani ruch nigdy znikać nie może bez następnego w dalszym ciągu ruchu,

gdyż twierdzenie stałości ruchu jest głównym twierdzeniem jego filozofji przyrody. Skoro wszakże, według niego, dusza może potrącać wyrostek szyszkowy i wprawiać w ruch „tchnienia żywotne“, przyczym sama dusza, wskutek oddziaływania „tchnień żywotnych“ na wyrostek szyszkowy, otrzymuje uderzenie, tedy musi w tym przypadku jakiś ruch powstawać, lub znikać bez zastępstwa. Gdyby nawet twierdzeniu, że dusza może uderzać lub odbierać uderzenia, można było przyznać sens jakiś, jednak psychologja spirytualistyczna Descartesa wpada tu, bądźcobądź, w oczywistą sprzeczność z jego filozofją przyrody. Faktycznie wyobraża sobie on duszę jako istotę materjalną, skoro ta może uderzać i uderzeniom podlegać; tak zawsze bywa ze spirytualizmem, o ile zupełnie jasno bywa przemyślany do końca. Księżniczka Elżbieta Pfalcka, utalentowana korespondentka Descartesa, bardzo słusznie zauważyła, że łatwiej wyobrażać sobie duszę materjalnie, niż zrozumieć, jak dusza, będąc niematerjalną, może poruszać materję i przez materję być poruszaną. W jednym tylko miejscu, Descartes, jak się zdaje, tak chce ograniczyć wpływ duszy, że ma ona wywoływać tylko zmianę kierunku prądów, które same przez się mogłyby zarówno dobrze podążać w tym, jak i w każdym innym kierunku; ale takie kierownictwo byłoby w sprzeczności z prawem bezwładności i możnaby je tylko podać za dowolny wyjątek z tego prawa.

Descartes dla tego duszę wogóle podaje za istotę odrębną, różną od ciała, że świadomość i rozciągłość tak dalece są różnemi własnościami, iż może je pomyśleć tylko jako właściwe dwum różnym istotom. *Je pense, donc je suis*—to jego punkt wyjścia, przez myślenie zaś rozumiał on, jak sam wyraźnie oświadcza, świadomość wogóle (*omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt*). Jakoż mógłby, jak sam powiada, niemniej dobrze wyrazić się: czuję, więc jestem, albo: chcę, więc jestem. Pragnie on tylko podkreślić, że pierwotnym faktem jest świadomość. To też w tym tkwi jego zasługa wobec psychologji, że za punkt

wyjścia uznał świadomość (*mens*), gdyż pojęcie duszy (*anima*) jest wieloznaczne i mistyczne, a zwłaszcza takim było. Przez to utorował drogę nowożytnej psychologji doświadczalnej. Nie jest wyłączony domysł, że przytym podlegał wpływom Vivesa, który tak jasną ustalił różnicę pomiędzy zjawiskami psychicznemi, jako rzeczywiście danemi, a istotą duszy samej w sobie; Descartes niejednokrotnie powołuje się na dzieło psychologiczne Vivesa.

Ale Descartes jest przekonany, że w myśleniu czyli świadomości ma już zupełnie jasne i wyczerpujące pojęcie istoty duszy, tak samo, jak jest przekonany, że w rozciągłości ma zupełnie jasne i wyczerpujące pojęcie istoty materji. Skoro mogę, powiada, jasno i całkowicie pomyśleć pojęcie duszy, nie potrzebując uciekać się do przypuszczania pojęcia ciała, i skoro mogę pomyśleć pojęcie ciała jasno i całkowicie, bez potrzeby uciekania się do pojęcia duszy, czyliż to nie jest dowodem, że mamy tu do czynienia z dwiema zupełnie różnemi i od siebie niezależnemi istotami lub substancjami? Zwracaliśmy już wyżej uwagę na dwojakie znaczenie u Descartesa pojęcia substancji. Oznacza ono nietylko podścielisko własności, coś, co „*posiada*“ właściwości dane w doświadczeniu. Nawet wobec tego nieokreślonego znaczenia Descartes za daleko posuwa się we wnioskowaniu, gdy „coś“ odpowiadające myśleniu uważa za różne od „czegoś“ odpowiadającego rozciągłości; wszak jedno i to samo „coś“ mogłoby posiadać obie własności. Ale w znaczeniu ściślejszym „substancja“ jest istotą nawskroś samoistną i od niczego niezależną. Już w naturze substancij tkwi—zapewnia Descartes — że *wzajemnie się wyłączają*. To samo utrzymuje o duszy i ciele, gdyż o każdym z nich może myśleć osobno, nie myśląc jednocześnie o drugim. Wobec tego człowiek ma się składać z dwuch istot wyłączających się wzajemnie. W takim jednak razie staje się niezrozumiałym ich wzajemne działanie i oddziaływanie na siebie. Skoro jedna substancja działa na drugą, tedy nie mogą one być zupełnie niezależnemi od siebie; w takim razie

w jednej zachodzi coś takiego, czego niepodobna zrozumieć, o ile się nie uwzględni w myśli drugiej substancji. Stosunek wtedy staje się niezrozumiałym, co zresztą sam Descartes przyznaje. Kto nigdy nie filozofuje, pisze w jednym z listów, ten nie wątpi, że dusza i ciało zostają we wzajemnym stosunku działania i oddziaływania i stanowią jedyną istotę, ale, filozoficznie rzecz biorąc, niepodobna jednocześnie myśleć o duszy i ciele, jako o różnych i będących w związku ze sobą. Żadne wnioskowanie ani porównanie, mówi gdzieindziej, nie może nas pouczyć, jakim to sposobem świadomość, która jest bezcielesną, może wprawić w ruch ciało; a jednak doświadczenie pewne i oczywiste świadczy nam o tym codziennie; jestto jedna z tych rzeczy, które należy zrozumieć same przez się i które się zaciemnia, o ile się je porównywa z innemi rzeczami. Descartes wyraża się tu tak, jak gdyby widział na własne oczy, jak dusza trąca wyrostek szyszkowy i jak zkolei bywa przezeń potrącana. W tym właśnie tkwi trudność zagadnienia, że bezpośrednie doświadczenie rozstrzygnąć jego nie może, że, przeciwnie, wnioskowanie i porównywanie jest jedynym wyjściem, jeżeli mamy osiągnąć hipotezę zrozumiałą i wolną od sprzeczności.

Jestto upowszechnione mniemanie, że dualizm średniowieczny przechodzi w kartezjańską doktrynę duszy i ciała. Właściwie jednak Descartesa doprowadziła do jego doktryny właściwa mu dążność do tworzenia pojęć jasnych i wyraźnych. Z wzajemnej niezależności pojęć wysnuwa on wniosek o wzajemnej niezależności istot odpowiednich. Wielką jego zasługą jest jasna i dobitna charakterystyka różnicy pomiędzy zjawiskami psychicznemi a cielesnemi; ale ta właśnie różnica w błąd go wprowadza. Jako dogmatyk, polega on na doskonałości pojęć swoich, oraz na tym, że byt rzeczywisty zgadza się z jego pojęciami. Descartes przeprowadza w krańcowej postaci dualizm psychologiczny, który już spotykaliśmy u Telesia, Bacona i Campanelli, i przez to w znacznym stopniu

przyczynia się do przezwyciężenia tego dualizmu. Gminną metafizykę duszy i ciała sformułował tak dosadnie, że jasno wystąpiły jej trudności i sprzeczności.

Gassendi i Arnauld słuszny robili mu zarzut, że stąd, iż świadomość jest główną własnością duszy, rozciągłość zaś — ciała, nie można wysnuwać wniosku, że własności te wyczerpują już istoty duszy i ciała. Tym sposobem ugodzili oni w samo sedno, w punkt rozstrzygający kartezjańskiej doktryny.

Następstwa stanowczego rozróżnienia duszy i ciała dają się zauważyć i w szczegółowej psychologji Descartesa. Bada on starannie, które to czynności i zjawiska psychologiczne pochodzą z samej duszy, które zaś zależą od wpływu ciała na duszę.

Postrzeganie zmysłowe zawdzięczamy ciału; zależy ono od tego, że „tchnienia żywotne“ działają za pośrednictwem wyrostka szyszkowego na duszę. Przytym Descartes z naciskiem zaznacza, że w sensie gminnym na karb postrzegania zalicza się daleko więcej, niżby właściwie należało. Trzeba, mianowicie, rozróżniać: popierwsze, ruch wywołany w mózgu przez podnietę, który zachodzi także i u zwierząt; powtóre, wpływ tego ruchu w mózgu na duszę, wskutek czego powstaje czucie, np., barwy określonej; potrzecie, sądy, które mimowolnie wytwarzane bywają o rzeczach zewnętrznych, wskutek ruchów narządów cielesnych. Taki sąd mimowolny leży u podstawy, ilekroć rzeczy postrzegamy jako zewnętrzne i położone w określonych miejscach przestrzeni. Do wytworzenia takiego sądu spowodowują duszę ruchy oka i głowy, za pośrednictwem odpowiednich prądów „tchnień żywotnych“. Trzeci składnik postrzegania zależy od samej duszy.

Również dwa są rodzaje przypominania: przypominanie rzeczy materjalnych, polegające na działaniach następczych czyli śladach podrażnień w mózgu, i przypominanie rzeczy duchowych, które zależy od trwałych śladów w samej świadomości. Właściwe myślenie (*intel-*

lectio) i wyobrażanie (*imaginatio*) tym się różnią od siebie, że w sprawie myślenia właściwego sama tylko dusza bywa czynną, gdy tymczasem przy wyobrażaniu posługuje się ona obrazami cielesnemi. Wyobrażanie, zarówno jak postrzeganie i materjalne przypominanie, o tyle tylko należy do duszy, o ile ta jest w związku z ciałem; dusza czysta (*anima pura*) daje się pomyśleć bez wyobrażania i postrzegania.

Różnica pomiędzy popędem a wolą również polega na tym, że popędy wytwarza ciało, gdy wola należy do duszy samej. Descartes przypisuje nam bezpośrednią świadomość bezprzyczynowości woli, ale przyznaje, że ta wolność (*indifférence*) woli jest raczej świadectwem niedoskonałości naszego poznania, niż doskonałości woli naszej. Obszar woli jest rozleglejszy, niż rozsądku; możemy wybrać i twierdzić coś takiego, czego nie rozumiemy. Wola jest nieograniczona, rozsądek—ograniczony; tym objaśnia Descartes możność błędu.

Afekty (*passions*) zależą od wpływów ciała na duszę, zaś wzruszenia wewnętrzne (*émotions intérieures*) rodzą się w duszy, jako skutki jej własnych myśli i sądów. Ale wzruszeniu wewnętrznemu, czysto duchowemu, bądźcobądź towarzyszy pewien afekt, pewien stan uczuciowy pochodzenia zmysłowego, o ile dusza zostaje w związku z ciałem; w takim jednak razie afekt ten zależy od działania duszy na mózg, jak naprzykład, gdy w miłości intelektualnej nastrój duszy działa na wyrostek szyszkowy. W razie afektu rozkosz poprzedza miłość, w razie zaś wzruszenia wewnętrznego bywa odwrotnie. Chociaż Descartes, wobec tego dualistycznego pojmowania, zamyka sobie właściwie drogę do jednolitych dziejów rozwoju życia uczuciowego, wielce się jednak zasłużył dla psychologji uczuć przez to, że usiłował sprowadzić różnorodne uczucia do pewnych form pierwotnych, z którychby powstawały w drodze kombinacji. Do uczuć pierwotnych zalicza: zdziwienie, miłość, nienawiść, żądzę, radość i smutek. Posługując się wciąż swoją teorją fizjologiczną, daje tylko

opisowy i analityczny obraz tych stanów uczuciowych i ich kombinacji. W celu objaśnienia stosunków fizjologicznych afektów, główny kładzie nacisk na wzajemne działania i oddziaływania pomiędzy mózgiem a sercem. Tylko, gdy idzie o zdziwienie *(admiration)*, które uważa za uczucie wyłącznie umysłowe, nieprzypuszcza jakiegokolwiek wpływu mózgu na serce. Zaznacza związek afektów z instynktami: dzięki instynktom dusza skłania się do pożądania tego, co pożyteczne, i unikania tego, co szkodliwe; również bez wdawania się duszy, sam ruch „tchnień żywotnych", wytwarzających afekty, sprowadza postępki celowe. Ale ujawniająca się w takich razach celowość nie jest bynajmniej bezwzględną; to też doświadczenie i rozum muszą wdawać się w te sprawy jako korektywa. Wielkie znaczenie w sprawie rozwoju uczuć ma związek pomiędzy jakimś wyobrażeniem w duszy a pewnym określonym stanem „tchnień żywotnych"; wola może warunkować określony ruch ciała tylko za pośrednictwem takiego wyobrażenia, nie zaś całkiem bezpośrednio. Walka rozumu ze zmysłowością toczy się, według Descartesa, nie wewnątrz duszy, lecz jestto walka pomiędzy duszą czy wolą z jednej strony, ciałem zaś czyli „tchnieniami żywotnemi" — z drugiej strony; idzie zaś w walce tej o to, która z dwuch tych stron zdoła najsilniej uderzyć wyrostek szyszkowy (*Passions de l'âme* I, 47). I tu przekonywamy się, że Descartes przeprowadza swoją doktrynę spirytualistyczną z najwyższą pożądaną konsekwencją.

f) Etyka.

Obrawszy za punkt wyjścia swojej filozofji zwątpienie powszechne, Descartes uczynił tymczasowy wyjątek dla dziedziny moralności, chociaż zdawał sobie sprawę z tego, że filozofja jego musiała zawierać w sobie konsekwencje obowiązujące i dla tej dziedziny. Żeby zaś tryb życia nie był pozbawiony kierownictwa w czasie, gdy wszystko poddawał analizie teoretycznej, ustanowił (w *Dis-*

cours de la méthode, rozdz. 3) następujące tymczasowe prawidła swojego postępowania: 1. Przestrzegać religji i obyczajów własnej ojczyzny; 2. Konsekwentnie wykonywać raz powzięte postanowienia; 3. Starać się pokonywać raczej siebie samego, niż losy, pragnienia swoje podporządkowywać porządkowi świata i pamiętać o tym, że myśli nasze są jedyną rzeczą, którą zupełnie mamy w mocy swojej.

Później, kiedy już rozwinął był swoje poglądy filozoficzne, wahał się z zapuszczaniem się w dziedzinę moralności. Obawiał się, jak sam powiada, że teologowie, którzy się tak gniewali na niego za jego fizykę, z pewnością nie darowaliby mu, gdyby pisał w przedmiocie etyki. Oprócz kilku wynurzeń w rozprawie *Passions de l'âme*, dają się spotkać jego pomysły etyczne w listach do księżniczki Elżbiety, do królowej Krystyny i do posła francuskiego przy dworze szwedzkim Chanuta. Są to tylko w dalszym ciągu rozwijane prawidła tymczasowe z *Discours de la méthode*; widoczny tu wpływ filozofów szkoły stoickiej, zwłaszcza Seneki.

Jakie środki, zapytuje Descartes, może nam polecić filozofja dla osiągnięcia szczęścia najwyższego, którego dusze gminne napróżno wyczekują od biegu rzeczy, które wszakże możemy wydobyć tylko z samych siebie? Mamy trzy środki: jasne poznanie tego, co prawe; silne pożądanie tego; stłumienie pragnień i żądz wszelkich, dotyczących rzeczy, które nie są w naszej mocy. Tylko przez wdanie się woli poznanie zapanowuje w nas i ruchy „tchnień żywotnych“ ulegają mu. W przeciwnym zaś razie uczucie zmysłowe czyli afekt mąci nasz umysł i sprawia, iż ten przecenia dobra zewnętrzne. Tylko dzięki wdaniu się woli stajemy się zdolni do zatrzymania się na wewnętrznych rozkoszach duszy, jak ona sama—wiecznych, gdyż opierają się na trwałym gruncie poznania prawdy. Najwyższym jest poznanie Boga, jako stwórcy wszechrzeczy, jako istoty wszechdoskonałej, której wybłyskiem jest dusza nasza, a także poznanie duszy, jako

istoty różnej od ciała. Dalej następuje poznanie nieskończoności świata, które znosi wiarę, jakoby wszystko istnieje gwoli ziemi, a ziemia gwoli nas. Poznanie uczy nas uważać samych siebie za części takiej czy innej całości (rodziny, społeczeństwa, państwa) i interesy całości przekładać nad swoje własne. Przedewszystkim jednak idzie o to, iżbyśmy rozróżniali to, co jest w naszej mocy, od tego, co nie jest. Całkowicie w naszej mocy jest tylko wola własna. Poczucie tej mocy jest właśnie wspaniałomyślnością (*généresité*), kluczem cnót wszelkich. Człowiek wspaniałomyślny poczuwa się do własnej mocy wykonywania wielkich rzeczy, a zarazem świadom jest ograniczoności swojej. Zamiast wyobrażenia losu kapryśnego, który jest czczym przywidzeniem tylko, trzeba mocno trwać w przekonaniu, że wszystko zawisło od wiecznej i niezmiennej woli opatrzności. Tym sposobem wyszlachetnią się namiętności i zbudzi się miłość duchowa (*amor intellectualis*) Boga, uczucie najsłodsze i najpożyteczniejsze ze wszystkich, jakich w tym życiu doznać możemy. Pozostawmy teologom rozstrzygnięcie kwestji, czy uczucie to, w postaci dostępnej dla człowieka pierwotnego, wystarcza do zapewnienia człowiekowi wiecznej szczęśliwości. Przy dostatecznym napięciu zmysłowości i umysłu uczucie to może także stać się najsilniejszym z wszystkich uczuć. Jak w teorji poznania i filozofji przyrody, tak i w etyce—szczytową myślą Descartesa jest idea istoty nieskończonej, jako ostatecznej podstawy. Zarówno Descartesa, jak i wogóle XVIII stulecie znamionuje mieszanina racjonalizmu i mistyki. Ten rys filozofji Descartesa został szczególnie rozwinięty przez jego następców.

2. *Kartezjanizm.*

Filozofja kartezjańska musiała wywrzeć duży wpływ na swoją epokę. Domagając się zwątpienia metodycznego

i analizy, oraz pomijając wszelkie założenia tradycyjne, musiała przyczynić się do zbudzenia wolnych badań i myśli samoistnej. W tym bodaj tkwi jej największe znaczenie. Tym sposobem wywierała ona wpływ na znacznie szersze koła, niż koło kortezjanów w śliślejszym tego słowa znaczeniu. Ponieważ domagała się czysto mechanistycznego objaśnienia przyrody, więc wpłynęła na reformę przyrodoznawstwa, zwłaszcza fizyki i medycyny, jakkolwiek niebawem niektóre jej hipotezy szczegółowe musiały upaść. Wypowiedziała ona zasadę mechanizmu z energją, która zachowała trwałe znaczenie. Ze względu na swoją psychologję spirytualistyczną i spekulacje teologiczne przypadła do smaku stanowisku gminnemu, dla którego bardzo jasnym i pociągającym było stanowcze i bezwzględne rozróżnienie duszy i ciała, i które nadto w dowodach kartezjańskich znalazło nową podstawę dla zgody pomiędzy teologją a nauką, zamiast tej podstawy, której wraz z filozofją scholastyczną groził upadek. To też w końcu XVII wieku występują, jako gorliwi zwolennicy filozofji kartezjańskiej, Bossuet i Fénélon, największe umysły Kościoła francuskiego. Pomiędzy najwybitniejszemi jansenistami znalazła także zwolenników, naprzykład, Arnaulda i Nicole'a, przyczym Pascal, największa postać jansenizmu, zajął stanowisko odrębne, którego charakterystykę spotkamy niżej. Koło to, pod kierunkiem Arnaulda, opracowało wyborny wykład logiki, p. n.: *Le logique ou l'art de penser* (Logika czyli nauka myślenia, 1662), która dotąd jeszcze może budzić zajęcie i nie jest bez wartości. Również i wśród uczonych Oratorjanów kartezjanizm znalazł duże wzięcie. W szerszych kołach rozpowszechniano go w przystępnych odczytach w Paryżu i na prowincji. Z listów pani de Sevigné przekonywamy się, jak wielkie zainteresowanie budził kartezjanizm w kołach wysokiej arystokracji, również śród kobiet. W Holandji wystąpienie kilku młodszych profesorów w uniwersytetach zapewniło tej doktrynie niemałe rozpowszechnienie.

Ale zarówno we Francji, jak w Holandji napotkał kartezjanizm jednocześnie silny opór. Jezuici i ortodoksyjne duchowieństwo protestanckie usiłowali wszelkiemi sposobami stłumić ten ruch filozoficzny. Nowa filozofja zbyt wiele praw przyznawała myśli wolnej i przyznawała niebezpieczną rolę wątpieniu. Wyznawała ona teorję podmiotowości cech zmysłowych, nie dającą się pogodzić z dogmatem Ciała i Krwi, zwłaszcza w katolickiej jego postaci, nadto zaś przyznawała ruch ziemi i nieskończoność wszechświata. Jakby sprawa teologji była nieodłącznie związana ze starą doktryną średniowieczną! W niektórych uniwersytetach holenderskich kartezjanizm był zakazany; przynajmniej nie dopuszczano zwolenników jego do katedr teologicznych i do probóstw. W Rzymie dzieła Descartesa zamieszczono w r. 1633 na Indeksie ksiąg zakazanych, we Francji zaś wznawiane od czasu do czasu dekrety królewskie zabraniały nauczania kartezjanizmu w uniwersytetach. Wszystko to jednak nie zdołało zapobiec temu, że stał się on panującą filozofją, którą przezwyciężył dopiero kierunek rozpoczynający się od Locke'a i Newtona, zresztą kierunek przez sam kartezjanizm przygotowany.

Trudności i sprzeczności, napotykane w doktrynie kartezjańskiej, musiały z natury rzeczy skłonić bardziej samodzielnych przedstawicieli tej doktryny do prób rozwijania w dalszym ciągu pomysłów mistrza. W części dogmatycznej systemu kartezjańskiego szczególnie dwa punkty musiały zachęcać do badań. Jednym z tych punktów był stosunek substancji bezwzględnej, tak wielce ważnej dla kartezjańskiej teorji poznania, filozofji przyrody i etyki, do substancji skończonych, wogóle do świata skończonego. Jak poza obrębem istoty bezwzględnej może być świat skończony i w jakim znaczeniu można takiemu światu przyznać rzeczywistość? Zagadnienie to musiało się zwłaszcza narzucać umysłom w wieku, skłonnym do mistyki i do uznawania potęg bezwzględnych; była to przecież epoka samowładztwa politycznego, a wskutek naturalnej analogji, i filozoficznego również. Niebawem

filozofja kartezjańska przeszła do mistycyzmu. Drugim punktem był stosunek pomiędzy duszą a ciałem, jako substancjami, które się wyłączają wzajemnie, a jednak muszą być w jakimś stosunku działań i oddziaływań. Przecież sam nawet mistrz oświadczył, że się to daje pojąć tylko o tyle, o ile się nie filozofuje. Niektórzy uczniowie w dalszym ciągu filozofowali nad tym zagadnieniem i znaleźli tu coś niepojętego, coś, co wciąż występuje w doświadczeniu, ilekroć jedne rzeczy mają działać na inne. W tym kierunku kartezjanizm doprowadzono do tego, że musiał zacieśnić dziedzinę poznawania, że musiał poprzestawać na przedstawieniu tylko następczości zjawisk, oraz zewętrznego ich związku, gdy tymczasem wewnętrzny ich związek uznano za niepojęty. Tym sposobem torowano drogę dla tego stanowiska, które przyszła teorja poznania miała zająć wobec zagadnienia przyczynowości. Obie te kwestje spółdziałają w tak zwanym okazjonalizmie i mianowicie w tym sensie, że przeważa pierwiastek mistyczny, skłonność do skupiania wszelkiej rzeczywistości i przyczynowości w substancji bezwzględnej. Zajmijmy się pokrótce najwybitniejszemi przedstawicielami tego kierunku.

Ludwik de la Forge, lekarz francuski, wyraził już myśl, że, jak trudno pojąć, jakim sposobem duch może wprawiać w ruch ciało, tak samo trudno i to pojąć, jakim sposobem jedno ciało może wprawiać w ruch inne. Ale prawdopodobnie przed nim już wypowiedział był tę myśl inny kartezjanin, Géraud de Cordemoy, adwokat paryski, później wychowawca Delfina; w takim razie jego należałoby uważać za twórcę okazjonalizmu. Kiedy jednak de la Forge powiada, że stosunek pomiędzy duszą a ciałem w takim tylko razie da się objaśnić, gdy przyjmiemy, że Bóg je od początku powiązał ze sobą, Cordemoy idzie dalej i twierdzi, że tak samo dusza nie może odbierać nowych wyobrażeń, jak ciało nowych ruchów, bez wdania się Boga. Tak np., nasza wola jest powodem dla Boga do wprawienia w ruch ręki naszej. Jakim sposobem skłonność do

ześrodkowania wszelkiej działalności w istocie bezwzględnej przyczynia się do rozwoju okazjonalizmu, widoczna jest z następującego wyrażenia zwolennika kartezjanizmu Sylwana Régisa: „Żeby wytwarzać właściwe działania, trzeba działać z samego siebie i przez samego siebie, t. j. swoją własną siłą, a to jest pewne, że tylko sam Bóg może w ten sposób działać. Stąd wynika, że tylko Bóg jest w rzeczy samej przyczyną sprawczą“.

Myśli te konsekwentnie rozwinął dopiero holenderski kartezjanin Arnold Geulincx. Geulincx urodził się z rodziców katolików w Antwerpji, studjował w Leodjum i tamże został profesorem. Jako kartezjanin naraził się na przykrości i umiano go wyprzeć z zajmowanego stanowiska. Udał się do Lejdy, gdzie przeszedł na protestantyzm. Po szeregu lat pracowitych, w których był nauczycielem filozofji, umarł w roku 1669 na zarazę, wkrótce po powołaniu go na profesora uniwersytetu. Najważniejsze z dzieł Geulincxa, wydanych za jego życia, nosi tytuł *Ethica* i częściowo wyszło w 1665 r., a dopiero później, w 1675—całkowicie. Doktryna okazjonalizmu w części już wystąpiła jako tło w Etyce jego, w części zaś i bardziej wyczerpująco w „Metafizyce“, która wyszła już po jego śmierci w r. 1695.

Najbardziej znamienną dla filozofji Geulincxa jest szczególna mieszanina racjonalizmu i mistyki. Nadto, u niego okazuje się wyraźnie, jak zagadnienie przyczynowości wynika z kartezjańskiej doktryny substancji.

Geulincx stanowczo przeciwstawia etykę własną panującej arystotelesowskiej, dla której punktem wyjścia była dążność człowieka do szczęścia i która przywiązywała wielką wagę do ćwiczenia i bezwiednego nałogu. Wartość etyczna, zdaniem Geulincxa, polega na posłuszeństwie względem prawa rozumu, wszczepionego w nas przez Boga. Nie na posłuszeństwie względem woli boskiej, ta bowiem spełni się, cokolwiekbyśmy tam czynili; nadto wszystko, jakkolwiek byłoby podniosłym i świętym, podlega roztrząsaniu rozumu. Etyka przypuszcza

poznanie przyrody, gdyż człowiek musi poznać stanowisko swoje w świecie, żeby móc postępować należycie. Samopoznanie (*inspectio sui*) jest podstawą etyki. Uczy mię ono, że tylko własna myśl moja i wola do mnie należą, gdy tymczasem ciało moje, przeciwnie, jest częścią świata materjalnego. W świecie materjalnym nic nie zdziałałem i nie mogę nic zdziałać. Jakimże więc prawem mogę twierdzić, że coś wytwarzam, skoro nie wiem nawet zgoła, jak to powstaje? A dalej: działalność moja nie może sięgać poza granice mojej istoty, nie może się przelewać na inne rzeczy. Wola moja ma znaczenie tylko dla własnej mojej duszy. Tak również rzeczy nie mogą działać wzajem na siebie, ani na mnie. Jakim sposobem działanie jakiejś rzeczy, które jest własnym jej stanem wewnętrznym, może mieć znaczenie jakiekolwiek dla innych rzeczy? Przecież ona sama nie wie, jakim sposobem zachodzi zmiana poza nią; przecież jej stan wewnętrzny nie rozciąga się na inne rzeczy.

Jeżeli mniemasz, że sam poruszasz członkami ciała własnego, chociaż nie wiesz, jakim się to odbywa sposobem, w takim razie mógłbyś również mniemać, że stworzyłeś Iljadę, lub że za sprawą twoją słońce porusza się po niebie; dziecko zaś w kolebce mogłoby z taką samą słusznością utrzymywać, że wola jego wprost wprawia w ruch kolebkę, kiedy matka spełnia jego żądanie. Jeżeli moja wola i działanie mają coś znaczyć poza obrębem własnej mojej istoty, musi tu wdawać się Bóg, jedyna prawdziwa i rzeczywiście sprawcza przyczyna. Istoty skończone są tylko powodami i narzędziami działalności Boga. Ten sam, kto materji udzielił ruchu i przepisał jej prawa, wytworzył także wolę moją i tak ją związał z ciałem materjalnym, że akt woli i ruch muszą sobie wzajemnie odpowiadać, jak dwa zegary mają chód jednostajny i jednocześnie biją nie dla tego, że jeden działa na drugi, lecz że je zbudował ten sam zegarmistrz. Obrazowym tym porównaniem posługiwał się już Cordemoy i stało się ono klasycznym w sporze o stosunku pomiędzy duszą a ciałem.

Ale trafniejszym jest obraz, którym się posługuje Geulincx w swoich *Annotata majora in principia Cartesii* (Obszerniejsze przypiski do zasad Descartesa). Jeżeli za pieniądze mogę dostać jadła i odzieży, nie dzieje się to za sprawą swoistej siły naturalnej metalu; wartość metalu jest ustanowiona przez człowieka (*ex hominum instituto, quo valor iste ei consignatus est*); podobnież nie ruch materjalny wywołuje we mnie czucia i wyobrażenia, lecz dzieje się to na mocy ustawy boskiej *(nulla vi sua, sed instituto quodam decretoque divino).*

Wobec tak stanowczego podkreślenia odrębności i w sobie zamkniętej sprawności istot poszczególnych, jasno uwydatniło się zagadnienie przyczynowości, dotyczące możebności przejść od jednych istot do innych i związku pomiędzy niemi. A ponieważ wolę boską pojmuje się jako jednolitą potęgę, ogarniającą wszystkie istoty poszczególne i w nich czynną, więc jednocześnie wyjaśnia się, że zagadnienie jest zupełnie nierozwiązalne, o ile się nie wiąże, poza wszelkiemi odrębnościami osobniczemi, w jedność bytu, w ciągłość, rozpostartą poprzez i ponad różnicami wszelkiemi. Wreszcie, skoro powiedziano, że nie sam ruch może wywoływać stany psychiczne, lecz jakiś tkwiący w nim lub z nim związany pierwiastek, już się przez to zaznaczyło pewne rozwiązanie zagadki duszy i ciała, głębsze od kartezjańskiego. Bądźcobądź u Geulincxa wszystko to przybrało postać teologiczną czy mitologiczną, wobec której nie może być mowy o zupełnej jasności i konsekwensji. Jednak filozofja jego budzi wielkie zajęcie ze względu na energicznie w niej zaznaczoną nierozdzielność działalności i istoty rzeczy.

Geulincx sam wysnuwa z doktryny swojej wnioski etyczne, że wobec świata, a raczej wobec Boga zajmujemy stanowisko widzów. Sam świat bowiem nie może we mnie wywołać swego obrazu; może tego dokonać tylko Bóg, ja zaś, jako widz tego, co się dzieje w świecie, jestem przeto wciąż tylko cudem: *ego ipse spectator mundi maximum sum et juge miraculum.* Jesteśmy bezwzględnie

zależni od woli boskiej. Zatym najwyższa zasada etyki ma opiewać: gdzie nic zdziałać nie możesz, tam nie powinieneś niczego chcieć *(ubi nihil vales, ubi nihil velis)*. Kardynalną tedy cnotą w etyce Geulincxa jest pokora. Znamienne to przeciwieństwo tego podniosłego samopoczucia, które spotykaliśmy u Descartesa, Telesia i Campanelli. Silne samopoczucie, właściwe epoce Odrodzenia, już się pochyliło ku przeciwnemu biegunowi. Nie mam, powiada Geulincx, prawa do niczego, nawet do siebie samego. Nie może tedy być moim zadaniem dążenie do własnego szczęścia, lecz tylko spełnianie obowiązku swojego. Ale być może, właśnie tym sposobem najskuteczniej będę zabiegał około szczęścia własnego, gdyż. utrzymuje Geulincx, nieszczęście nasze właściwie pochodzi z nadmiaru gorliwości w dążeniu do szczęścia. Nie możemy tu wchodzić w szczegóły tej etyki rezygnacji. W wielu uwagach etycznych Geulincxa wyraża się głębokie tkliwe usposobienie.

Krańcową postać okazjonalizm przybiera u Mikołaja Malebranche'a. Występuje tu stanowczo na pierwszy plan mistyczny pierwiastek kartezjanizmu. Malebranche, syn wysokiego urzędnika w Paryżu, urodził się w 1638, w roku zaś 1660 wstąpił do zakonu Oratorjanów. Jego słabowite zdrowie już za lat dziecięcych usposabiało go do życia spokojnego, kontemplacyjnego, ostatnie zaś lata życia swego spędził przeważnie w celi samotnej. Razu pewnego, przypadkiem, wpadło mu w ręce pismo Descartesa *Traité de l'homme*; jasne rozwinięcie myśli tak go zachwyciło, że silnie wzruszony z trudnością doczytał rozprawę do końca. Od tej chwili życie swoje poświęcił filozofji. Główne dzieło jego, którego pierwszy tom ukazał się w roku 1674, nosi tytuł: *La recherche de la verité* (Poszukiwanie prawdy). Z szeregu innych pism szczególnie zasługują na wzmiankę: *Entretiens sur la métaphysique* (Rozmowy o metafizyce), uważane przez wielu za najcelniejsze dzieło jego. Malebranche jest pisarzem jasnym, wykwintnym, dowcipnym, ale zara-

zem nieco rozwlekłym. Ręka w rękę idą u niego religja i filozofja, a nawet utrzymywał, że odnalazł drogę do zupełnego ich pojednania. Nie dostrzegł, że spekulacja doprowadziła go do tych samych wyników, do których wcześniej już przyszedł był Spinoza, *le misérable Spinoza*, jak go nazywa. Zdaje się, że Malebranche, tak samo jak Spinoza, nie znał wcześniejszych okazjonalistów, co byłoby dowodem, że dążność ta była objawem naturalnej sprawy rozwojowej. Malebranche zachował świeżość ducha aż do późnej starości i umarł w 1715 roku.

Na początku swojej *Recherche de la vérité* Malebranche bada przyczyny błędów, oraz środki uwolnienia się od nich. Głównym źródłem błędów jest wiara, że zmysły, przeznaczone do naszych celów praktycznych, mogą służyć do poznawania istoty rzeczy; jakoż odczuwane przez siebie jakości zmysłowe przenosimy na same rzeczy. Rzeczy materjalne same w sobie są tylko rozciągłe, ale nie kolorowe, twarde, miękkie i t. p. Wyobraźnia, będąca pod wpływem zmysłowości i zarazem zależna od uczuć, wprowadza nas w błąd. Malebranche rozwija zajmujący pogląd na psychologiczną i fizjologiczną naturę uczuć i wypowiada tu opinje, mianowicie o roli, jaką w afektach odgrywa wpływ układu nerwowego na naczynia krwionośne, opinje, które do dziś dnia zasługują na uwagę. Błędy postrzegania, zarówno jak wyobraźni, zależą od wpływu ciała. Ale i rozsądek, który przecież sam przez się należy do duszy, powinien podlec krytyce. Główne pytanie jest takie: Skąd pochodzą nasze wyobrażenia (*Idées*)?

Bezpośrednio ujmujemy tylko własne stany i czynności psychiczne; inne rzeczy znamy tylko przez pośrednictwo wyobrażeń lub idei, które o nich posiadamy. Idei tych nie mogły wytworzyć ani rzeczy, ani my sami; żadna bowiem rzecz skończona nie może być przyczyną bezwzględną. Być przyczyną, znaczy być czymś boskim i przeto jest bałwochwalstwem przypisywanie rzeczom skończonym przyczynowości. Jedna tylko przyczyna mo-

że istnieć, mianowicie — Bóg; przyczyny przyrodzone są tylko przyczynami okolicznościowemi (*causes occasionnelles*). Stąd właśnie nazwa okazjonalizmu, przyswojona temu kierunkowi filozoficznemu. Kiedy zostaje wprawiona w ruch kula, gdyż uderzyła ją inna kula, ta inna nie jest bynajmniej przyczyną. Pomiędzy ruchami obu kul niema wcale związku koniecznego (49). Zderzenie się kul dla sprawcy wszystkich ruchów materjalnych jest tylko powodem (*occasion*) wykonania postanowienia woli jego, przyczym kuli uderzonej udziela on części ruchu kuli uderzającej. Siłą poruszającą ciał jest tylko i jedynie wola tego, kto zachowuje ciała. Tak samo rzecz ma się z duchem ludzkim: bez wdania się Boga nie może on ani postrzegać, ani chcieć. Niby nie pomogło, gdybyśmy przypuścili, że Bóg obdarzył ciała i dusze władzą działania, użyczył im pewnej części swojej mocy. Bóg nie może tego uczynić: Bóg nie może tworzyć bogów. Jak prawdziwa religja uczy, że jest tylko jeden Bóg, tak prawdziwa filozofja uczy, że jest tylko jedna przyczyna.

Tak więc poznanie nasze da się tylko w ten sposób objaśnić, że, co się tyczy wszystkich naszych myśli, jesteśmy zależni od Boga. Bóg zostaje w bezpośrednim stosunku z każdym duchem, jest on „*le lieu des esprtis*“ (miejscem duchów). Dzięki temu związkowi z Bogiem, sprawcą wszechrzeczy, duch nasz ogląda rzeczy stworzone: idee tych rzeczy muszą przecież być w Bogu, gdyż w przeciwnym razie nie mógłby ich stworzyć. Właściwie wszystkie nasze wyobrażenia szczegółowe są tylko ograniczeniami idei Boga, istoty nieskończonej. Każdy akt umysłowy jest tylko bliższym wyznaczeniem niewyznaczonej idei bytu, której nigdy pozbyć się nie możemy. Podobnież wszelkie dążenie nasze właściwie jest dążeniem ku Bogu; tylko w zjednoczeniu z nim jest prawdziwe szczęście i on to budzi w nas pragnienie szczęścia; częstokroć wszakże zatrzymujemy się przy dobru skończonym, ograniczonym i poczytujemy je za dobro najwyższe,

jak istoty skończone uważamy za prawdziwe przyczyny. Tedy etyka Malebranche'a jest zupełnie analogiczna do jego teorji poznania.

Wobec doktryny Malebranche'a, że wszystkie rzeczy oglądamy w Bogu, rodzi się trudne pytanie, dla czegożbyśmy mieli koniecznie wierzyć w rzeczywistość świata materjalnego. Wszak, według Malebranche'a, nasza wiedza o przyrodzie objaśnia się w zupełności działaniem Boga na nas, rzeczywisty zaś świat materjalny jest zgoła zbyteczny. Wystarcza idea Boga o nim, *l'etendue intelligible* (idealna, pojęciowo dana rozciągłość), jak ją nazywa Malebranche. Zarzut ten miał mu jakoby zrobić Berkeley, podczas odwiedzin na dwa lata przed śmiercią Malebranche'a (w 1713 r.). Ten sam zarzut spotykamy w listach matematyka Mairana, niegdyś ucznia Malebranche'a, pisywanych do niegoż. Mairan stawia Malebranche'owi następującą alternatywę do wyboru: albo rozciągłość materjalna nie istnieje, gdyż nie jest ona, według Malebranche'a, niezbędną dla objaśnienia jej poznania; albo znów rozciągłość materjalna, jak uczy Spinoza, należy do istoty Boga, tak, iż wtedy Boga mamy pojmować nie jako idealną rozciągłość, nietylko jako wyobrażenie rozciągłości, lecz jako rzeczywistą rozciągłość. Sędziwy mistyk czuł się dotkniętym temi zarzutami i korespondencja z Mairanem przerwała się dla tego, że Malebranche powoływał się na wiarę religijną, jako na ostateczną podstawę wszelkiej pewności.

Kiedy u wyżej wskazanego szeregu myślicieli kartezjanizm przeobraził się w idealizm teologiczny, w innym znów kole myślicieli przyczynił się on do wytworzenia nowych postaci sceptycyzmu. Tkwiły w nim różne pierwiastki, które mogły wskazywać w tym kierunku. Nasamprzód — zasada zwątpienia metodycznego i wogóle cała dążność krytyczna, od której Descartes rozpoczął swój system filozofji. Nie wszyscy mogli tak łatwo, jak Descartes, przejść od zwątpienia i analizy do twierdzeń dogmatycznych. Powtóre, dogmatyzm Descartesa wyma-

gał krytyki, zwłaszcza dla tego, że wyniki dogmatyczne same stawiały nowe zagadnienia lub stare w nowej postaci. Potrzecie. Descartes upatrywał przeciwieństwo pomiędzy religją pozytywną a poznaniem naukowym, przeciwieństwo, które, o ileby bardziej stanowczo było zaznaczone, mogłoby doprowadzić do odmówienia wszelkiej rozstrzygającej wartości wynikom filozoficznym, osiągniętym przez Descartesa, gdyż nie prowadziły one do prawdy najwyższej. W końcu XVII wieku, pobudki te w różnym stopniu i w rozmaitej postaci działały na szereg umysłów, którym, pomimo wszelkich odrębności, wspólnym jest to, że przynajmniej czas jakiś każdy z nich zostawał pod wpływem filozofji kartezjańskiej, później zaś przechodzili do mniej lub więcej stanowczego sceptycyzmu pod względem filozoficznym. Musimy tu poprzestać na treściwej ich charakterystyce.

Józef Glanvil (1636 — 1680) w młodości jeszcze wyzwolił się z pod wpływów purytanizmu i filozofji scholastycznej, które w latach studjów jego panowały w Oxfordzie. Był zapalonym wielbicielem Bacona i Descartesa, szczególnie tego ostatniego, i żywił wielkie nadzieje na przyszłość nauki doświadczalnej. W głównym dziele swoim *Scepsis scientifica* (1665), poświęconym Towarzystwu Królewskiemu (*Royal Society*), przemawia za badaniem wolnym od uprzedzeń; za sceptyka uważał się tylko w pierwotnym tego słowa znaczeniu, w znaczeniu tego, kto poszukuje. Godzi się w zupełności z Descartesem co do domagania się mechanistycznego objaśniania przyrody *(the mechanical hypothesis)* w przeciwstawieniu do scholastycznej doktryny jakości i form. Według niego przyroda jest wielką machiną (*the great automaton*). Ale dosadniej od Descartesa bije na to, że wszelkie poznanie przyrody bywa hipotetyczne; z wielką gorliwością śledzi wszystkie argumenty, przemawiające za tym, że wiedzy naszej zawsze będzie właściwą niedoskonałość; zwraca uwagę na to, jak właśnie postępy w badaniach doświadczalnych dostarczają nowych zjawisk, które mogą nas

zniewolić do zmiany wcześniej wytworzonych hipotez. Tak samo, jak okazjonaliści, ale od nich niezależnie, z wielkim naciskiem zaznacza, z jakiemi to trudnościami połączone jest uprzytomnianie sobie stosunku wzajemnych działań i oddziaływań pomiędzy duszą a ciałem, i, jak Geulincx i Malebranche, ale wcześniej od nich, dostrzega trudności tkwiące w każdym dowolnym stosunku przyczynowym. „Przyczyny — powiada (*Scepsis scientif.*, str. 23)—nigdy nie poznajemy w intuicji bezpośredniej, tylko w jej skutkach. Kiedy wnioskujemy, że jedna rzecz jest przyczyną pewnej innej, opieramy się na tym jedynie, że pierwsza stale towarzyszy drugiej, gdyż samego stosunku przyczynowego nie możemy zmysłowo postrzegać *(causality it self is unsensible)*. Ale wniosek od towarzyszenia do związku przyczynowego bynajmniej nie jest konieczny". Tu Glanvil zapowiada Hume'a. Szczególną wagę przywiązuje on do takich przypadków, gdzie przyczyna i skutek bywają bardzo różne, gdzie zatym nie możemy jasno zdać sobie sprawy z ich wzajemnego stosunku. Że, wbrew swojemu usposobieniu krytycznemu i empirycznym skłonnościom, bronił wiary w czarownice, zależało to od tego, że zwalczanie czarownictwa uważał za objaw dogmatyzmu, nie można bowiem *a priori* wiedzieć, jakie to stosunki przyczynowe zachodzą w świecie. Sceptycyzm więc jego nie pozwalał w zupełności zaufać „hipotezie mechanistycznej". Jest on dowodem, zarówno jak pokrewni mu duchem myśliciele, o których tu bezpośrednio mówić mamy, że nowej spekulacji nie udało się jeszcze wyrugować poglądów średniowiecznych.

Przerasta wszystkie umysły tej grupy i wysokie zajmuje stanowisko śród wybitnych umysłów wogóle postać Błażeja (Blaise) Pascala. I Pascal (1623—1662) podlegał wpływowi Descartesa i stale zachowywał w zakresie pomysłów swoich niektóre kartezjańskie poglądy. Ale jego życie wewnętrzne, gwałtownie i głęboko ruchliwe, skłoniło go do odwrócenia się od filozofji. A jednak wciąż jest widoczne jakieś pokrewieństwo pomiędzy religijną

spekulacją Pascala a filozoficzną Descartesa: obaj ujawniają przekonanie buntujące się przeciwko wszelkim powagom. W swoim *Fragment d'un traité du vide* (Urywek z traktatu o próżni) Pascal wypowiada się przeciwko powadze w dziedzinie naukowej, w rozprawie zaś *De l'esprit géométrique* (o umyśle gieometrycznym) jasno szkicuje metodologję, godząc się wyraźnie na *Discours de la méthode* Descartesa. Później, gdy dokonał się w nim przewrót religijny, walczy po stronie jansenistów przeciwko znaczeniu powagi papieskiej wobec faktów. Od Rzymu apeluje do nieba. Co się tyczy potępienia Galileusza wypowiada (w 18-ym liście w *Lettres provinciales)* często powtarzane zdanie, że jeżeli ziemia w rzeczy samej się porusza, żaden dekret nie zdoła jej zatrzymać; w takim razie będzie się ona obracała wraz ze wszystkiemi ludźmi, niezależnie od tego, czy ci w to wierzą, czy nie wierzą. Jak Bruno i Descartes, wierzy w nieskończoność wszechświata i w religijnej agitacji swojej wyzyskuje tę myśl, żeby wywołać zamęt w duszy, budząc w niej poczucie, że jest pierwiastkiem znikomym. Podziela poglądy Descartesa na duszę i ciało. Ciało, według niego, jest tylko maszyną, automatem. Stanowcze przeciwieństwo pomiędzy myślą a rozciągłością wyzyskuje w celu dobitniejszego uwydatnienia duchowej wartości człowieka; wprawdzie człowiek, jako istota materjalna, musi być poczytywany za nic w porównaniu z masami olbrzymiemi, za trzcinę tylko, ale jest on trzciną *myślącą!* Jestto myśl szczerze kartezjańska. Jakkolwiek wszakże myśl ta budziła zapał w Pascalu, nie zawierała ona jednak w sobie tego, co w oczach Pascala było najszczytniejsze. Ponad światem materji i ducha umieszczał on nadprzyrodzony świat miłości, która powstaje w człowieku, dzięki bezpośredniemu objawieniu Boga. Religja jest bezpośrednim doświadczeniem w sercu Boga (*Dieu sensible au coeur*). Argumentacja filozoficzna w najpomyślniejszym razie mogłaby doprowadzić do Boga oderwanego, być może do Boga prawdy, ale bynajmniej nie do Boga miłości, do jedynego Boga praw-

dziwego. Deizm i ateizm są dla Pascala niemal jednym i tym samym. Pragnie on Boga, któryby mu serce wypełnił, żadne więc tu badanie nie zdoła pomóc. Prócz tego bezpośredniego popędu do związania uczucia swego z jakimś nieskończonym przedmiotem, czynny jest nadto u Pascala inny jeszcze motyw, warunkujący stanowczą różnicę pomiędzy nim, a taką postacią, jak Malebranche. Jestto uczuwana przezeń obawa, że istnieje w świecie bez granic, gdzie niema nic stałego, w świecie niedostępnym dla dokładnego poznania. Wiodą spór ze sobą sceptycy i dogmatycy; żadnej ze stron nie można przyznać słuszności; a jednak któraś z nich musi mieć słuszność; właśnie spór pomiędzy niemi dowodzi, że właściwie sceptycy mają słuszność. Nic to nie pomoże, że pierwsze zasady poznania oprzemy na naturze ludzkiej, bo gdzież mamy szukać ludzkiej natury? Wciąż się zmienia albo zależy od nałogu. Pod względem praktycznym człowieka pcha naprzód nieustanna troska i próżność, albo przestrzega on obyczajów miejscowych. Człowiek jest pełen przeciwieństw i sprzeczności. W duchu jego panują zwątpienie i niepewność. „Ma on wszystkim się rozporządzać, a sam jest nędznym robakiem, ma być przedstawicielem prawdy, a jest kloaką niepewności i błędów; jest on zaszczytem wszechświata, a zarazem hańbą jego!“

Z wszystkich tych sprzeczności Pascal widzi tylko jedno jedyne wyjście: ucieczkę do chrześcijaństwa historycznie objawionego. Tu znalazła ukojenie jego miłująca i udręczona dusza. Żeby i innych ludzi pociągnąć ku temuż, powziął myśl dzieła, któreby się opierało na historji biblijnej i wykazało, jak wszelkie przeciwieństwa i sprzeczności w przyrodzie i ludzkich stosunkach usuwają się dzięki objawieniu podanemu w pismach biblijnych. Jestto niewątpliwie szczęśliwe zdarzenie dla sprawy Pascala, że część pozytywna jego apologji chrześcijaństwa nie przyszła do skutku, tak, iż jego *Pensées* (Myśli) o naturze ludzkiej i warunkach, w jakich się ona znajduje, mające stanowić tylko część wstępną do apologji,

mogą obecnie działać mocą własnej siły. Pascala przedewszystkim ożywia mocne poczucie wagi i wartości życia. W przeciwieństwie do kierunku realistycznego, tak skutecznie popartego przez filozofję Descartesa, Pascal odwołuje się do żywej osobowości, do serca, do sumienia jako do rozstrzygającego punktu oparcia w poglądzie na życie. Na sto lat przed Rousseau rzuca pytanie, jaka jest wartość poznania naukowego dla życia osobowego. Wobec jego pragnienia miłości i udręczenia duszy odpowiedź jest taka: „cała filozofja nie warta mozołu jednej godziny!“ Jakoż miał zamiar wypowiedzenia się w pismie osobnym przeciwko tym, którzy się zbytnio zagłębiają w naukach (*qui aprofondissent trop les sciences*). Nie godził się z tym, jakoby fakt, że sam znalazł rozwiązanie zagadki w doktrynie chrześcijańskiej, specjalnie w katolickiej, jeszcze specjalniej w galikańskiej, a najspecjalniej w jansenistycznej, był skutkiem nałogu lub tradycji; nie dostrzegał tego, że wciąż otwierał wolne pole dla argumentów sceptycznych, któremi sam walczył. Na zapytanie zaś, jakże tedy mamy postępować, jak mamy sobie poczynać, żeby stłumić zwątpienia umysłu, odpowiadał jako dobry kartezjanin: Jesteśmy automatami tak samo, jak jesteśmy duchem. Jedno i drugie trzeba zmusić do wiary, automat przez przyzwyczajenie, ducha przez przekonanie. Gdyby zaś nie można było zdobyć się na przekonanie, natenczas zaczynajmy od przyzwyczajenia: postępuj tak, jak gdybyś wierzył; bierz wodę święconą i zakup mszę; to cię uczyni wierzącym i ogłupi ciebie (*cela vous fera croire et vous abêtira!*) To znaczy rozciąć węzeł— za pomocą filozofji, którą się posługuje i którą zwalcza zarazem!

Piotr Daniel Huet, biskup w Avranches (ur. 1630, um. 1721) pragnął także znieść wolność badań na rzecz wiary religijnej, która u niego bardziej stanowczo, niż u Pascala, miała postać wiary kościelnej. W niektórych istotnych szczegółach bardziej przytrzymywał się jeszcze filozofji scholastycznej. Przez pewien czas był

zwolennikiem kartezjanizmu, zachwycała go jasna i prosta metoda nowej filozofji. Później wszakże zbudziła się w nim wątpliwość, czy wogóle może istnieć probierz rozumowy prawdy: w takim razie musielibyśmy znów posiadać probierz, któryby dawał rękojmię, że tamten jest rzetelnym probierzem prawdy, i tak do nieskończoności. Nadto Descartes wymaga, żebyśmy zaczynali od tego, co proste, i następnie przechodzili do rzeczy zawiłych; ale niema nic tak łatwego i prostego, iżby się dało przyjąć za niewątpliwe. Descartes utrzymuje, że nie możemy wątpić o samej świadomości; dlaczegoby jednak nie? Świadomość poznajemy tak samo, jak wszystko inne: zwracając na nią uwagę, a więc za pomocą nowego aktu świadomości, nowej myśli. Nie osiągamy tedy początku bezwzględnego. *Cogito, ergo sum* Descartesa jest wnioskiem wątpliwej słuszności, jego zaś dowód istnienia Boga upada, skoro tylko zważymy, że istnienie nie jest bynajmniej cechą. Podstawy dla poznania mogą dostarczyć tylko powaga tradycji i Kościoła, jakoż Huet, uczony humanista, którego razi to, że kartezjanie lekceważą sobie starożytnych, usiłuje wykazać, że religje i systemy filozoficzne starożytności zawdzięczają istnienie swoje tradycji, pochodzącej od Żydów.

Piotr Bayle (1647 — 1706), podczas swoich studjów uniwersyteckich w Genewie zapoznał się z filozofją Descartesa i ta wyparła z umysłu jego filozofję scholastyczną, którą nasiąkł był w pewnym kolegjum jezuickim. Szczególnie podziwiał wymaganie Descartesa, żeby się posługiwano pojęciami jasnemi i wyraźnemi, oraz zagadnienia zawiłe sprowadzano do zasad prostych i bezpośrednio oczywistych. Później, za swojej działalności w uniwersytetach w Sedanie i Roterdamie, zajął stanowisko krytyczne wobec niektórych poglądów kartezjańskich. Właściwie był to raczej erudyt i literat, niż filozof; zajmowały go zjawiska literackie i poglądy spekulacyjne w różnobarwnej rozmaitości swojej. dążność zaś do pojęć jasnych i wyraźnych skłaniała go do ujmowania

z wielką precyzją różnic pomiędzy stanowiskami, do ścisłego uwydatniania, gdzie jest ostrze zagadnienia, i do wyświetlania ułudnych rozwiązań. Ludwik Feuerbach, w swojej mistrzowskiej charakterystyce Bayle'a wykazuje, że Bayle bynajmniej nie był sceptykiem systematycznym, że trudność i różnorodność zagadnień poszczególnych zrodziły w nim zwątpienie. Filozofja, według niego, jest w istocie swojej krytyką, jej rola jest prędzej negatywna, niż pozytywna. Wyniki jej zostają w stanowczym zatargu z wynikami teologji, co Bayle wykazuje w stosunku do jedynego dogmatu (grzechu pierworodnego), przytaczając szereg twierdzeń teologicznych i filozoficznych, oczywiście zupełnie niezgodnych ze sobą.

Przez to zestawienie w *Réponse aux questions d'un provincial* (Odpowiedź na pytania mieszkańca prowincji) Bayle wdrożył nanowo wielce doniosły spór o zagadnieniu zła, prowadzony od czasów „Jutrzni" Jakóba Böhmego. Już w swoim *Dictionnaire historique et critique* (Słownik historyczny i krytyczny), mianowicie w artykule o Manichejczykach, twierdził, że bardzo trudno byłoby obalić przekonanie, iż istnieją dwie w świecie zasady, dobra i zła, gdyby obrony tego przekonania podjęli się myśliciele nieuprzedzeni i bystrego umysłu. Gdyby Augustyn nie porzucił był doktryny manichejskiej, mógłby z niej, sądzi Bayle, coś zrobić, co byłoby w stanie wywołać zamęt śród prawowiernych. Doktryny tej w drodze rozumowej obalić nie można. Mamy do wyboru, albo rozum, albo wiarę, wiara zaś będzie tym wspanialszą, im bardziej niedorzeczny będzie dogmat, w który mamy wierzyć. Sam Bayle, oczywiście, wybrał i szczerze był o tym przekonany przy pomocy swojej ścisłej dystynkcji. Wybór ten wszakże nie przeszkodził mu przyznawać niezależnego od wszelkiego dogmatyzmu człowieczeństwa. Szczególnie w *Pénsées diverses à l'occasion de la comète* (Myśli różne z powodu komety) kładzie on wielki nacisk na instynkty naturalne, któremi obdarzone są osobniki i gatunek, niezależnie od świadomego rozumowania. W spra-

wie zaś postępowania człowieka w życiu publicznym i prywatnym twierdzi, że w znacznie większym stopniu zależy ono od wrodzonego temperamentu i charakteru, niż od wiary lub niewiary. Wobec tego może sobie bardzo łatwo pomyśleć państwo ateistów, co mu wzięto bardzo za złe. Z uwagi na te właśnie poglądy Bayle'a zauważył Ludwik Holberg, że wobec tego cała rozprawa o tym, jak dalece wolnomyślni zdolni są do życia moralnego, byłaby zbyteczną (Ep. 210).

Rozumowania te zostają w związku naturalnym z gorliwą walką Bayle'a o tolerancję i w niemniejszym stopniu z tym faktem, że etyce zastrzega samodzielność wobec teologji. W ciekawy sposób stosuje tu metodę kartezjańską: jak twierdzenie, że całość jest większa od swojej części, jest tak jasne i wyraźne, że nie moglibyśmy wierzyć żadnemu objawieniu, któreby zaprzeczało tego twierdzenia, tak również i najprostsze sądy etyczne, w których dobro odróżniamy od złego, tak są jasne, że żadne objawienie nie mogłoby ich obalić, owszem, przeciwnie, doniosłość i wartość wszelkiego objawienia powinna podlegać ocenie ze stanowiska tych sądów, jako miernika. Gdybyśmy tu odrzucili światło naturalne, w takim razie bylibyśmy pozbawieni wszelkiego probierza. Tu występuje u Bayle'a pewna możliwość, wobec której zatarg pomiędzy wiarą a wiedzą utraciłby swoje znaczenie, taka mianowicie możliwość, że instynkty wrodzone i bezpośredni zmysł prawdy i dobra mogłyby wystarczać dla życia. Wiek XVIII był powołany do rozwinięcia tej możliwości przeczuwanej już od epoki Odrodzenia, gdy ta odkryła człowieka, ale zwycięska reakcja nie pozwoliła tej idei sięgnąć poza ciasne koło myślicieli. Zresztą idea ta wymagała jeszcze pełniejszego rozwinięcia.

3. *Piotr Gassendi.*

We Francji Piotr Gassendi stanowił przeciwwagę Descartesa, bardziej wszakże ze względu na metodę swoją, niż na osiągnięte wyniki. Pragnął być filozofem empirykiem i przemawiał za postrzeganiem, wbrew intuicyjnej i dedukcyjnej metodzie Descartesa. Kiedy Descartes z większym pośpiechem, niżby na to pozwalała własna metoda jego, przeskoczył do idei najwyższych i skłonny był do uważania ich za bezpośrednio ugruntowane w duchu ludzkim, przeciwnie—Gassendi utrzymywał, że pojęcia nasze są pochodzenia doświadczalnego. Jego pismo polemiczne przeciw Descartesowi *Disquisitio metaphysica* (Badanie metafizyczne. Amsterdam. 1644) należy do najciekawszych dokumentów w przedmiocie sporu pomiędzy szkołą empiryczną a dedukcyjną. Jeżeli jednak Gassendi przychodzi w końcu do wyników spirytualistycznych, zależy to od jego stanowiska kościelnego, które, jako duchownego, zniewalało do łączenia teologji z filozofją empiryczną. Gassendi urodził się w r. 1592 w Digne, we Francji południowej, w r. 1617 został kaznodzieją, później profesorem filozofji w Aix, opuścił jednak to stanowisko, żeby objąć profesurę matematyki w Paryżu, gdzie pracował aż do śmierci w 1655 roku.

W młodości Gassendi ogłosił ostrą krytykę filozofji scholastycznej; ale surowy dekret z roku 1624 przeciwko nowym teorjom, później zaś potępienie Galileusza skłoniły go do powściągliwości. Zajmował się pracami z zakresu fizyki i astronomji, ale nie odważał się przyznać do poglądów kopernikańskich. W późniejszych pismach swoich rozwijał doktrynę atomistyczną, w części pod postacią wznowionej nauki Epikura. Broni osoby i filozofji Epikura przeciw pospolitym napaściom. Dzieła te miały duże znaczenie, wobec tego, że doktryna atomistyczna, dla której już Bruno i Basso torowali drogę, wybornie nadawała się do zastosowań w przyrodoznawstwie nowo-

żytnym. Gassendi był wielbicielem Galileusza i w sformułowanych przezeń podstawowych twierdzeniach przyrodoznawstwa przebija się wpływ jego. Założywszy na początku, że nic nie może stać się niczym, ani powstać z niczego, że zatym we wszystkich przemianach musi coś zachowywać się, zwraca uwagę na to, że o ile wogóle przemiana ma być zrozumiałą, to coś, które się zachowuje we wszelkich przemianach, a więc materja, musi być wielością sztywnych i niepodzielnych pierwiastków czyli atomów. Ze stanowiska matematycznego można dzielić do nieskończoności, ale ze stanowiska fizycznego podzielność musi mieć określoną granicę. Wszystkie zmiany w przyrodzie dają się objaśniać ruchami atomów; wszystkie przyczyny są przyczynami ruchowemi. Atomy dzieli próżna przestrzeń, w przeciwnym bowiem razie byłby ich ruch niemożebny. Przestrzeń tak samo, jak czas, jest szczególną rzeczą, której nie można nazwać ani istotą, ani własnością. Tylko przez zetknięcie się ruch może powstawać i ustawać, wszystkie przeto przyczyny muszą być materjalnemi. Dusza o tyle tylko wprawia w ruch ciało, o ile sama, jako dusza roślinna i zmysłowo postrzegająca, jest materjalną. Od Descartesa różni się Gassendi w tym, że twierdzi, iż materji należałoby, prócz rozciągłości i ruchomości, przypisać inne jeszcze cechy, że nadto musi być granica podzielności fizycznej. Przytym utrzymuje, wyraźnie pod wpływem Galileusza, że stałym jest nie sam ruch, lecz dążność do ruchu *(impetus);* dążność do ruchu nie znika, gdy ruch przechodzi w spoczynek. Te poprawki w nowym mechanistycznym pojmowaniu przyrody świadczą o znacznym postępie. Znów poprzedników Descartesa i Galileusza, szczególnie Telesia, przypomina Gassendi, gdy utrzymuje, że wszystkim atomom właściwe jest czucie i pogląd ten, jak również pojęcie duszy świata, stosuje w swojej filozofji przyrody. Podobnaż połowiczność powstaje wskutek jego próby powiązania pojęć spirytualistycznych z doktrynami atomistyczną i mechanistyczną: atomy miał stworzyć Bóg;

Bóg i w sposób nadprzyrodzony wszczepiona dusza lub część duszy (*anima rationalis* czyli *intellectus*) mają stanowić wyjątek wobec twierdzenia, że wszystkie przyczyny są materjalne. Kompromis ten bardziej jeszcze szwankował pod względem konsekwencji, niż kartezjański, gdyż tym sposobem dusza została rozdzielona na dwie części, materjalną i niematerjalną. Miało to jednak tę dodatnią stronę, że dzięki temu przyzwyczajono się w świecie uczonych, a zwłaszcza teologów, do zapatrywania się na atomizm nietylko jako na doktrynę bezwzględnie bezbożną. Teraz przyrodoznawstwo mogło już bez przeszkód stosować hipotezę atomistyczną według potrzeby.

4. *Tomasz Hobbes.*

a) Życiorys i charakterystyka.

Kiedy w roku 1588 armada hiszpańska rozpinała żagle w celu zaatakowania Anglji, przerażające wieści wojenne sprawiły, że małżonka proboszcza w Malmesbury przedwcześnie powiła synka. Powiła bliźnięta—mówi później Hobbes w wierszowanej autobiografji—mnie i strach. Z tej okoliczności wywodził swój temperament lękliwy i pokojowy, co jednak nie wyłączało, jak dowodzi życie jego, energji umysłu i skłonności do polemik literackich. Pierwsze nauki chłopiec pobierał w rodzinnym mieście; w 15 roku życia udał się do Oksfordu, gdzie studjował logikę i fizykę scholastyczną, chociaż go bardzo mało zajmowały. Wcześnie opuszcza uniwersytet i zostaje wychowawcą młodzieńca szlacheckiej rodziny Cavendishów. Przez całe życie później pozostawał w stosunku z tą rodziną. Stanowisko to nastręczyło mu sposobność kilkakrotnej podróży po krajach europejskich. Zbierał doświadczenia i gorliwie uprawiał literaturę, przeważnie historyków i poetów klasycznych. Uważnie śledził wypadki w ojczyźnie, a przekład Tucydedesa, wydany w r. 1629,

sporządził bodaj nie bez związku z temi chmurami politycznemi, które już w pierwszych latach panowania Karola I groźnie zbierały się na widnokręgu. Czas jakiś wszakże interesy jego zwracały się zgoła w innym kierunku. Przypadkiem wpadła mu do rąk gieometrja Euklidesa i dzięki temu przekonał się, że istnieje ściśle dedukcyjna nauka. Dotąd nie miał o tym najmniejszego wyobrażenia, gdyż matematyka za owych czasów nie należała jeszcze w Anglji do stałych przedmiotów nauczania, a nawet uchodziła za sprawę djabelską. Otóż w gieometrji Euklidesa znalazł wzór myślenia. Sam nie był matykiem z zawodu. Późniejsze jego próby w tym kierunku wypadły w najwyższym stopniu niepomyślnie i uwikłały go w długie spory literackie, z których stanowczo nie wychodził zwycięsko. Ale założona była podstawa do jego kierunku filozoficznego. Przywiązywana przezeń wielka waga do spekulacji dedukcyjnej zbliża go do Descartesa, a natomiast stawia go w stanowczym przeciwieństwie do Bacona, z którym Hobbes utrzymywał stosunki osobiste, pełniąc w ostatnich latach życia jego obowiązki sekretarza i pomagając Baconowi w przekładzie dzieł jego na język łaciński.

Pod względem filozoficznym Hobbes nie otrzymał od Bacona jakichkolwiek określonych pobudek, chociażby się nawet dało tu i owdzie wykazać, że Hobbes, kiedy już skądinąd pochodzące wpływy pchnęły jego myśl filozoficzną na właściwe mu tory, przyswajał sobie pomysły Bacona i wplatał je do swego systemu. Zagadnienie, które go pchnęło na tory spekulacji filozoficznej, według świadectwa pierwszego jego biografa, miało się wynurzyć z rozmowy, prowadzonej prawdopodobnie w jednym z paryskich kół naukowych; w rozmowie tej, przygodnie wszczęto pytanie, co to jest takiego postrzeżenie zmysłowe. Ponieważ nikt nie umiał odpowiedzieć na to pytanie, Hobbes zaczął sam nad nim rozmyślać. Wydało mu się oczywistym, że gdyby rzeczy materjalne i części ich wciąż pozostawały w spoczynku lub w ruchu jednostaj-

nym, musiałaby w takim razie zniknąć wszelka odrębność (*discrimen*) rzeczy, a więc i wszelkie postrzeganie zmysłowe. Stąd wysnuł wniosek, że zmienność ruchów (*diversitas motuum*) jest przyczyną wszystkich rzeczy. Wobec tego, jak sam wyznaje, nie myślał o niczym innym dniami i nocami, na jawie i we śnie, tylko o ruchu. Dostrzegł to jasno, że metoda dedukcyjna, którą niedawno poznał w najdoskonalszej postaci, znakomicie mogłaby być zastosowana do snucia wniosków z twierdzenia podstawowego, że wszystko jest w ruchu. Prawdopodobnie, dzięki temu twierdzeniu, samoistnie musiał dojść i do przekonania, że jakości zmysłowe mają znaczenie tylko podmiotowe (50). Hobbes nie wiedział, że Galileusz wypowiedział już był tę zasadę w roku 1623. Dopiero w kilka lat później, podczas podróży po Włoszech, poznał tego człowieka, o którym sam mówi w przedmowie dedykacyjnej do pisma *De corpore*, że Galileusz „roztworzył nam pierwszą furtę do całej fizyki, mianowicie—poznał naturę ruchu“. Dzięki temu jego już wdrożona spekulacja pozyskała bardziej określoną formę i trwalszą podstawę. Również Galileusz miał zwrócić jego uwagę na to, że w etyce możnaby tak samo, jak w fizyce, stosować metodę dedukcyjną. Skoro zaś tak, tedy cały system Hobbesa w tymczasowym pomyśle został wykończony, chociaż długo jeszcze ważył się tylko w myślach jego i był przedmiotem poufnej wymiany myśli w kółku ludzi, które gromadził u siebie w Paryżu mnich Mersenne, przyjaciel Descartesa i Gassendiego i do którego należał także Hobbes. „Od chwili—powiada Hobbes w swojej autobiografij—gdy podzieliłem się myślami swojemi z Mersennem, ten zaś zkolei zapoznał z niemi innych, zostałem i ja zaliczony do filozofów. Cela Mersenne'a więcej była warta, niż wszelkie szkoły“- Mersenne to również dostarczył później różnym myślicielom i w ich liczbie Gassendiemu i Hobbesowi, *Meditationes* Descartesa i tym sposobem wywołał jedną z najwybitniejszych w XVII wieku dyskusji filozoficznych. Krytyka Hobbesa, wymierzona przeciwko

poglądom Descartesa jest ciekawym przyczynkiem do wyświetlenia filozofji jego, zanim ją rozwinął w formie systematycznej.

Hobbes, któremu lord Cavendish, umierając, zapewnił niezależność majątkową, powrócił w roku 1637, po kilkoletniej nieobecności, do Anglji i zabrał się do opracowania swoich pomysłów w systemie złożonym z trzech części: *Corpus — Homo — Civis*, w doktrynie, obejmującej prawa materji, człowieka i państwa, o ile to możliwa — według metody dedukcyjnej, na podstawie ogólnych praw ruchu. Długo jednak stawał na przeszkodzie wykonaniu tego planu wybuch angielskiej wojny domowej. Usposobienie Hobbesa było takie, że namiętnie potęgujący się zatarg polityczny przejmował go strachem. Zdawało mu się, że wojna domowa do gruntu wstrząśnie całym porządkiem życia państwowego. Obawiał się, że popędy dzikie zbudzą się z nieokiełznaną i bezwzględną gwałtownością. Doświadczenie życiowe nauczyło go, jak dalece popęd samozachowawczy i egoizm mogą działać nietylko na rzecz dobra, ale i na rzecz złego, że trzeba bardzo wielkiej potęgi, żeby potok tych sił zamknąć we właściwym łożysku. Był krańcowo zachowawczym dla tego właśnie, że w teorji był krańcowo radykalnym i cofał się aż do najelementarniejszych założeń. Co prawda i stosunek jego ze sferą arystokratyczną z pewnością musiał w znacznym stopniu przyczynić się do wyznaczenia kierunku jego sympatji politycznych. Dla tego też nie zdawał sobie sprawy ze znaczenia rewolucji angielskiej, chociaż jej potępienie motywował całkiem naturalistycznie, tak, iż to umotywowanie jest biegunowo przeciwne temu, które łączyło zwolenników Stuartów. Według Hobbesa zasada powagi jest pochodną, według zwolenników Stuartów—bezwzględną, boską, nadprzyrodzoną; było to właśnie owe wielkie przeciwieństwo, które się niebawem ujawniło, skoro tylko Hobbes opracował swoją doktrynę polityczną. I mianowicie umotywowanie, nie zaś wyniki doktryny Hobbesa, nadało jej trwałe i w pewnym sensie

jedyne znaczenie w nowożytnej etyce i teorji państwa. W roku 1640 opracował pismo, zawierające w głównych zarysach jego psychologiczną i etyczno-polityczną doktrynę. Dzieło to nasamprzód krążyło w odpisach, później wyszło w dwuch częściach: *Human nature* (Natura ludzka) i *De corpore politico* (O ciele politycznym), w roku zaś 1888 wydał je Tönnies według najstarszych rękopisów i pod pierwotnym nagłówkiem *Elements of Law* (Pierwiastki prawa). Jestto jedno z najświeższych i najbardziej nauczających dzieł Hobbesa i powinnoby stanowić podstawę każdego studjum nad tym filozofem. Skreślił je autor, mając przed oczyma burzliwe okoliczności epoki i jako upomnienie. Hobbes utrzymywał, że byłby narażony na osobiste niebezpieczeństwo ze strony opozycji, gdyby król nie rozwiązał parlamentu. Kiedy niepokoje spotęgowały się, a nowy parlament zaczął surowo sobie poczynać ze stronnikami króla, Hobbes uciekł w r. 1640 do Francji, żeby tu spokojnie w dalszym ciągu oddawać się pracom swoim. Poważna jednak sytuacja chwili nie pozwalała mu w spokoju oderwać uwagi od zagadnień politycznych, to też opracował ostatnią część dzieła *Elements of Law*, jako pismo samoistne, p. n. *De cive*, które wyszło w roku 1642 w małym, a w r. 1647 w większym wydaniu. Miała to być trzecia część całego systemu Hobbesa. Tym różni się to pismo od poprzedniego traktatu, że silniej podkreśla przeciwieństwo pomiędzy stanem natury, a życiem w państwie i kładzie nacisk na konieczność pozostawienia władzy państwowej samowładztwa w sprawach religijnych. Hobbes był zasadniczym przeciwnikiem wszelkiej hierarchji, zarówno protestanckiej, jak katolickiej. Ta okoliczność narażała pobyt jego w kraju katolickim i w kole rojalistycznych wygnańców katolików na niebezpieczeństwo.

Doszło do zupełnego zerwania, gdy znów odłożył na bok swoje prace z zakresu filozofji przyrody, żeby napisać dzieło treści politycznej. Było to słynne pismo *Leviathan or the matter, form and power of a commonwealth*

ecclesiastical and civil (Lewjatan czyli materja, forma i potęga rzeczypospolitej kościelnej i świeckiej), wydane w Londynie w 1651 roku. Nazwa jego Lewjatan oznacza w księdze Hijoba potężnego potwora morskiego, o którym powiedziano (Hijob LXI, 24): „Niemasz na ziemi równego jemu, który tak stworzony jest, że się niczego nie boi". Z tym potężnym potworem porównywa Hobbes bezwzględną władzę państwową. Przeprowadza tu Hobbes w najbardziej skrajnych konsekwencjach doktrynę zwierzchnictwa państwowego, ugruntowaną przez Bodina i Althusiusa, ale w każdym razie przeprowadza je na podstawie naturalistycznej i w duchu antyhjerarchicznym. To, że stwierdził bezwzględność nie specjalnie władzy monarchicznej, lecz władzy państwowej, tłumaczono, oczywiście niesłusznie, w ten sposób, jakoby za pomocą tego pisma pragnął zaskarbić sobie względy Cromwella. I rojaliści episkopalni oburzali się na Hobbesa za jego oświadczenie w jednym z końcowych ustępów, wypuszczonym w późniejszym łacińskim wydaniu z roku 1670: jak Elżbieta obaliła hjerarchję katolicką, tak prezbiterjanie obalili hjerarchję episkopalną, żeby sami zkolei ulec temuż losowi ze strony independentów; „i tak wróciliśmy do niezależności (*independency*) pierwotnych chrześcijan". Skutkiem tego było to, że Hobbes utracił swoje stanowisko nauczyciela matematyki przy młodym królu Karolu II i że zakazano mu wstępu do dworu. W Anglji teraz było spokojniej; była znów silna i uporządkowana władza państwowa, był wykonawca zwierzchnictwa i Hobbesowi wydawało się, że teraz może zupełnie bezpiecznie wracać do kraju. Więc po uciążliwej podróży w zimie wrócił w końcu roku 1651 do Anglji i tu znalazł do usług swoich zupełną wolność prasy, dzięki czemu mógł bez przeszkód oddać się wydawaniu dzieł swoich, sprawie, której nigdy nie tracił z oczu.

W roku 1655 wyszło pismo *De corpore*, zawierające logikę, teorję podstawowych pojęć (*philosophia prima*), naukę o ruchach i wielkościach i teorję zjawisk fizycznych.

W r. 1658 wyszło pismo *De homine*, zawierające w sobie przeważnie optykę, w której chodzi o wyjaśnienie natury zmysłu wzrokowego, i nadto w krótkim zarysie psychologję mowy i uczuć. Ta druga część systemu nie może ani pod względem formy, ani treści mierzyć się z pierwszą częścią *Elements of Law* lub początkowemi rozdziałami „Lewjatana“. Trzecią część systemu stanowi wcześniej już wydane pismo *De cive*, i oto cały system gotów. Przyszła Restauracja, powitana przez Hobbesa z radością. Odzyskał względy dawniejszego ucznia swego Karola II, który często z nim miewał rozmowy. Jako stary uczony mieszkał przy rodzinie Cavendishów, gorliwie oddany polemice matematycznej i teologicznej. Jego stanowisko antyhjerarchiczne poczytywano mu za ateizm, a nazwa „hobbista“ znaczyła tyle, co wolnomyślny. Chociaż władzy państwowej przyznawał wyłączne prawo orzekania, czego należy pod względem religijnym nauczać, sam jednak interpretował Biblję w duchu krytycznym i racjonalistycznym. Pierwotna wiara chrześcijaństwa, zdaniem jego, polegała na tym tylko, że Jezus był Mesjaszem, ale bynajmniej nie uznawał chrześcijaństwa jako doktryny spekulacyjnej. Odrzucał wieczność mąk piekielnych. Nie wierzył w duchy bezcielesne. Zwykle powoływał się na niezrozumiałość dogmatów i radził przyjmować je bez namysłu, jak również najlepiej się postępuje, gdy się gorzkie pigułki połyka w całości, nie żując. Energję cielesną i duchową zachował do późnej starości i umarł, mając lat 91, w 1679 roku.

Hobbes był myślicielem bystrym i energicznym. Zawdzięczamy mu najlepiej w nowszych czasach przemyślaną próbę założenia u podstawy wszelkiej naszej wiedzy o istnieniu — poznania przyrodniczego. Zbudowany przezeń system jest najgłębszym systemem materjalistycznym w nowszych czasach. Nadto, pisma Hobbesa, wyróżniające się silnym i jasnym wykładem, zawierają w sobie dużo uwag zajmujących pod względem logicznym i psychologicznym. Można go nazwać założycielem psy-

chologji angielskiej, a więc i właściwej angielskiej filozofji. Szczególne jednak mają znaczenie jego poglądy etyczne i polityczne. Przez swój stanowczy, chociaż jednostronny, naturalizm dał upust myślom ludzkim poniekąd w sposób wyzywający. W dziedzinie nauk humanistycznych wywołał zerwanie ze scholastyką, jak Kopernik w dziedzinie astronomji, Galileusz w dziedzinie fizyki i Harvey w dziedzinie fizjologji. Hobbes staje z uprawnionym poczuciem własnej godności obok tych umysłów, jako założyciel socjologji: nauka o społeczeństwie, jak sam powiada we wstępie do dzieła swego *De corpore*, nie jest starszą od jego książki *De cive*. Wobec naturalistycznego uzasadnienia etyki i polityki obudził ruch umysłowy, który słusznie porównywano z ruchem wywołanym w wieku XIX przez Darwina.

b) Pierwsze założenia.

Naukę rozważa Hobbes w części w przeciwstawieniu do postrzegania zmysłowego i pamięci, w części zaś do teologji. Nie poprzestaje ona, jak czucie i pamięć na poszczególnych zjawiskach, lecz usiłuje poznać je w zależności od ich przyczyn; więc już to przechodzi od przyczyny do skutku, już znów od skutku do przyczyny. Stąd wypada, że nauka miewa do czynienia z tym tylko, co ma początek; przez to samo teologja, jako doktryna o Bogu wiecznym, który nie powstał, musi być wyłączona z obrębu nauki. Tak przynajmniej ja — powiada Hobbes — określam naukę. Być może ktoś inny wolałby jakąś inną definicję; to jego rzecz. Określanie (definjowanie pojęć) jest sprawą wolną i dowolną, jest tylko objaśnianiem, co ma znaczyć pewna nazwa; posługiwanie się zaś nazwami jest rzeczą dowolną. Nauka zaczyna się od określeń pojęć zakładanych u podstawy. Pojęcia te otrzymujemy przez analizę (*resolutio*) tego, co dane bywa w czuciu (*a sensibus ad inventionem principiorum* = od zmysłów do odkrycia zasad). Wartość poznawcza zasad czyli pojęć

podstawowych nie może być przedmiotem dowodzenia; można je tylko określać. Są one same przez się już znane, w przeciwnym bowiem razie nie byłyby pojęciami podstawowemi. Ponieważ ustanawiamy je przez nadawanie nazw, więc sami je wytwarzamy. Sztuka lub konstrukcja, nie zaś nauka, ustanawia pojęcia; tu sami wytwarzamy prawdę: *ratiocinationis prima principia, nempe definitiones, vera esse facimus nosmet ipsi per consensionem circa rerum appellationes*)=pierwsze zasady wnioskowania, a więc definicje, my sami czynimy prawdziwemi przez to, że się porozumiewamy co do nazw rzeczy. (*De corpore* cap. 25, I, porówn. cap. 3, 8—9).

Zupełną dowolność ustanawiania pierwszych założeń stanowczo podkreśla Hobbes dopiero w piśmie *De corpore*; w *Elements of Law* nie zaznacza tego tak wyraźnie. Zależy to od tego, że wciąż coraz bardziej uwydatniała się rola metody dedukcyjnej: skoro wszelka prawdziwa nauka jest dedukcją, muszą być założenia dedukcji, które już same nie mogą być dedukcyjnie wysnute, być dane jako dowolne. W takim jednak razie niepodobna zrozumieć, co właściwie ma znaczyć, że zasady muszą być „same przez się znane“ (*per se nota*), jeżeli to nie ma znaczyć tylko, że się zdaje sobie sprawę z tego, co używane wyrazy oznaczają. A nawet ta bezpośrednia świadomość znaczenia wyrazów jest już założeniem, które właściwie należałoby specjalnie założyć. Jestto rodzaj intuicji albo, jak ją sam Hobbes gdzieś nazywa: refleksja (51). Dalej zapewnia przecież Hobbes, że dochodzimy do zasad przez rozkład czy analizę (*resolutio, analysis*) tego, co jest dane; ale w takim razie nie jest już bynajmniej rzeczą obojętną, jakie to zasady przyjmujemy i w zakładaniu pojęć podstawowych tkwi coś więcej od samego nadawania nazw. Nawet wyraźnie Hobbes powiada, że analiza jest wnioskowaniem od tego, co jest dane, do zasad czyli określeń (*analysis est ratiocinatio a supposito ad principia, id est, ad definitiones. De corpore*, cap. 20, 6): tak więc pierwsze zasady wnioskowania same zakładają się

przez wnioskowanie, bo w drodze analizy. Stąd okazuje się, że co się tyczy zakładania pojęć podstawowych, zawilsza to sprawa, niżby się to zdawało ze stanowiska teorji prostej dowolności.

Hobbes pod innym jeszcze względem ograniczył dowolność w sprawie zakładania pojęć podstawowych lub nadawania nazw. Nie należy jednej i tej samej rzeczy nadawać dwuch nazw sprzecznych ze sobą. O tej zasadzie powiada Hobbes (*De corpore*, cap. 2, 8), że jest zasadą wszelkiego wnioskowania, a więc nauki wszelkiej. Ale przecież sama ta zasada nie jest dowolnie założona; owszem, raczej ogranicza ona dowolność: skoro pewnej rzeczy nadałem nazwę określoną, tedy nie mogę jej nadawać obok tego wszelkiej innej nazwy dowolnej. To samo obowiązuje wszędzie tam, gdzie coś konstruujemy: pierwszy tylko krok może być zupełnie dowolnym, ale ten pierwszy krok warunkuje już następne. Jeżeli pominiemy chwiejność i jednostronność widoczne w tych poglądach Hobbesa, pozostanie jeszcze wielką jego zasługą to, że tak stanowczo uwydatnił czynny i konstrukcyjny pierwiastek poznania. Nie ujawniło się to w dostatecznym stopniu ani u Bacona, ani u Descartesa i dla tego też nie zdołali oni wyświetlić tego punktu rozstrzygającego, w którym od indukcji i analizy zwracamy się ku dedukcji.

Skorośmy już w drodze analizy dotarli do pierwszych zasad, chodzi teraz o to, żeby z tych zasad wysnuwać zjawiska. Hobbes zakłada jako zasadę powszechną, że istnieje tylko jedna jedyna przyczyna własności danych w zjawiskach, mianowicie — r u c h. Twierdzenie to nie potrzebuje dowodów, jak mniema, zgodzi się z nim każdy, kto je przemyśli bez uprzedzeń (*De corpore*, cap. 6, 5). Z tym twierdzeniem, że każda zmiana jest ruchem, wiąże się szereg innych twierdzeń, przygodnie zakładanych przez Hobbesa, chociaż nie bada ich bliższego stosunku pomiędzy sobą lub do twierdzenia założonego na samym początku. Takie są twierdzenia powszechne przy-

czynowości, założone w piśmie o wolności i konieczności, twierdzenie bezwładności, twierdzenie, że przyczyna ruchu musi zawsze tkwić w ruchu stykającego się ciała i twierdzenie zachowania materji. W jednym tylko miejscu Hobbes usiłuje twierdzenia, że każda zmiana jest ruchem, dowodzić za pomocą twierdzeń przyczynowości i bezwładności; i tych dwuch twierdzeń stara się również dowieść przy sposobności, chociaż po bliższym rozważeniu rzeczy okazuje się, że dowodzenia każą właśnie to przypuszczać, czego się miało dowieść (52).

Otóż z twierdzenia, że wszelka zmiana jest ruchem, oraz z twierdzeń mniej lub więcej ściśle z tamtym związanych, Hobbes chce zbudować w drodze wnioskowania dedukcyjnego swój system. Po logice, która zbadała metodę, i pierwszej filozofji (*prima philosophia*), której przedmiotem są najważniejsze pojęcia podstawowe, następuje gieometrja, roztrząsająca matematyczne prawa ruchu, mechanika, która bada skutki ruchu jednego ciała w innym, fizyka, badająca skutki ruchów zachodzących w cząsteczkach ciała, wreszcie nauka o człowieku i państwie, którą obecnie nazwalibyśmy nauką humanistyczną i która bada ruchy zachodzące w duszach ludzkich i warunkujące wzajemne postępowanie ludzi względem siebie. Gdyby się system dał rozwinąć w drodze wyłącznie dedukcyjnej, natenczas mielibyśmy w powyższym szeregu nauk szczegółowych tylko coraz dalej posuwane zastosowania ogólnych praw ruchu, począwszy od pierwszych samorodnych założeń, przez uszczeblowany szereg: *corpus—homo—civis*. I taki oczywiście ideał przyświecał Hobbesowi. Ale, jak już widzieliśmy, doktryna dowolności w sprawie zakładania pierwszych zasad podlega, zgodnie z jego własnym przedstawieniem rzeczy, znacznym ograniczeniom; otóż tak samo przyznaje on, że w dwuch punktach system jego ulega przerwaniu pod względem ściśle dedukcyjnej ciągłości wnioskowań, gdyż stosunki są zbyt zawiłe, żeby je można było wyjaśnić za pomocą jedynej, w nieprzerwanym ciągu postępującej od szczebla do szczebla metody.

Chociaż nauka, według Hobbesa, w części podąża od skutków do ich przyczyn, w części zaś od przyczyn do ich skutków, wszelakoż zdaje on sobie dobrze sprawę z tego, że poznanie tylko w takim razie ma cechę surowej konieczności, kiedy się od przyczyny przechodzi do skutku. Gdy zaczynamy od danego zjawiska i rozważamy je jako skutek, poznanie przyczyny zawsze będzie tylko hipotetyczne. Można tylko wykryć sposób, w jaki pewne zjawisko *mogłoby* powstać; ale czy ono rzeczywiście w ten sposób *powstało*, o tym w drodze wyłącznie dedukcyjnej rozstrzygnąć nie można. Kiedy zaczynamy od tego, co jest dane, i szukamy rzeczywistych jego przyczyn, natenczas nie sami wytwarzamy zasady, lecz musimy starać się poznać zasady, zastosowane przez stwórcę przyrody do wytworzenia tego, co dane. Taka jest różnica pomiędzy fizyką a gieometrją i mechaniką (*De corpore*, cap. 25 1; *De homine*, cap. 10, 5). Przechodząc tedy od mechaniki do fizyki musimy zawiesić tryb wnioskowania dedukcyjnego, żeby zbadać, jakie to zjawiska mamy sobie dane i żeby za pomocą ich analizy tworzyć hipotezy swoje. Otóż zachodzi pytanie, czy nie dzieje się coś podobnego, gdy chodzi o założenia logiki, „pierwszej filozofji“, gieometrji i mechaniki, tak, iż być może, i te założenia nie są bynajmniej apodyktycznemi, lecz owszem, mają charakter hipotetyczny. Wynika to, jak się zdaje, stąd już, że potrzebna jest analiza, żeby je wykryć (53).

Drugim punktem, gdzie stopniowy rozwój systemu metodą dedukcyjną ustaje wobec zawilszych stosunków, jest przejście do nauk badających życie duchowe człowieka. Przyczyny ruchów psychicznych nie dają się wykryć — utrzymuje Hobbes — za pomocą tylko dedukcji, a więc nie dają się wysnuć z twierdzeń mechaniki i fizyki; natomiast każdy ma sposobność poznawania za pomocą samoobserwacji (*per unius cujusque proprium animum examinantis experentiam*) tych zasad, na których się opiera nauka o państwie, a więc: ludzkich uczuć, popędów i ich dążności. Dla tego też do nauki o państwie nie można

dotrzeć przez sam tylko długi szereg dedukiji od gieometrji przez mechanikę i fizykę, lecz trzeba także postępować bezpośrednio, indukcyjnie, poczynając od faktów samoobserwacji, które się zakładają jako nowe punkty wyjścia dla wnioskowania dedukcyjnego (*De corpore*, cap. 6, 7). Hobbes przyznaje tu samodzielność psychologji doświadczalnej wobec nauki o przyrodzie materjalnej. Tym więcej miał powodów do zwrócenia uwagi na ten punkt w budowie swojego systemu, że sam przecież wcześniej ogłosił był swoje pisma psychologiczne i filozofji państwa poświęcone, jak *Elements of Law*, *De cive* i *Leviathan*, niż dzieło, które w systemie powinnoby poprzedzać działy, zajmujące się życiem psychicznym i humanistyką, a mianowicie—*De corpore*. Hobbes powinienby tu posunąć się jeszcze o jeden krok dalej. Wszak tylko sprawy fizjologiczne, towarzyszące zjawiskom psychicznym, dałyby się pojąć ze stanowiska fizykalnego w drodze dedukcyjnej. Zjawiska psychiczne, jako zjawiska świadomości, dają się poznawać tylko w drodze indukcji, za pomocą samoobserwacji, a zatym przerwa w postępowaniu dedukcyjnym jest większa, niż się Hobbesowi wydaje.

Zresztą oba te punkty, przy bliższym zbadaniu, zostają w związku wzajemnym. Racją bowiem, dla której przy przejściu od mechaniki do fizyki musimy przerwać wnioskowanie dedukcyjne, właściwie jest okoliczność, że zjawiska fizyczne przedstawiają się nam jako jakości, które są tylko stanami podmiotu czującego. Materjał zatym zjawisk psychicznych składa się z podmiotowych zjawisk, których przyczynę przedmiotową trzeba dopiero odkryć, a przyczyną tą, według założeń Hobbesa, nieuniknienie musi być ruch (*De corpore*, cap. 25, 3). Ostatecznie tedy w obu punktach zjawiska psychiczne są powodem przerwy w metodzie i w systemie.

c) Przedmiot nauki.

Zgodnie z pierwszą zasadą swoją, że wszelka zmiana jest ruchem, Hobbes oświadcza, iż przedmiotem nauki

jest świat cielesny. Przez ciało (*corpus*) zaś należy rozumieć wszystko, co jest niezależne od myśli naszej i wypełnia jakąś część przestrzeni. Jako niezależne od nas— ciało nazywa się substancją. Ciało i substancja, to jedno i to samo. Substancja bezcielesna dla Hobbesa jest sprzecznością. Ale substancje i ciała ujmujemy nie bezpośrednio, lecz jedynie dzięki wnioskowaniu. Zmysłowo postrzegamy tylko cechy (akcydencje, przypadłości); o substancji samej przez się nie mamy właściwie pojęcia, chociaż wnioskujemy, że coś u podstawy cech leżeć musi. Istotnemi cechami ciał są rozciągłość i ruch. Wszystkie inne cechy są tylko zjawiskami podmiotowemi w świadomości odczuwającej. Również przestrzeń i czas są, według Hobbesa, podmiotowemi, gdyż rozumie przez przestrzeń i czas te wyobrażenia, które powstają w nas pod wpływem rozciągłości i ruchu i które moglibyśmy zachować, gdyby nawet wszystkie ciała zniknęły.

Możnaby to tak rozumieć, jak gdyby Hobbes kwitował z wszelkiego poznawania rzeczy i rozważał tylko ich cechy, o ile te dostępne są dla nas w czuciach zmysłowych. A nawet Hobbes bardzo żywo zdaje sobie sprawę z tego, że właśnie ta okoliczność, iż coś może być nam dane jako zjawisko i może być przez nas ujęte, jest dla filozofa faktem najbardziej godnym uwagi. „Z pośród wszystkich zjawisk to właśnie, że coś przedstawia się nam jako zjawisko (id ipsum φαίνεσθαι) jest najdziwniejsze, tak, iż skoro zjawiska są zasadami poznania wszystkiego innego, czucie jest zasadą poznania właśnie zasad i wszelka nauka wywodzi się z czucia, gdy tymczasem przyczyny samych czuć trzeba odkrywać wtedy tylko, gdy od nich zaczynamy“ (*De corpore*, cap. 25, 1). Tu Hobbes podaje czucie świadome jako pierwszy punkt wyjścia przy wszelkim poznawaniu. Wyznanie to przypomina *Cogito, ergo sum* Descartesa. Na tej podstawie Tönnies i Natorp zaprzeczali, iżby słusznym było nazywanie filozofji Hobbesa materjalizmem. Bo też Hobbesa można nazywać materjalistą o tyle tylko, o ile wnios-

kuje ściśle dedukcyjnie z pierwotnych swoich wymagalników czyli określeń. Materjalizm jego znika wszędzie, gdziekolwiek przerywa się jego surowe postępowanie dedukcyjne, usiłujące wysnuć wszystko z jedynego twierdzenia, że „wszelka zmiana jest ruchem. Nie ulega wątpliwości, że Hobbesowi chodzi o taki wywód dedukcyjny, chociaż niemniej jest pewnym, że tego osiągnąć nie może i że zdaje sobie sprawę z tej nieosięgalności. To też łatwo wpaść w spór o wyrazy z powodu kwestji, czy go mamy nazywać materjalistą, czy nie. Edward Larsen w swojej monografji o Hobbesie (Kopenhaga, 1891, str. 186) tak rzecz rozumie, jakoby Hobbes tylko w metodologji swojej był materjalistą, gdyż poznanie nasze, zdaniem jego, może tylko ruch objaśniać, ale metafizyki materjalistycznej Hobbes nie próbuje formułować. Tym sposobem, jak sądzę, podsuwa się całkiem obce Hobbesowi rozróżnienie pomiędzy metodą a systemem. Zbyt to wielki dogmatyk, żeby się zdobyć na tego rodzaju rozróżnienie. Polega on na tym, że rzeczy są takiemi, jakiemi muszą być według określeń naszych. Jest on w tym samym znaczeniu materjalistą, w jakim Descartesa nazywamy spirytualistą. Obaj w poglądach swoich wikłają się w sprzecznościach, ale nie zdają sobie sprawy z tych sprzeczności.

Dla tego też widzimy, że Hobbes, zaznaczywszy z wielkim naciskiem, jakie to zagadnienie tkwi w fakcie, że coś dla nas staje się faktem, tuż zaraz z zupełnym spokojem przechodzi do pytania, skąd się bierze czucie zmysłowe, punkt wyjścia wszelkiego poznania, i odpowiada na to pytanie konsekwentnie w duchu swojego pierwszego twierdzenia podstawowego. Ponieważ wszelka zmiana jest ruchem, tedy i czucie zmysłowe, powstające wskutek zmiany, musi być także ruchem. Czucie—powiada—niczym innym nie jest, tylko ruchem drobnych cząsteczek ciała czującego (*De corpore*, cap. 25, 2; porów. *Leviathan*, cap. 6). A co tu mówi o czuciu, to samo w zarzutach swoich przeciw Descartesowi twierdzi o świado-

mości wogóle: *mens nihil aliud erit praeterquam motus in partibus quibusdam corpori organici* (= świadomość nie będzie niczym innym, tylko ruchem w jakichś cząstkach ciała organicznego). Tak więc nauka o duszy, według Hobbesa, należy właściwie całkowicie do nauki o ruchu. Nawet tam, gdzie rozróżnia pomiędzy samym ruchem, a jego jawieniem się (*apparition*) dla nas, naprzykład, kiedy kładzie nacisk na podmiotowość jakości zmysłowych, niemniej twierdzi, że to, co rzeczywiście istnieje, gdy doznajemy czuć lub stanów uczuciowych, jest tylko ruchem koło serca (*pleasure is nothing really but motion about the heart. Elements of Law, VII, 1).*

Jawienie się, postrzeżenie, stan uczuciowy, gdzie Hobbes wyraża się ściśle dedukcyjnie, są tylko pozorami, nie są czymś rzeczywistym (*nothing really, Elements of Law*, I. 2, 5). Pozorami — dodajmy od siebie, w których tkwi wielkie zagadnienie, bo, według Hobbesa, ruch może wytworzyć tylko ruch, tak iż jest to cudem niezrozumiałym, że w niektórych przypadkach oprócz ruchu powstaje jeszcze pozór „*apparition*“, co nazywamy świadomością. Wielce doniosłym rysem Hobbesa jest to, że tak jasno uwydatnił ograniczoność hipotezy materjalistycznej. Jego energiczna spekulacja dedukcyjna doprowadziła go tym razem do punktu rozstrzygającego. Nikt po nim nie przeprowadził próby systemu materjalistycznego z równą mu jasnością i brakiem uprzedzeń. Tym sposobem dał on przyczynek trwałej wartości do wyjaśnienia kwestji, jakie to miejsce zjawiska psychologiczne zajmują śród tego, co istnieje. Zawsze się opłaci odlewać z jednej sztuki.

Co się tyczy szczegółowej teorji przyrody Hobbesa, zaznaczmy tu, że nie uznaje on, tak samo jak Descartes, próżnej przestrzeni, lecz utrzymuje, że najmniejsze cząsteczki sztywne poruszają się w płynnym eterze. Według niego, tak samo jak według Gassendiego, ruch nie znika, gdy przechodzi w spoczynek. Przestrzeń i czas wyobraża sobie, jako złożone z drobnych cząstek, z których każda osobno jest mniejsza od wszelkiej dowolnej cząstki

doświadczalnie danej *(minus quam datur)*; nawet takie znikomo małe cząsteczki przestrzeni i czasu poruszają się, chociaż tu mamy do czynienia tylko z dążnością do ruchu, z ruchem potencjalnym (*conatus*, *endeavour*). Ta dążność do ruchu nie znika nawet wtedy, gdy napotyka, jako przeciwwagę, inną jakąś dążność ruchową, przeciwną i równej wielkości; w takim razie staje się napięciem czy parciem (*nixus*). Za pomocą tych pojęć (*De corpore*, 15, 2; 22, 1) może Hobbes, zostający tu, tak samo jak Gassendi w odpowiednich pomysłach swoich, pod wpływem Galileusza, w sposób bardziej zadawalający, niż Descartes, przeprowadzić zasadę ciągłości ruchu.

d) Granice poznania. Wiara i wiedza.

Według Hobbesa, każda wytwarzana przed nas idea bywa skończoną i ograniczoną. Zatym wyłącza to wiedzę o czymś nieskończonym. Gdy słyszymy wyrazy: „wieczny i nieskończony“, powinniśmy się przygotować do tego, zapewnia Hobbes, że słyszymy niedorzeczności. Tylko w znaczeniu przeczącym można nazywać „nieskończonym“ coś, czego nie możemy ująć w określone granice. Wyraz ten oznacza nie coś, coby było właściwe samej rzeczy, lecz brak możności, niemoc (*impotentia*) umysłu naszego. Wyraża on własną naszą ograniczoność, nie zaś pozytywną własność jakiejś istoty. Dla Descartesa, przeciwnie, nieskończoność była pojęciem pozytywnym: to, co skończone powstało przez ograniczenie bytu nieskończonego. W tym przeciwstawieniu wyrażają się właśnie różne poglądy na życie obu myślicieli.

Jak nie może być wiedzy o czymś nieskończonym, tak samo nie może być wiedzy o świecie jako całości. Nieliczne tylko pytania można sobie zadać o wszechświecie i na żadne z nich nie można odpowiedzieć. Nauka nie może nic powiedzieć o wielkości, trwaniu i powstaniu świata, nawet nie może nic o tym powiedzieć, czy wogóle świat miał początek. Znajomość pierwszych rze-

czy, pierwociny mądrości (*primitiae sapientiae*) należą do teologów, jak w Izraelu pierwsze snopy składano w ofierze kapłanonm. Tak wyraża się Hobbes w *De corpore* (cap. 26, 1). W dalszym ciągu rozwodzi się nad tym, że nie możemy tak zamknąć szeregu przyczynowego, iżbyśmy mogli posiąść pewność, że nie da się ten szereg przedłużyć w dalszym ciągu. Gdybyśmy znów przyjęli pierwszą przyczynę, nie mogłaby ona być czymś nieruchomym, gdyż nic nie daje się wprawić w ruch przez coś, coby się samo nie poruszało; gdziekolwiek więc zatrzymalibyśmy się, musiałoby tam istnieć coś, coby się wiecznie poruszało. Sam przez się pogląd, że świat nie miał początku, bynajmniej nie zawiera w sobie sprzeczności. To też, powiada Hobbes, nie mogę pochwalać tych, którzy się chełpią, jakoby dowiedli na mocy racji naturalnych, że świat miał początek.

W godnym uwagi przeciwieństwie do powyższych twierdzeń zostaje to, co Hobbes mówi w pismach poświęconych filozofji państwa (*De cive*, cap. 14—16 i *Leviathan*, cap. 11—12). Wprawdzie i tu przyznaje, że Bóg jest niepojęty, nie upatruje wszakże trudności we wnioskowaniu wstecz od świata do Boga; gdybyśmy się wciąż cofali, musielibyśmy z konieczności dojść do wiecznej przyczyny, która już sama nie ma przyczyny. Ale, do religji naturalnej prowadzą nie same tylko racje teoretyczne, lecz głównie praktyczne, gdyż człowiek jest posłusznym względem Boga wobec swojej słabości i zależności. To przeciwieństwo twierdzeń tymbardziej uderza, że niepodobna go tym objaśniać, że pisma polityczne są starsze od *De corpore*. W zarzutach przeciw Descartesowi, napisanych prawie jednocześnie z *De cive*, owszem, wyraźnie się twierdzi, że niepodobna dowieść, iż świat był stworzony. Nie da się bodaj rzecz objaśnić inaczej, jak przez przypuszczenie, że Hobbes w swoich pismach politycznych z pobudek praktycznych nadawał większą rolę racjom rozumowym, niżby słusznie należało. Zawsze jednak twierdzi, że nie możemy sobie wcale wytworzyć pojęcia Boga. Jesteśmy tu w położeniu ślepego, grzejącego

się przy ogniu; nie może on sobie zgoła wyrobić wyobrażenia o przyczynie ciepła. Nie powinniśmy przenosić na Boga własnych cech i stanów, ani bólu, ani popędu, ani rozumu, ani woli; wszystkie one, jeżeli mają coś oznaczać, każą przypuszczać jakąś istotę ograniczoną. Dopuszczalne są tylko wyrażenia przeczące, superlatywy i nieokreślone nazwy, przyczym służą one do oznaczenia naszego posłuszeństwa i uwielbienia, nie zaś do oznaczenia, czym jest Bóg sam przez się. Nawet wyraz „bezcielesny“, o ile go stosujemy do Boga, jest tylko orzeczeniem, wyrażającym cześć naszą. Skoro bowiem wszystko, co istnieje, jest ciałem, tedy i Bóg musi być ciałem, co też zgadza się z poglądami starożytnych Ojców Kościoła. Religja naturalna nie wystarcza, gdyż rozum jest niedoskonały, afekty zaś są silne. Dla tego niezbędne jest objawienie. Ale mówi o nim Hobbes w swojej doktrynie państwa. Ponieważ objawienie wykracza poza granice ludzkiej władzy pojmowania, więc może się opierać tylko na powadze, powagę zaś może pozyskać osoba prywatna jedynie za pomocą cudów; ponieważ skądinąd wieki cudów już minęły, więc państwo musi rozstrzygać wszelkie kwestje religijne. Religja nie jest filozofją, lecz prawem; wymaga ona nie roztrząsań, lecz posłuszeństwa.

e) Psychologja.

Hobbes otwiera szereg wybitnych działaczów w dziedzinie psychologji, którzy stanowią chlubę filozofji angielskiej. Dzięki pospolicie właściwej sobie sile ujmowania kwestji i zdolności dostrzegania wielkich elementarnych zarysów, dostarczył on wielce cennych przyczynków do zrozumienia życia psychicznego. Właściwie zwrócił się do psychologji, powodowany dążnością do pozyskania podstawy doświadczalnej dla etyki i teorji państwa; ale psychologja w jego przedstawieniu rzeczy sama przez się budzi zajęcie.

Nasamprzód wydzielmy fizjologiczną teorję Hobbesa, o ile ta dotyczy pojmowania życia psychicznego. Jak

już widzieliśmy, to, co zachodzi w świecie zewnętrznym jest tylko ruchem. Kiedy ruch ten przez narządy zmysłowe i po nerwach przenosi się do mózgu, a stąd do serca, napotyka tu pewien opór i oddziaływanie, gdyż wewnętrzne narządy same wciąż są w stanie pewnego ruchu. Wobec tego odbicia, będącego jakoby dążeniem nazewnątrz, odnosimy przedmiot czucia zmysłowego do świata zewnętrznego. Jak dokładniej zachowują się względem siebie te dwie sprawy wewnętrzne, działanie i oddziaływanie, Hobbes nie zapuszcza się w tę kwestję. Jak to widoczna, Hobbes jest nieco bliższym, niż Descartes, fizjologji starożytnej i scholastycznej, gdyż serce uważa za miejsce powstawania czuć zmysłowych (ale dopiero w *De corpore*, 25, 4, nie zaś w *Elements of Law*, I, 2, 8). Pogląd ten musiał oczywiście powstać pod wpływem stanów uczuciowych, towarzyszących czuciom zmysłowym, stanów, wobec których serce gra istotną rolę. W sercu jest początek życia i zależnie od sposobu, w jaki podnieta zewnętrzna zmienia ruch życiowy czyli ruch krwi, bo to jedno i to samo, a mianowicie w zależności od tego, czy też ruch bywa ułatwiony czy utrudniony, powstaje albo przyjemność, albo przykrość. To z kolei wywołuje dążenie mimowolne do przedłużania ruchu przyjemnego i otamowywania przykrego. Ten popęd pierwotny (*conatus primus*) ujawnia się już w ruchach płodu.

Rzeczywiście w świecie odbywa się tylko ruch, ruch poza nami i w nas samych. Tak więc podmiotowość jakości zmysłowych jest u Hobbesa tylko konsekwentnym wynikiem jego metafizyki ruchu. Stara się wszakże dowieść podmiotowości cech nietylko dedukcyjnie, lecz indukcyjnie także. Zwraca uwagę na to, że obrazy rzeczy widujemy w miejscach, gdzie faktycznie nie znajdują się one, jak, naprzykład, w przypadkach odbijania się od zwierciadlanych powierzchni, w marzeniach sennych i złudzeniach zmysłowych, że różne osoby mogą rozmaicie postrzegać barwy przedmiotów, że niekiedy rzeczy widujemy w zdwojeniu, że pod wpływem uderzenia w oko

lub naciśnięcia nerwu wzrokowego powstaje światło, które przecież faktycznie nie jest światłem przedmiotowym. Stąd wysnuwa wniosek, że treścią naszych czuć zmysłowych zawsze bywa uświadamianie się ruchów w mózgu i nerwach, nie zaś coś rzeczywistego.

Skoro tylko znika podnieta zmysłowa bez skutku następczego, znika także i właściwe postrzeganie zmysłowe. Miewamy wtedy ulotny obraz (*phantasma*), nie zaś czucie (*sensio*). Do właściwego czucia zmysłowego zalicza także sąd o przedmiotach, który się opiera na porównywaniu podniet zmysłowych: *nam per sensionem vulgo intelligimus aliquam de objectis per phantasmata judicationem, phantasmata scilicet comparando et distinguendo* (= gdyż przez czucie rozumiemy pospolicie jakiś sąd o przedmiotach za pomocą obrazów, polegający na porównywaniu i rozróżnianiu obrazów). Więc czucie każe przypuszczać przypominanie i porównywanie. Musimy wyodrębniać pomiędzy sobą czucia poszczególne. Jakoż niezbędnym warunkiem czucia jest zmienność podniet zmysłowych. Wobec stale jednostajnego podrażnienia wszelkie czucia znikają. Jak nie doznaję czuć pochodzących od kości ręki, chociaż je pokrywają bardzo wrażliwe błonki, tak samo człowiek nie mógłby doznawać czuć, gdyby nieruchomo wciąż wpatrywał się w jedną i tę samą rzecz nie ulegającą zmianom. Zawsze czuć jedno i to samo, a wcale nie czuć, to na jedno wychodzi. Jak już widzieliśmy był to punkt, od którego Hobbes rozpoczął całą filozofję swoją: bez przemian nie byłoby czuć. Za pomocą twierdzenia, że każda przemiana jest ruchem, dotarł w dalszym ciągu do swojej filozofji ruchu, skąd trudno mu teraz wrócić do czucia, jakkolwiek sam tego nie spostrzega. Nic w tym dziwnego, że z takim naciskiem zaznacza, iż najbardziej zdumiewającym ze wszystkich zjawisk jest fakt postrzegania przez nas czegokolwiek, fakt, że coś może stać się dla nas zjawiskiem; dokoła tego obraca się cała jego filozofja, w części zajęta konstrukcją przyczyn czuć, w części zaś skutków czuć.

Jak pewna liczba różnych podniet zmysłowych, o ile bywają jednocześnie dane, przyćmiewają się wzajemnie, tak obrazy odtwarzane, które są tylko czuciami zmysłowemi, osłabionemi wskutek usunięcia przedmiotów, tłumią się jeszcze bardziej wobec nastręczających się nowych podniet zmysłowych. W śnie, wolnym od takich podniet, obrazy przybierają charakter aktualnych czuć zmysłowych, częstokroć z dodatkiem rysów i własności zapożyczanych od innych wyobrażeń. Obrazy powstają według praw pewnych. Następują po sobie w tym samym porządku, w jakim były dane pierwotne czucia zmysłowe. Ruchy w mózgu tak się wiążą ze sobą, że w razie powtórzenia się jednych z nich, inne następują na mocy spójności, jak woda na gładkim stole bieży za palcem, który pewną jej część prowadzi w określonym kierunku. Tak wyobrażenie apostoła Andrzeja może nam przywieść na myśl apostoła Piotra, imię zaś Piotra z kolei może przypomnieć skałę i t. d. Jestto prawo obecnie zwane prawem przyległości. Ale Hobbes przywiązuje także wielką wagę do prawa interesu. Przebieg wyobrażeń nietylko zależy od związku pierwotnych czuć, lecz wpływają nań również regulująco uczucie i popęd. Pewien porządek i pewien związek wyobrażeń powstaje stąd, że wciąż dążymy do osiągnięcia jakiegoś celu, a przeto szukamy środków do jego osiągnięcia. Częste zwracanie się do celu (*frequens ad finem respectio*) wprowadza do myśli naszych systematyczność. W śnie brak nietylko podrażnień zewnętrznych, lecz nadto świadomości celu, co ułatwia zrozumienie kapryśnej dowolności marzeń sennych.

Powstanie mowy, według Hobbesa, nie daje się zadowalająco objaśnić mimowolnym kojarzeniem pomiędzy pewnym przedmiotem, budzącym uczucie, a głośnym wykrzyknikiem lub postępkiem, w którym się uczucie objawia nazewnątrz. Mowa, jak już zaznaczyliśmy, powstaje, według Hobbesa, przez dowolne nadawanie nazw. Człowiek robi znak, żeby rozpoznać rzecz, jak żeglarze oznaczają skały, mimo których płyną, znakami, żeby później

rozpoznawać miejsca. Mowa nasamprzód bywa znakiem (*nota*) dla jednostki, zanim stanie się znakiem dla porozumiewania się (*signum*) z innemi. I dopiero, gdy w ten sposób wejdą w użycie znaki porozumiewania się, możebnym staje się społeczeństwo. We własnej teorji kojarzenia Hobbesa tkwiły dane do bardziej naturalnej i prawdziwej psychologji mowy, niż powyższa, zbyt wiele przypisująca świadomemu rozumowaniu i dowolności. Dowolne nadawanie nazw, jak to już zaznaczono, ma wielkie znaczenie w jego teorji poznania: umożliwia ono konstrukcję twierdzeń podstawowych czyli określeń. Skoro zaś taka konstrukcja gotowa, natenczas wszelkie myślenie odbywa się jak dodawanie i odejmowanie nazw. Hobbes usiłuje przedstawić myślenie wszelkie jakby rodzaj algiebry nazw. Sąd, naprzykład, wyraża, że pewna nazwa oznacza tę samą rzecz, co i inna nazwa. Ponieważ Hobbes nie dostrzegał doniosłości stosunku podobieństwa w mimowolnym kojarzeniu wyobrażeń, więc konsekwentnie zatrzymał się na tym zupełnie zewnętrznym pojmowaniu sprawy myślowej, jednocześnie tak dobrze godzącym się z jego dążnością dedukcyjną.

Mieliśmy już sposobność zaznaczyć, że przyjemność i przykrość ściśle się wiążą z ułatwieniem lub utrudnieniem sprawy życiowej. Popęd samozachowawczy jest zasadniczym popędem człowieka. Przyjemność i przykrość zależą od tego, o ile w każdej danej chwili popęd ten bywa zaspokajany. Skoro są już do rozporządzenia doświadczenia i mamy zdolność tworzenia wyobrażeń o tym, co przyszłe, natenczas powstają bardziej złożone stany uczuciowe. Dają się one, zdaniem Hobbesa, sprowadzić do poczucia mocy lub niemocy. Gdy znajduję przyjemność w czymś, co mi zapowiada przyjemność w przyszłości, każe to przypuszczać, że posiadam moc osiągnięcia tej przyjemności. Moc tę może stanowić moja własna siła duchowa lub cielesna, albo siła przyjaciół moich, na których pomoc rachuję, albo jakaś powaga, której wartość ochronną odczuwam. Zapewne sam tylko Bóg wszechmocny posiada moc, która sprawia, że zdołam odczuwać

przyjemność na samą myśl o przyszłej przyjemności. Przeciwnie, przykrość powstaje wskutek wyobrażenia niemocy osiągnięcia jakichś dóbr w przyszłości lub uniknięcia przyszłych cierpień. Wszyscy wciąż i bez spoczynku dążą do mocy i śmierć tylko kładzie kres temu dążeniu. Nie zawsze oczekuje się większej uciechy od tej, którą się już posiada; to jednak, co się już ma, pragnęłoby się na zawsze zapewnić sobie. Szczególne stany uczuciowe powstają wobec walki lub spółzawodnictwa pomiędzy ludźmi. Otucha rodzi się w tych, którzy ubiegli innych, pokora w tych, którzy nie dotrzymują kroku, nadzieja, kiedy się jest na tropie, rozpacz, kiedy się upada ze znużenia, gniew, gdy się spostrzega nieoczekiwaną przeszkodę, uczucie dumy wobec przezwyciężenia silnej jakiejś przeszkody, płacz wobec nagłego jakiegoś upadku, śmiech na widok, że ktoś inny pada, litość, gdy widzimy upośledzenie jakiejś osoby, której życzymy dobrze, oburzenie, gdy widzimy powodzenie osoby, której źle życzymy, miłość, gdy wyświadczamy komuś pomoc w zawodzie, poczucie szczęścia, gdy wciąż prześcigamy tych, którzy są na czele, poczucie nieszczęścia, gdy wciąż pozostajemy w tyle. I dopiero śmierć zawiesza ten wyścig! Póki żyjemy, zakładamy sobie cele i odczuwamy dążenie. Wszelka przyjemność wiąże się z dążeniem do jakiegoś celu. Wyobraźmy sobie, że mamy przed sobą jakiś cel najwyższy i ten już został osiągnięty; w takim razie zniknęłoby nietylko wszelkie dążenie, lecz i czucie wszelkie. Życie bowiem jest ruchem nieustannym; skoro nie może ruch odbywać się wprost przed siebie, w takim razie jest kołowaniem.

Objaśniając bliżej litość i miłość, Hobbes sprowadza te uczucia do popędu samozachowawczego i poczucia mocy. Litość stąd powstaje, że wobec cudzego nieszczęścia myślimy o możliwości własnego; miłość polega na poczuciu własnej mocy, którego się doświadcza, gdy się może komuś innemu pomagać. Również rozkosz poznawania jest rodzajem poczucia mocy, jak rozkosz bogactwa lub stanowiska; tylko że nauka daje bardzo mało mocy, nie-

wielu jest bowiem, którzy się na niej znają. Nadto, Hobbes uznaje jeszcze bezpośrednią rozkosz poznania, co wszakże z jego stanowiska jest brakiem konsekwencji. Okrucieństwo, zapewnia Hobbes, jest pogardą cudzego bólu i smutku; wynika ono z pewności, że nam osobiście nic nie grozi; przeciwnie, Hobbes uważa za niemożliwe, iżby ktoś bez widoków osiągnięcia stąd jakiejś korzyści, mógł bezpośrednio cieszyć się z czyjegoś cierpienia. W szczegółach objaśnienia Hobbesa wszystkich uczuć z popędu samozachowawczego bywają sztuczne i jednostronne. Ale ma on zawsze twardy i naturalny grunt pod nogami, ilekroć rozważa uczucia, jako powstające i umotywowane przez walkę o byt i jej wyniki. Nie spotykamy u niego wyrafinowania spółczesnego mu La Rochefoucaulda: płaczemy po to tylko, żeby mieć pozór tkliwości, albo, żeby zbudzić ubolewanie nad sobą, albo żeby uniknąć wstydu, że się nie płacze.

Co do psychologji woli, są u Hobbesa trafne uwagi o stosunku pomiędzy popędem, rozwagą a chceniem, skierowane przeciwko psychologji scholastycznej, dla której wola była szczególną władzą oderwaną, bez związku z bardziej elementarnemi objawami działalności. Prócz tego, Hobbes w pisemku swoim „O wolności i konieczności“, wywołanym sporem z pewnym biskupem angielskim, dał wyborny przyczynek do obrony determinizmu. Biskup utrzymywał, że gdyby wola nie była wolna od uwarunkowań przyczynowych, prawa zakazujące postępków byłyby niesprawiedliwemi; w takim razie rozwaga byłaby bezpożyteczną, napomnienia, pochwały, nagany i kary chybionemi, książki zaś, broń, przyrządy i środki lecznicze na nicby się nie przydały. Na to Hobbes odpowiada: prawo działa odstraszająco, a więc gra rolę pobudki; kara nie z tego powodu ma dręczyć przestępcę, żeby znieść to, co się stało i co się już odstać nie może, lecz po to, żeby go poprawić, a innych odstraszyć; bez rozwagi postępek bywa często złym, nie takim, jakim mógłby być i z tegoż powodu częstokroć trudno bywa się

obejść bez przyrządów, środków leczniczych, książki i broni; pochwała zaś i nagana zawisły od pożyteczności lub szkodliwości postępku i przeto dla kwestji konieczności lub niekonieczności aktów woli nie mają żadnego znaczenia.

f) Etyka i teorja państwa.

Z taką samą energją, z jaką Hobbes opiera swój ogólny pogląd na istnienie na prawach ruchu mechanicznego, opiera także cały swój pogląd na życie etyczne i społeczne na popędzie samozachowawczym. Gdybyśmy zapytali, jaki zachodzi stosunek pomiędzy etyką i teorją państwa Hobbesa z jednej strony a resztą jego systemu z drugiej, to Hobbes sam już na to odpowiedział, że można dotrzeć do etyki i teorji państwa dwiema drogami: w części drogą wniosków dedukcyjnych snutych z teorji ciał, w części zaś drogą bezpośredniego doświadczenia psychologicznego. Drogi wszakże dedukcyjnej Hobbes wcale nie próbował, co zależy od tego, że jego pisma etyczno-polityczne powstały przed fizycznemi. Nie kusi się wcale o wyprowadzenie popędu samozachowawczego z danych mechaniki, nie uważa popędu samozachowawczego za powszechną dążność wszystkiego, co istnieje, jak to twierdzili przed nim Telesio i Bruno, a Spinoza po nim. Poprzestaje na zaznaczeniu tego popędu jako faktu. Ale jest jeszcze trzecia droga, którą możnaby obrać w rozwinięciu etyki i teorji państwa: droga dowolnych określeń (definicji), dowolnego zakładania pierwszych pojęć podstawowych. Wszak w etyce i teorji państwa mamy do czynienia z własnym życiem, którego ocena i uporządkowanie zależą od woli naszej. Wobec tego etyka i teorja państwa, według Hobbesa, mogą być naukami konstrukcyjnemi tak samo dobrze, jak gieometrja i mechanika. Wszelkie prawa moralne i polityczne każą przypuszczać jakąś ugodę dowolnie zawartą pomiędzy ludźmi, ugodę, której celem—umożebnienie pod pewnemi

warunkami życia społecznego. Z ugody tej dają się dedukcyjnie wywnioskować poszczególne przepisy moralne i polityczne. Ale tak samo, jak w sprawie sformułowania powszechnych założeń naukowych, i tu istotnie ważnym jest uwzględnienie doświadczenia; gdy idzie o zakładanie zasad, dowolność nie jest bynajmniej wolną od umotowywań. Przeciwnie, ta część doktryny etyczno-politycznej Hobbesa, w której usiłuje wykazać, jak ludzie przychodzą do konstrukcji życia społecznego, należy do najbardziej zajmujących.

Skłania ludzi do tego doświadczenie gorzkiej nędzy i niebezpieczeństwa. W błędzie są ci, którzy z Arystotelesem i Grotiusem utrzymują, że człowiek odczuwa wrodzony popęd i potrzebę życia społecznego. Przeciwnie. Ponieważ potrzeba i uczucie mocy każdej jednostki skłaniają ją do przywłaszczania sobie możliwie najwięcej tego, czego dostarcza przyroda, więc musi się ona zetknąć z innemi jednostkami, posiadającemi podobneż potrzeby i uczucie mocy. Prawdopodobnie strach będzie nawet dla nich pobudką do prób wzajemnego uprzedzania się pod względem gwałtów, żeby się nie dać zaskoczyć. Że tak jest w rzeczy samej, świadczą o tym opowieści o barbarzyńskich przodkach naszych i o dzikich, jak również można się o tym przekonać z przedsiębranych przez nas wszystkich środków bezpieczeństwa oraz z wzajemnych stosunków pomiędzy państwami. Stan naturalny, czyli taki stan człowieka, jaki zastajemy niezależnie od państwa, jest wojną wszystkich przeciwko wszystkim (*bellum omnium contra omnes*). Rozstrzyga tu jedna tylko reguła: potrzeba i moc jednostki. Skoro ta moc bywa szczupłą, zastępuje ją chytrość. Nie znaczy to bynajmniej, że wszyscy ludzie z natury są źli. Sama przez się natura ludzka nie jest złą; ale mogą z niej wynikać zgubne postępki. Nawet gdyby było mniej złych, niż dobrych ludzi, ci ostatni niemniej przeto musieliby się chwytać środków zabezpieczających przeciwko tamtym.

Nie byłoby wyjścia z tego opłakanego stanu, gdyby naturze ludzkiej nie był tak samo rdzennie właściwy rozum, jak namiętność. Zdrowy rozum skłania ludzi do poszukiwania lepszych środków zabezpieczających, niż te, jakie zdołaliby usiągnąć, gdyby każdy walczył za siebie. Odkrywają oni, że złe jest wspólne, i że daje się ono zwalczać za pomocą środków wspólnych. Stąd powstaje pierwsze i najbardziej podstawowe prawo moralne: trzeba dążyć do pokoju, gdyby się zaś nie dawał osiągnąć, trzeba szukać pomocy w wojnie. Stać się to wszakże może tylko pod warunkiem, że każda jednostka zrzeka się prawa bezwzględnego, które jej przysługuje w stanie naturalnym. Ustępstwo to dyktuje popęd samozachowawczy. W dalszym ciągu stąd wypada, że należy praktykować wierność, wdzięczność, usłużność, pobłażliwość i sprawiedliwość; należy unikać pychy i zuchwalstwa; należy używać wspólnie tego, co się nie daje podzielić; wewnętrzne zatargi powinni wyrównywać sędziowie; każda jednostka zachowuje swoje zdolności duchowe nienaruszone, gdyż w przeciwnym razie nie mogłyby rozstrzygać zdrowy rozum i jego nakazy. Wszystkie te wnioski dadzą się streścić w starym przysłowiu: nie czyń innemu, czego nie chcesz, aby tobie czyniono. Gdyby ktoś utrzymywał, że powyższe przykazania rozumu nie mogą zapanować nad namiętnościami, Hobbes zgadza się, że strach i nadzieja, gniew i żądza zaszczytów, chciwość i próżność bądź co bądź mogą stanąć na przeszkodzie do uznania tych przykazań, ale nie znajdzie się chyba nikt, czyj duch od czasu do czasu nie zaznawałby spoczynku (*animus sedatus*), a wtedy uznałby on te przykazania w ich koniecznym związku z popędem samozachowawczym. Wszystkie obowiązki i cnoty wypływają z jednego twierdzenia, że trzeba zdobyć pokój; są to środki do osiągnięcia pokoju. Dla tego też naturalne prawo moralności jest wolą bożą; rozumem obdarzył Bóg, a Chrystus, apostołowie i prorocy głoszą te same przykazania, które dają się wysnuć ze zdrowego rozumu.

Nie jest to niemożliwe, że Hobbes w tych wywodach swoich zostawał pod wpływem Herberta Cherbury'ego, który w tym przecież upatrywał znaczenie prawa naturalnego, że to zabezpiecza przed wzajemnym wytępieniem, w poprawnym zaś sformułowaniu „wyobrażeń wspólnych" upatrywał środek do osiągnięcia pokoju. Z życiorysu Hobbesa (*Vitae Hobbianae Auctarium*) znany jest szczegół, że był on w blizkich stosunkach osobistych z lordem Herbertem.

Kiedy Hobbes odwołuje się do zdrowego czy prawego rozumu, zdaje on sobie w zupełności sprawę z tego, że nie wierzy, jak Platon i scholastycy, w odrębną władzę mistyczną, która mogłaby być miernikiem powszechnym we wszystkich tych przypadkach, gdy idzie o rozstrzyganie, co jest dobre i co złe. Owszem, wyraźnie odpiera myśl istnienia w świecie takiego gotowego rozumu (*recta ratio. Elements of Law*, II, 10, 8). Stałym jest tylko cel, do którego dążą wszystkie istoty żywe, a kiedy się wyświetli rozum, znajdzie i środki niezbędne do osiągnięcia tego celu. Wobec tego wątpliwą jest rzeczą, czy słusznie Tönnies uważa tę rolę, jaką gra u Hobbesa pojęcie *recta ratio*, za spóźniony wpływ filozofji scholastycznej. Hobbes daje rozumowi za podstawę i treść popęd samozachowawczy i jego środki i doskonale wie o tym, że rozum wtedy tylko działa, gdy duch jest spokojny (*sedato animo. De cive*, III, 26). W konstrukcji założeń etyki i teorji państwa za punkt wyjścia obiera on taki stan spokoju duchowego. Doświadczenie nauczyło go, że może być mowa o prawach moralnych postępków ludzkich tylko w razie połączenia popędu samozachowawczego ze spokojem ducha, który umożebnia rozwagę. Tedy niezbędną jest idealizacja tego, co jest dane, gdyż trzeba unikać zarówno podniecenia namiętności, jak i krótkowidztwa, o ile rozum nasz ma mieć słuszność. Nadto idealne i konsekwentne wymagania pokoju muszą być jednocześnie podtrzymywane przez stałą wolę. Nie o to tylko chodzi, żeby na zewnątrz przestrzegać przykazań,

lecz także i o to, żeby się z niemi dla nich samych godzić wewnętrznie. Naturalne prawo moralności obowiązuje jednostkę przed trybunałem sumienia własnego (*in foro conscientiae*). Niewątpliwie Hobbes nie zauważył jak dalece idealizuje. Gdyby popęd samozachowawczy w swojej pierwiastkowej postaci zawsze bywał jedyną pobudką, natenczas takie sumienie, jak je sobie wyobraża, jako uczucie lub wola przestrzegająca koniecznych warunków pokoju dla *samego* pokoju, byłoby niemożebne. Spotyka go tu taki sam zawód, jak wtedy, gdy żądzę wiedzy uważa za bezpośrednie uczucie przyjemności: i sumienie nie daje się wyprowadzić z popędu samozachowawczego. Hobbesowi obcą jest idea przeniesienia się pobudki, dzięki czemu to, co nasamprzód jest środkiem, później może stać się celem. Łatwo daje się pomyśleć taka metamorfoza na gruncie popędu samozachowawczego: wszak możliwe byłoby, że środkami najlepiej się posługujemy, kiedy się niemi posługujemy nie jako środkami.

Nie wielka stąd korzyść, że jednostka uznaje prawo naturalne przed trybunałem własnego sumienia. Trzeba stworzyć powagę, przed którąby wszyscy pochylali głowy. Jednostka powinna przenieść swoje prawo naturalne na taką potęgę w przypuszczeniu, że i wszystkie inne jednostki uczynią toż samo, i potęga ta, potęga państwa, będzie ześrodkowywała w sobie wszelkie prawo, rozdzielone w stanie naturalnym pomiędzy wielu. Ugoda ta, wskutek której życie państwowe zastępuje stan natury, zawiera w sobie porozumienie się jednostek pomiędzy sobą i zarazem powszechne przyznanie władzy zwierzchniczej, mniejsza z tym, czy to ma być jedna osoba, czy też zgromadzenie pewnej liczby jednostek. Tym się różni doktryna Hobbesa od doktryny Althusiusa, który oddzielał ugodę społeczną od ustanowienia władzy; u Hobbesa łączy się razem jedno i drugie. Ale Hobbes tak samo, jak wcześniejsi teoretycy prawa naturalnego, bynajmniej nie utrzymywał, jakoby się taka ugoda zawierała z zupełną świadomością; może ona być domyślną tylko lub przy-

puszczalną (*a supposed convenant, pactum subauditum*), niekoniecznie wyraźną (*pactum expressum*). Przykłady ugód milczących mamy w stosunku zwycięscy do zwyciężonego, któremu darowano życie: gdyby zwycięsca nie rachował na uległość zwyciężonego, nie darowałby mu życia. Tak samo powstaje milcząca ugoda pomiędzy małym dzieckiem a jego wychowawcą czy dozorcą, zazwyczaj— matką. Że ugoda nastąpiła, Hobbes *wnioskuje* z natury stosunku. Skoro ugoda jest domyślną lub milczącą, tedy jest ona po prostu tylko punktem widzenia, z którego się ją oświetla lub ocenia. W takim jednak razie znamiennym jest dla Hobbesa, że się właśnie posługuje tym punktem widzenia.

Ugoda, o ile bywa wyraźna, każe przypuszczać, że jednostki stają naprzeciwko siebie jako istoty samodzielne, każda ze swoim popędem samozachowawczym, społeczeństwo zaś ma być ich działaniem i oddziaływaniem. Stając na tym stanowisku, Hobbes może dedukcyjnie wysnuć życie państwowe z osobniczego popędu samozachowawczego. Wyobraża on sobie ludzi, jak grzyby, z których każdy na swoim miejscu wynurzył się z ziemi, a później przylegają wzajem do siebie. Jest to eksperyment myślowy, niezbędny dla metody konstrukcyjnej. Ale Hobbes nie bada wyraźnie, w jakim stosunku do tej myśli zostaje doświadczenie; wogóle stosunek doświadczenia do założeń dowolnych myśli konstrukcyjnej nie został u Hobbesa wyjaśniony.

Doktryna ugody ma wykazywać, że w dobrze zrozumianym interesie jednostki leży, iżby była posłuszną. Władza, której winniśmy posłuszeństwo, musi być bezwzględną. Władza państwowa powinna być możebnie silna tak, iżby każda jednostka wobec niej była znikomo małą. Powinna ona mieć siłę karania, dalej prawo prowadzenia wojny i zawierania pokoju, prawo rozporządzania się wszelką własnością, prawo rozstrzygania o tym, jakie poglądy i nauki wolno głosić. Władzy bezwzględnej z jednej strony odpowiada bezwzględna uległość z dru-

giej. Władza państwowa nie może tylko nakazywać tego, co byłoby gorsze od śmierci, np. samobójstwa lub zabijania bliźnich. Skoro ktoś tej niesłychanej władzy nadużywa, tedy mamy do czynienia z przekroczeniem przyrodzonego prawa naturalnego, do którego zobowiązani są także posiadacze władzy państwowej przed trybunałem własnego sumienia, ale nie może być przekroczenia praw państwowych, które nie mogą obowiązywać władzy, wyrażającej w tych prawach wolę swoją. Gdyby się komuś zdawało, że to są zbyt twarde warunki, Hobbes odpowiada, że władzy obrony nieuniknienie musi towarzyszyć władza ucisku. Wszak życie ludzkie nie może być wolne od stron niedogodnych. Od wolności stanu natury nieodłączne są brak bezpieczeństwa i walka; skrępowaniu życia państwowego towarzyszy bezpieczeństwo i pokój. Władza państwowa nie może być ograniczana. Władza bowiem daje się ograniczać tylko przez władzę, ograniczać zaś władzę, to znaczy — dzielić władzę. O ileby się ograniczyło władzę potęgi zwierzchniczej, o tyle ta potęga faktycznie tkwiłaby w osobie lub osobach, mogących karać lub usuwać tak zwanego władcę. Twierdzenie to jest słuszne, czy mamy rozróżniać władze duchowną i świecką, czy też wykonawczą i prawodawczą.

Hobbes monarchję uważa za najlepszą formę rządu. Demokratyczny ustrój faktycznie jest arystokracją mówców. Monarchja ma tę wyższość, że jeden tylko może tu nadużywać władzy, ale zwłaszcza tę przewagę, że się unika walk pomiędzy stronnictwami i łatwiej zachowuje tajemnice. Na mocy pierwiastkowej ugody właściwie rządzi naród; monarcha jest wykonawcą jego woli, gdyż wobec ugody pierwiastkowej prawo naturalne każdego zostało przeniesione na monarchę.

We wszystkich kwestjach religijnych i moralnych ma rozstrzygać władca naczelny. Władca ten powinien przepisać, jak należy chwalić Boga; w przeciwnym bowiem razie to, co dla jednego jest nabożeństwem, dla kogoś innego mogłoby być bluźnierstwem i w życiu reli-

gijnym mogłoby być stałe źródło sporów i rozkładu. Tak również jednostki nie powinnyby rozstrzygać o tym, co w praktyce jest dobrym lub złym, gdyż powodowałoby to ustawiczne bunty. Jasna rzecz, że bezpieczeństwo da się osiągnąć tylko pod warunkiem, że określenia będą zgodne, w takim tylko razie można rachować na zgodność wniosków. Kiedy Hobbes etykę i politykę nazywa naukami konstrukcyjnemi, gdyż „my sami“ zakładamy pierwsze pojęcia, praktycznie „my sami“ jest u niego tym samym, co władca naczelny. Tu wyraźnie występuje dziwactwo jego stanowiska. Jego swobodne badanie naturalistyczne doprowadziło go do uznania konieczności powagi bezwzględnej, której rozum ma być *recta ratio*. Ale przecież on sam później uzasadnia tę powagę, dowodzi jej *rectae rationis* za pomocą własnej *rectae rationis*, a przy tym dowodzeniu posługuje się wolnością myśli i słowa, których zniesienia sam się domaga. Owoce z drzewa poznania, które sam zrywał, zużytkowuje na obostrzenie zakazu spożywania z drzewa poznania. Korzystał z wolności prasy za panowania niezawisłych (independentów), wydając w roku 1651 po raz pierwszy swego *Leviathana*, później zaś, za czasów Restauracji, uciekł się pod opiekę wolności prasy w Holandji, by sporządzić drugie wydanie w 1670 roku.

Zależało to od tego, że Hobbes, jak wielu najlepszych ludzi XVII wieku, łączył w sobie silne samopoczucie i poczucie wolności, właściwe epoce Odrodzenia, z przekonaniem o bezwzględności wielkich potęg u podstawy wszystkiego. Doktryna jego jest wyrazem silnej reakcji przeciwko Odrodzeniu i Reformacji. Buntowniczy pogląd na wolność sumienia i prawo jednostki do sądu w dziedzinie moralności i polityki wywodził w części z wpływu studjów w uniwersytetach nad rzymskiemi i greckiemi pisarzami, zwłaszcza nad Arystotelesem, w części zaś stąd, że Reformacja dała pobudkę do swobodnego czytania i interpretacji Biblji. Przeciwstawia zaś temu najsurowszy cezaropapizm: Królestwo Chrystusa

rozpocznie się dopiero od chwili jego powrotu na sąd ostateczny; tymczasem Bóg przemawia ustami zastępców (wicebogów) swoich, przedstawicieli władzy państwowej. Oświadcza się zarówno przeciwko katolikom, jak anglikanom i purytanom. Jeżeli papież ma być pasterzem wiernych, tedy on będzie rzeczywistym władcą i państwo upada. Jeżeli zaś mamy każdego wiernego uważać za wtajemniczonego w mądrość boską, w takim razie powstaje spór wszystkich przeciwko wszystkim. Jeżeli biskupi mają mieć więcej władzy, niż im udzieli jej inwestytura królewska, a anglikanie utrzymywali, że przysługuje im „*something more, they know not what, of divine right*“ (jakby nieco więcej prawa boskiego), w takim razie powstanie również pomiędzy Kościołem i państwem spór, a zarazem tyranja klerykalna. Duchowieństwo protestanckie utrzymuje, że papiestwo po to ma być obalone, żeby ono zajęło miejsce jego. Cóżbyśmy jednak zyskali na wyzwoleniu się z tyranji papieża, gdyby ci mizerni ludzie (*these petty men*) mieli go zastąpić? Zwłaszcza, że duchowe właściwości tych ludzi nie sprzyjałyby pokojowi życia społecznego (*quorum ingenium paci et societati aptum non est*). Tak więc Hobbes zaczyna od tego, że występuje przeciwko wolności badań, kończy zaś na proteście przeciwko drobnym powagom, które rade zajęłyby miejsce wielkich powag. Właściwie ma on tamte pierwsze na względzie. W tym stosunku tkwi objaśnienie jego osobliwego stanowiska.

Hobbes dzieli skłonność do jedności, ześrodkowania i rezygnacji, właściwą XVII wiekowi, a która w filozofji objawia się nietylko w jego doktrynie politycznej, lecz występuje w rysach podobnych w mistyce Fénelona i Malebranche'a, w panteizmie Spinozy. Zasługa jego w teorji państwa polega na tym, że ustalił zasadę, iż w jednym państwie może być tylko jeden środek ciężkości. Ale, zbyt zapatrzył się na środek ciężkości: znikają przed nim wszystkie inne siły, prócz ciężkości, i, co za tym idzie, wszystkie masy skupiają się w punkcie środkowym. Po-

tęga i uległość — oto wszystko. Mimowolna treść życia, obyczaje i zwyczaje, opinja publiczna, ciche i ukryte drogi, na których nawet dzierżący władzę zależą od tego, co się dzieje w masach, z drugiej zaś strony cały rozwój życia, którego ochrona, o który troska jest zadaniem państwa, któremu państwo musi się podporządkować, jako podstawa służebna,—wszystko to uszło baczności Hobbesa. Wzrok jego jest przykuty do jednego tamtego punktu. Myśl jego wyraża się w stylu lapidarnym. Obce mu są subtelniejsze odcienie. Tym więcej ma zmysłu do wielkich, elementarnych warunków społeczności ludzkiej. Jest on przedstawicielem tej samej strony ducha angielskiego, której zawdzięczają swoje powstanie Malthus i Darwin, jakoż obu można uważać za kroczących w dalszym ciągu szlakiem myśli Hobbesa.

A jednak, jak to już nadmieniliśmy, dają się u niego spotykać napomknienia, otwierające dalsze widnokręgi. Obowiązek władcy streszcza się w zdaniu, że dobro narodu jest najwyższym prawem. Państwo powstaje nie dla władcy, lecz dla obywateli. Despotyzm, którego rzecznikiem jest Hobbes, jest ten sam, który występuje u światłych i skłonnych do reform mężów stanu XVIII wieku, jak np. u Fryderyka II i Józefa II. Hobbes jest gorliwym przeciwnikiem nietylko hjerarchji we wszelkich jej postaciach, lecz również wszelkiego rodzaju panowania klas, co przecież daje się spotykać nawet w krajach „wolnych“. Za pomocą przyjętego przez siebie bezwzględnego punktu ciężkości chciałby znieść drobne punkty ciężkości, żeby wszystkie żywioły mogły poruszać się po drogach naturalnych. A sama powaga bezwzględna uzasadnia się w drodze rozumowej. Hobbes ciągnie korzyści z wolnej dyskusji. Miał on nadzieję, że *Leviathan* „dostanie się do rąk jakiego monarchy, który sam go przemyśli, bez pomocy jakiegoś interesownego i zawistnego interpretatora, a później zastosuje swoją władzę zwierzchniczą do rozpowszechnienia śród ogółu zawartej w nim auk i, żeby prawda teoretyczna mogła przynieść pożytek

praktyczny“ (54). Ma on zaufanie nietylko do światłego sądu monarchy, ale i do światłego narodu. Co się tyczy hjerarchji, polega nietylko na spółzawodnictwie władzy państwowej, ale także na postępie w ukształceniu duchowym i wyrobieniu się krytyki u narodu: *paulatim eruditur vulgus* (gmin zwolna się kształci; *De homine*, XV, 13). Sprzeczność wewnętrzną pomiędzy twierdzeniami doktryny albo pomiędzy doktryną a zachowaniem się tego, kto ją głosi, prędzej czy później ludzie wykryją. Otwiera się tu rozległy widnokrąg, rozleglejszy nawet, niż ten, który przyświecał bohaterom oświecenia w XVIII wieku, gdyż Voltaire i Diderot stanowczo odsuwali myśl oświecenia gminu. I jeżeli się zastanowimy nad założeniami Hobbesa, przekonamy się, że ten rozległy widnokrąg otwiera się właściwie nie wskutek braku konsekwencji. Przecież „ugoda“, na mocy której jednostki zrzekają się woli własnej, nie ma unicestwić tej woli, lecz tylko ująć ją w karby wyższego związku. Natomiast Hobbes nie ma środków do wykazania, jak wola odosobniona może podlec przeobrażeniu, skoro w ten sposób wejdzie w stosunek spółdziałania z większą całością. Ale pierwsze i ostatnie słowa Hobbesa sięgają poza ułomność jego własnej doktryny, ułomność, której przeciwwagę stanowi silna natura i bystrość umysłu, widoczne w upodstawnieniu doktryny i jej budowie.

g) Przeciwne prądy filozofji angielskiej.

Bacon, Herbert z Cherbury i Tomasz Hobbes wraz z kierunkiem przez siebie wdrożonym nie wyczerpują dziejów filozofji angielskiej w XVII stuleciu. Prócz tego kierunku, którego podstawą jest to, czego dostarczyła przyroda zewnętrzna lub wewnętrzna, i który w dalszymciągu rozwija się na tej podstawie za pomocą metody indukcyjnej czy dedukcyjnej, jest jeszcze inny kierunek, historycznie zależny od nowoplatonizmu i wierzący w zasadniczość wszelkich najwyższych idei, a nadewszystko etycz-

nych, wyniesioną ponad wszelkie doświadczenie. Do tego kierunku należy Robert Greville, lord Brooke, poległy w roku 1643, a 35 życia, pod Lichfeldem, walcząc w obronie praw parlamentu. W dziele swoim „Natura prawdy“, wydanym na dwa lata przed śmiercią i napisanym prawdopodobnie z powodu pisma lorda Herberta z Cherbury, protestuje przeciwko twierdzeniu, jakoby poznawanie było tylko władzą ludzką, która sama przez się byłaby próżna i dopiero musi szukać treści: tylko światło bywa wrażliwe na światło, poznanie zaś jest promieniem natury boskiej. Prawdziwe poznanie wynosi nas ponad zmysłowość, czego przykładem jest system Kopernika. Wszelka wielość, wszelkie stosunki w przestrzeni i czasie są tylko pozorami; myśl daje się zaspokoić tylko poznaniem jedynej przyczyny wszech rzeczy. Poznanie jedności wszystkich rzeczy w Bogu wyzwala od zazdrości, pozwala im w szczęściu innych ludzi widzieć własne, rozprasza ciemności duszy i leczy z bolów wszelkich. Przeciwnie, doświadczenie nie jest w stanie wykryć przyczyn prawdziwych; może ono tylko pouczyć nas, że jedno zjawisko poprzedza inne (55).

Kierunek platoński, do którego należał lord Brooke, znalazł w środku stulecia przytułek w uniwersytecie w Cambridge, gdy jednocześnie Oksford był wierny scholastyce. W rok po *Leviathan'ie* pojawił się (1652) „Traktat o świetle naturalnym“ Nataniela Culverwela. Culverwel, magister i członek uniwersytetu w Cambridge, umarł w 1651 r. W rozprawie swojej platonizuje, jak Brooke, chociaż nie w takim stopniu jest mistykiem i więcej wagi przywiązuje do doświadczenia psychologicznego. Ale zarówno w dziedzinie praktycznej, jak teoretycznej, jest przekonany o istnieniu prawd wiecznych i powszechnie wartościowych. Prawdy te stanowią jedno z istotą Boga i rządzi niemi wola boża na świecie. Tak więc filozofja i teologja zlewają się u niego tak samo, jak u Brooke'a w jedno, gdy tymczasem Bacon i Hobbes stanowczo wyodrębniają te dwie dziedziny (56).

W postaci bardziej systematycznej wystąpił ten sam kierunek, którego cechą znamienną jest ścisły związek filozofji platońskiej z teologją chrześcijańską, u Ralfa Cudwortha (umarł 1688) i Henryka More'a, (um. 1687); obaj byli czynni w uniwersytecie w Cambridge. Kiedy u Bacona i Hobbesa głównie szło o to, że prawdę na świecie trzeba wywalczać, wznosząc się coraz wyżej, że musi ona powstawać w świadomości ludzkiej kosztem pracy usilnej, ci dwaj filozofowie cofnęli się aż do doktryny platońskiej o prawdzie wiecznej, która nie powstaje dopiero i dla której umysł ludzki powinien tylko stanąć otworem, żeby się stała jego udziałem. Kierunek ten zwrócił się tak przeciw purytanizmowi, wrogo usposobionemu względem spekulacji filozoficznej, jak również przeciw Hobbesowi, który filozofję uważał za przeciwstawienie teologji, a More zwrócił się nadto przeciw Spinozie. Znamienny to szczegół, że Henryka More'a skłoniło do studjów filozoficznych zwątpienie o prawdzie kalwinizmu; był on wychowany w surowych zasadach kalwińskich i właśnie fakt, że zdołał dzięki energji własnego umysłu wyzwolić się z wpojonej mu doktryny, był w jego oczach dowodem samodzielności myśli wobec wszystkiego, co pochodzi z zewnątrz; samodzielność tę przeciwstawiał nietylko małodusznej teologji purytańskiej, lecz także realistycznemu kierunkowi Bacona i Hobbesa. Może był w stosunkach z Descartesem i przejął niektóre jego pomysły, tylko nie stanowcze wyodrębnienie ducha i materji; według niego duch jest rozciągły, jakkolwiek nie jest przedmiotem, z którymby się można było zetknąć. W pismie swoim: *De anima* (Rotterdam, 1677, cap. 1) określa ducha jako substancję, która daje się przenikać, ale nie daje się dzielić (*substantia penetrabilis et indiscerpibilis*), gdy tymczasem ciało jest substancją, dającą się dzielić, ale nie dającą się przenikać (*substantia impenetrabilis et discerpibilis*). Tym sposobem pośredniczy pomiędzy Hobbesem a Descartesem i sądzi, że obalił zarzut Hobbesa przeciw spirytualizmowi, iż nie mo-

żemy sobie wcale wytworzyć pojęcia substancji, a nawet More posuwa się o krok dalej, gdyż rozważa, jak wielu filozofów Odrodzenia, przestrzeń jako przymiot boski: z wszechobecności Boga wynika, że właściwą mu jest rozciągłość. Różnica pomiędzy Bogiem a poszczególną duszą polega na tym tylko, że Bóg jest nieograniczony, dusza zaś jest ograniczona. W tej śmiałej mistyce More'a widoczny jest wpływ doktryny kabbalistycznej. Jego mistyczne pojmowanie przestrzeni występuje znów później u Newtona, który zresztą był pod wpływem More'a. Od Descartesa różni się More nietylko swoim przekonaniem, że wszelka substancja jest rozciągłą, lecz i tym jeszcze, że włącza do pojęcia substancji także i czynność, rdzenną, gdy chodzi o ducha, udzieloną, gdy chodzi o materję. W ten sposób przygotowuje grunt, jak Gassendi i Hobbes, dla filozofji Leibniza. Nie możemy tu zapuszczać się w dalszy rozbiór tego kierunku, który raczej jest uczoną mistyką, niż nową spekulacją filozoficzną. Miał on wielkie znaczenie dla rozwoju duchowego w Anglji, ale nie dostarczył nowych idei dla dziejów filozofji.

Większe pod tym względem budzi zajęcie pisarz, który dosięgnął Hobbesa na jego własnym gruncie, na gruncie badania psychologicznej podstawy etyki i życia społecznego. Ryszard Cumberland, urodzony w 1632 roku, studjował w Cambridge, był biskupem w Peterborough i umarł w 1718 roku. Cumberland ogłosił w roku 1672 słynne w dziejach etyki dzieło *„De legibus naturae disquisitio philosophica“* (Badanie filozoficzne nad prawami przyrody), wyraźnie wymierzone przeciw Hobbesowi. Oświadcza tu, że pragnie w dalszym ciągu prowadzić dzieło Hugona Grotiusa, chociaż obiera sobie inną drogę od tej, którą utorował słynny Holender. Zamiast badać, jak przyrodzone prawa moralności objawiają się w doświadczeniu i w dziejach, chce on zbadać ich powstanie i przyczyny. W badaniu tym za punkt wyjścia obiera doświadczenie i ma zamiar wnioskować od bliższych

przyczyn do dalszych. Nie wątpi, że tak cofając się w łańcuchu przyczyn, ostatecznie dotrze do boskiego praw tych źródła, ale nie chce posługiwać się wygodną metodą platoników, którzy bezpośrednio w ideach wrodzonych szukali świadectwa tego wysokiego rodowodu praw moralnych. „Nie byłem—powiada—tak szczęśliwy, żeby tak wygodnym sposobem osiągnąć poznanie praw przyrodzonych".

Nie ma on zamiaru oparcia etyki swojej na takiej hipotezie, jakkolwiek przyznaje, że „nasi platonicy" wywarli zdrowy i zbawienny wpływ pod względem moralnym. W przeciwstawieniu do Hobbesa powołuje się na mimowolne dążności natury ludzkiej, gdy Hobbes założył u podstawy dowolne przystosowywanie się woli. Od samego już urodzenia odbywa się rozwój ludzkich zdolności i sił, mimowolne używanie narządów, związane z bezpośrednim zaspokojeniem potrzeb. Jest mimowolna skłonność do odbierania podniet zmysłowych, do zwracania się ku nim. Tym sposobem dokonywają się pierwsze doświadczenia i załatwiają się pierwsze czynności duchowe, jak przypominanie, porównywanie i liczenie. W tym bezpośrednim popędzie (*impetus*), nie wytwarzanym przez podniety, lecz przez nie tylko wyzwalanym, tkwi podstawa prawd rozumowych, przyrodzonych i samych przez się zrozumiałych (*naturalia rationis dictata*). I takiż bezpośredni popęd tkwi także u podstawy pierwszej dążności do czynienia dobrego i unikania złego, przyczym bynajmniej dobro osobiste i zło jednostki nie jest tu odrazu wyodrębnione od dobra i zła powszechnego: przeciwnie, uznaje się mimowolnie, że dobro wspólne wszystkim rozumnym istotom jest wyższe, niż dobro istoty pojedyńczej, że nadto pojedyńcza istota przez to właśnie osiąga właściwe szczęście swoje, że dąży do tego, co jest dobrym dla ogółu, do którego należy. Jasna świadomość i postanowienia woli mogą tylko rozwinąć to, co już nastręczyły skłonności mimowolne; sztuka może pracować na gruncie przyrody, ale nie może jej zastąpić.

Tak więc Cumberland podkreśla wrodzony instynkt naturalny, w przeciwstawieniu do Hobbesa, który konstruuje społeczeństwo z jasno uświadomionych i samodzielnych osobników; ale skądinąd Cumberland twierdzi, że nietylko to jest przyrodzonym, co się daje wyśledzić w pierwszych objawach życia, lecz i to również, co, po dorośnięciu i dokonanym rozwoju, okazuje się dojrzałym już owocem. Wobec tego, natury ludzkiej należy szukać nietylko w popędach pierwiastkowych, lecz i w tym zarówno, co bywa dane jako wynik najwyższego rozwoju duchowego. Jakkolwiekby zatym człowiek na początku ograniczał interesowność swoją do samego siebie tylko, stąd nie wypada, iżby dla niego było nienaturalnym wiązanie swojego interesu z tym, co się przyczynia do szczęścia powszechnego. Stan przyrodzony nie znosi się przez to, że się rozwija wspaniałomyślność (*generositas*), dla której dobrym jest to, co sprzyja zachowaniu i udoskonaleniu całego rodzaju ludzkiego, być może nawet — całego wszechświata, o ilebyśmy sobie mogli wytworzyć o nim jakieś pojęcie. W części tedy Cumberland kładzie nacisk na możebność rozwoju od pierwiastkowych popędów do szczebla wspaniałomyślności, nie przypuszczając konieczności zewnętrznej i mechanicznej idei ugody, jako ogniwa pośredniczącego, w części zaś na zgodność dóbr jednostkowych i zbiorowych. W obu kierunkach wypowiedział on myśli, które zostały dokładniej uzasadnione i rozwinięte w filozofji angielskiej XVIII stulecia, które zresztą za jego jeszcze życia bez wszelkiego rozgłosu przybrały postać etyki Spinozy i filozofji prawa Leibniza. Wprawdzie Cumberland wypowiada się jeszcze nie jasno i nie zupełnie, ale w każdym razie zaznaczył on główne punkty. Chociaż dzieło jego, sądząc z nagłówka i przedmowy, przedewszystkim wymierzone było przeciw Hobbesowi, ma ono jednak samoistne znaczenie w dziejach etyki.

5. *Baruch (Benedykt) Spinoza.*

a) Życiorys i charakterystyka.

Spinoza zajmuje centralne stanowisko w spekulacji XVII wieku. Zbiegają się w nim wszystkie prądy myśli ówczesnej: mistyka i naturalizm, interes teoretyczny i praktyczny, które u innych myślicieli tego wieku są w mniejszym lub większym przeciwieństwie do siebie i, gdziekolwiek występują w tej samej osobie, budzą rozterkę wewnętrzną. Spinoza usiłuje przeprowadzić je konsekwentnie i dzięki tej właśnie konsekwencji znajduje sposób ich pojednania ze sobą. Kiedy tylu innych nie umieją inaczej wiązać wątków myślowych, jak przecinając każdy z nich zosobna i następnie je łącząc, wspaniały rys Spinozy polega na tym, że nie chce on zakładać jakichś dowolnych granic zewnętrznych, lecz oddaje się harmonji szeregów myślowych, wypływającej z ich najgłębszej istoty. Usiłował on cichą pracą myśli, której poświęcił życie, stworzyć dzieło, ogarniające w sobie nowy pogląd na świat i nowożytną naukę, któreby pozwoliło rozwinąć ich konsekwencje, obstając wszakże obok tego przy rzeczywistości i samoistności pierwiastka duchowego, — dzieło, w którym różnorodność i indywidualność zjawisk znalazłaby zupełne uznanie, a jednocześnie jedność, wszechogarniający porządek świata okazałby się potęgą w najgłębszym wnętrzu wszystko dźwigającą i we wszystkim czynną.

A dzieło to było dla niego nietylko pracą teoretyczną; było ono zadośćuczynieniem osobistego popędu do jasności i zrozumienia samego siebie, legło ono u podstawy tego radosnego usposobienia, które się przez to osiąga, że się z niepokoju i ciemności bytu wznosi wysiłkiem pracy aż do zrozumienia praw wiecznych! Tym sposobem główne dzieło jego *Ethica* stało się dziełem sztuki, nie zaś tylko dziełem spekulacji. Słusznie pięć

ksiąg jego porównywano z dramatem w pięciu aktach. Porównanie to daje się przeprowadzić nawet w szczegółach.

W pierwszej księdze podaje najogólniejsze twierdzenia, które rozsnuwają przed wzrokiem wielkie, nieskończone tło życia ludzkiego. Księga druga wtrąca szereg twierdzeń pomocniczych, zapożyczonych z teorji przyrody; za pomocą tych twierdzeń pomocniczych formułuje się surowy, mechanistyczny pogląd na przyrodę, poczym następuje badanie poznawania ludzkiego. Ostatnia część księgi drugiej stanowi zakończenie tymczasowe i nie był pozbawiony podstaw domysł, jakoby dwie pierwsze księgi pierwotnie stanowiły zamkniętą w sobie całość. Otwierają się tu widoki osiągnięcia tego, co Spinoza założył sobie jako cel: poznanie związku, w jakim zostaje duch nasz z przyrodą. W tym poznaniu upatrywał Spinoza, według jednego urywku autobiograficznego, jedyne, ściśle z jego osobą związane dobro, którego nie mogłyby go pozbawić okoliczności zewnętrzne.

Zbyt jednak wczesnemu rozwiązaniu dramatu staje to na przeszkodzie, że zjawia się chmura na widnokręgu; nietylko bezmyślność i fałszywe związki wyobrażeń uniemożebniają prawdziwe poznanie, lecz również, i to przedewszystkim, uczucia i szalejące w nas namiętności. Nastręcza się tu nowy i poważny opór do pokonania, żeby zaś go przezwyciężyć, musimy go nasamprzód znać. W trzeciej księdze rozwija Spinoza mistrzowską historję naturalną uczuć. Wykazuje związek uczuć z popędem samozachowawczym i wyjaśnia, jak uczucia przeobrażają się pod wpływem wyobrażeń. Naczelnym dążeniem jego jest wykrycie zarówno w dziedzinie duchowej, jak w dziedzinie materjalnej, stałego związku przyczynowego. Szuka prawa tego potoku fal, który nas dokoła oblewa. W tym prawie właśnie upatruje ratunek. W czwartej księdze znów zaczyna przebijać się światło. Namiętność nie daje się, bądź co bądź, bezpośrednio wyplenić; ale ją można zahamować zapomocą innej, silniejszej namiętności

Gdy się przeniknęło tę tajemnicę, pozostaje tylko z poznania dobra, to jest warunków zachowania istoty naszej, uczynić w duchu potęgę, co osiąga się w ten sposób, że właśnie poznanie to budzi w nas przyjemność, zarówno dla tego, że cel nam wskazuje, jak i dla tego, że samo jest czynnością duchową, uzewnętrznieniem się siły naszej. Poznanie to będzie węzłem pomiędzy nami a osobnikami z istoty nam pokrewnemi, gdyż, jak się okazuje, podlegamy wspólnym warunkom i tylko wspólne dążenie każdego z nas prowadzi do celu. I oto po raz drugi dramat zbliża się ku rozwiązaniu.

Ale pozostaje jeszcze jedno pytanie: jakim sposobem może jednostka przez połączenie wiedzy naukowej, której możebności dowodzą dwie pierwsze księgi, z rozwojem praktycznym, z wychowaniem w zapasach walki o byt, co przedstawiają trzecia i czwarta księgi, całkowicie wyrobić swoją osobowość? Piąta księga wykazuje, jak jasne zrozumienie naszych namiętności w ich wzajemnym związku naturalnym wynosi nas ponad namiętności i wiąże się z wszelkim pozostałym poznaniem przyrody w bezpośrednią kontemplację istoty naszej, jako jednej z form poszczególnych, w których bóstwo wieczne, czynne zarówno w świecie ducha, jak i w świecie materji, rozwija swoją istotę. Kiedy tak oglądamy samych siebie i wszystko „ze stanowiska wieczności“ (*sub specie aeterni*), znika wszelki niepokój i mrok chwili i skończoności, z wolnością zaś ducha, której rozwój przedstawia czwarta księga, łączy się głębokie uczucie, że się jest jednym z wieczną i nieskończoną istotą. Tak Spinoza w jednych i tych samych ramach pomieszcza filozofję religji, fizykę, teorję poznania, psychologję, etykę, jak również przeprowadzenie realizmu za pomocą surowego zastosowania prawa przyczynowości nietylko nie staje mu na zawadzie do utrzymania mistycznej jedności z bóstwem, lecz owszem umożliwia to stanowisko. Jeżeli do tego dodamy, że ten wielki i urozmaicony splot myśli pod względem wykładu wzorowany jest na matematyce (*more geometrico*), że roz-

wija się pod postacią twierdzeń i dowodzeń, natenczas otrzymamy obraz jedynego w swoim rodzaju dzieła.

Nic w tym dziwnego, że spółcześni nie zrozumieli tego dzieła, że nawet czas zrozumienia jego, o ile chodzi o idealistyczną stronę treści, nastał dopiero w sto lat po jego pojawieniu się, a dopiero za naszych czasów zaczęto rozumieć jego stronę realistyczną. Wobec takiego dzieła zadanie historji filozofji przedewszystkim polega na tym, żeby zbadać, jak ono powstało, na jakich ono opiera się założeniach dziejowych. Przedstawia się nam ono, jak kryształ oszlifowany; pragnęłoby się czegoś dowiedzieć o sprawie krystalizacji. Dopomogą nam prawdopodobnie w tym przedsięwzięciu znajomość osoby Spinozy, jego osobistych stosunków, oraz kolei jego rozwoju filozoficznego. Nie ulega wątpliwości, że treść różnorodna, ujęta tu w tak szczególne ramy, przedewszystkim utrzymuje się w spójni dzięki osobistości autora. Następnie zaś rozbiór systemu wykaże, jak autor zużytkował te założenia i pierwiastki, które wchłonął w siebie, a także i to, czy założony cel osiągnął i w jakim stopniu.

Baruch de Spinoza (*) urodził się w Amsterdamie w d. 24 listopada 1632 roku. Rodzice jego, Żydzi hiszpańscy, w Holandji znaleźli ucieczkę przed Inkwizycją. Nauki początkowo pobierał zdolny chłopiec w wyższej szkole żydowskiej w Amsterdamie i tu wtajemniczył się w mądrość talmudyczną i średniowieczną filozofję żydowską. W nauce tej założona była podstawa dla istotnej strony jego spekulacji, mianowicie—dla dążności do twierdzenia i przeprowadzenia myśli o Bogu, jako o jedynej istocie nieskończonej, zgodnie z tym, jak ta idea występuje w wyższych religjach narodowych, zwłaszcza w judaizmie. Ta dążność orjentalna i mistyczna stanowiła u Spinozy stały podkład i nadała poglądom jego to zaokrąglenie, ten określony, ku jednemu punktowi zwrócony

(*) Z łacińska przezwany Benedictus, gdyż hebrajskie Baruch znaczy błogosławiony.

kierunek, co tak znamiennie wyróżnia jego spekulację. Wcześnie już zaczął powątpiewać o prawdziwości teologji mozaistycznej, przez co ściągnął na siebie nieufność teologów żydowskich, a następstwem tego był fakt, że się zdala trzymał od Synagogi. Uczuwał potrzebę szerszego widnokręgu duchowego i zaczął studjować humanistykę i przyrodoznawstwo. Języka łacińskiego uczył go pewien lekarz van Ende, który miał opinję wolnomyśliciela. Najważniejsze źródło życiorysu Spinozy, proboszcz Colerus, który, pomimo swego wielkiego wstrętu do doktryny Spinozy, zebrał z wielkim umiłowaniem prawdy wiadomości o jego życiu, utrzymuje, że Spinoza w tej „szkole szatana“ nauczył się czegoś więcej jeszcze prócz łaciny. Według opowiadania Colerusa, Spinoza miał być zakochany w utalentowanej córce van Endego, która pomagała ojcu w nauczaniu, ale dziewczyna wzgardziła uczuciem jego dla spółzawodnika, lepiej znającego się na zalotach. Dopiero później okazało się, że Klara van Ende w czasie, o którym mowa, mogła mieć zaledwie dwanaście lat, wobec czego anegdota powyższa wydaje się nieco nieprawdopodobną, chociaż prawda i to, że przecież Beatrice miała dopiero dziewięć lat, kiedy ją ujrzał Dante po raz pierwszy. Colerus powiada, że Spinoza w owym czasie porzucił teologję i całkowicie oddał się „fizyce“.

Jest to prawdopodobne, że pomiędzy autorami, których studjował w celu zapoznania się z nowym poglądem na przyrodę, jednym z najważniejszych był Giordano Bruno. Co prawda, Spinoza nigdzie nie wymienia Bruna, ale pierwsze jego pismo, szczególnie mały djalog wcielony do „Krótkiego traktatu o Bogu, człowieku i jego szczęściu“, wyraźnie przypomina Bruna. Tu znalazł pogląd filozoficzny, umożliwiający zjednoczenie tego, co wydawało mu się istotnym w ideach religijnych, z naukowym pojmowaniem przyrody. Doktryna nieskończoności i boskości przyrody, wyznawana przez Bruna, dała możność Spinozie ścisłego powiązania pojęcia Boga z po-

jęciem przyrody. Ten wpływ filozofji Odrodzenia na Spinozę stał się dopiero prawdopodobnym od chwili, gdy przed laty mniej więcej trzydziestu odkryto pierwsze pismo Spinozy. Dawniej poprzestawano na uwadze Colerusa, że Spinoza, porzuciwszy teologję dla fizyki, długo nie mógł się zdecydować na to, kogo ma wziąć za przewodnika w tej nauce, aż wpadły mu w ręce dzieła Descartesa i pociągnęły go ku sobie dążnością swoją do opierania wszystkiego na jasnych i wyraźnych ideach podstawowych. Utrzymywano, że Spinoza rozpoczął swoją karjerę filozoficzną jako kartezjanin i dopiero stopniowo zwrócił krytykę swoją przeciw Descartesowi. Sprzeciwia się jednak temu mniemaniu fakt, że już pierwsze nam znane pismo Spinozy krytykuje kartezjanizm w niektórych najistotniejszych punktach. Spinoza nigdy nie był kartezjaninem, chociaż wielu rzeczy nauczył się od Descartesa i spożytkował niektóre jego pojęcia, jak również w części posługiwał się jego terminologją. Ale w tym okresie przejściowym, zanim mu się wyraźniej zarysował jego własny system, musiał także Spinoza studjować nowszych autorów scholastycznych, którzy w Niemczech i Niderlandach główną grali rolę w nauczaniu filozofji, zanim tam przeniknęła filozofja Bacona i Descartesa. Liczne wyrażania i twierdzenia Spinozy, zarówno w późniejszych, jak i we wcześniejszych dziełach jego, wskazują na ten wpływ scholastyczny, a zresztą sam Spinoza w wielu miejscach powołuje się na scholastyków. Skoro to wszystko zważymy razem, okazuje się, że Spinoza w przebiegu swego rozwoju filozoficznego przebrnął bardzo obszerne i różnorodne obszary spekulacyjne, że zapoznał się z dość znaczną literaturą. Jakkolwiek główne jego dzieło jest zamknięte w sobie i zaokrąglone jako jednolita całość, jednak korzeniami swojemi sięga ono w wielu kierunkach w obrębie tradycji filozoficznej (57). Nie czyni to ujmy jego oryginalności; rys to znamienny gienjusza, że może wchłaniać w siebie i przerabiać materjały w większym stopniu, niż pierwszy lepszy umysł pospolity. Nie

cierpi na tym odrębność swoista i oryginalność budowli, że się stąd i zowąd bierze do niej cegły.

Pod wpływem wszystkich tych bodźców umysłowych zewsząd nań działających, Spinoza w poglądach swoich coraz bardziej oddalał się od Synagogi. Z góry przewidywano jego widoczne odszczepieństwo i, żeby temu zapobiec, usiłowano go odwieść na lep proponowanej pensji rocznej. Ani wszakże ten środek, ani skrytobójczy zamach jakiegoś fanatyka nie zdołały go powściągnąć od kroczenia w dalszym ciągu drogą spekulacji swojej. To też w roku 1656 został uroczyście wyłączony z gminy żydowskiej. Nawet osiągnięto to, że na pewien czas był wygnany z Amsterdamu, bo i duchowieństwo protestanckie uważało go za niebezpiecznego człowieka. Z początku zamieszkał u swego przyjaciela na wsi w okolicy Amsterdamu. Utrzymywał się z szlifowania szkieł optycznych; umiejętność tę zawdzięczał swojemu wychowaniu rabinistycznemu, gdyż każdy przygotowujący się na rabina musiał uczyć się jakiegoś rzemiosła. Jego przyjaciele w mieście brali jego szkiełka i sprzedawali je dla niego. Jak się zdaje, już wtedy powstało koło młodzieży, zwolenników Spinozy i jego poglądów. W tymże czasie powstało pismo jego *Tractatus de Deo et homine ejusque felicitate* (Traktat o Bogu i człowieku, oraz szczęściu jego) i być może pierwszy zarys późniejszego *Tractatus theologico-politicus* (Traktatu teologiczno-politycznego). Spinoza z oburzeniem odwrócił się od fanatyzmu pozytywnych zgromadzeń kościelnych i coraz szczerzej, z coraz większym zrozumieniem samego siebie upatrywał zadanie życia swojego w samodzielnym wypracowaniu systemu myśli, zdolnych rzucić światło na naturę człowieka i jej stanowisko śród bytu. Doświadczenie nauczyło go, jak sam powiada na początku swojej niedokończonej rozprawy *Tractatus de intellectus emendatione* (Traktat o naprawie umysłu), że ani bogactwo, ani użycie zmysłowe, ani zaszczyty nie mogą stanowić prawdziwego dobra dla człowieka, że jedyną rzeczą, zdolną wciąż duszę napawać

zadowoleniem, jest ustawiczna dążność do poznawania, gdyż tym sposobem dusza zespala się z czymś trwałym, gdy tymczasem wszystko inne przemija. U podstawy spekulacji Spinozy, jakkolwiek oderwane przybierała ona postaci i jakkolwiek pozornie mogła odbiegać od pospolitych interesów życia ludzkiego, tkwiła pobudka stanowczo osobista i praktyczna. Zupełna jasność duchowa była potrzebą życia jego.

W roku 1661 udał się Spinoza do Rhynsburga, miasteczka w pobliżu Lejdy. Tu rozpoczął pracę nad słynnym arcydziełem swoim. Wzmiankuje o tym w listach do przyjaciół, mianowicie do Oldenburga i Vriesa. Wcześnie już zjawiły się odpisy z opracowanej części dzieła, tak, iż młodzi przyjaciele Spinozy w Amsterdamie, przeważnie studenci medycyny, wspólnie studjowali księgę, w razach zaś wątpliwości zwracali się do mistrza po wyjaśnienia. Życie jego nie było tak samotne, jak je częstokroć przedstawiano. Korespondencja jego, którą bliżej poznano przed jakiemi trzydziestu laty, kiedy odnaleziono jego rękopisy i między niemi także „Krótki traktat“, świadczy, że Spinoza zostawał w stosunku z licznym kołem osób różnego stanu i rozmaitych kierunków umysłowych. Przestudjowanie tej korespondencji ma wielkie znaczenie dla zrozumienia Spinozy i jego poglądów, jak również stanu umysłowego owej epoki. W poblizkim mieście uniwersyteckim, Lejdzie, miał kilku znajomych. Tak wszedł w poufne stosunki z Nielsem Stensenem (Nicolaus Steno), przyrodnikiem duńskim, który podówczas studjował w Lejdzie. Później Stensen, po przejściu na katolicyzm, zwrócił się listownie do Spinozy, którego nazywa zażyłym przyjacielem swoim (*Epistola ad novae philosophiae reformatorem*) z propozycją, żeby z nim razem przeszedł na łono Kościoła, który jedyny przynosi zbawienie. A. D. Jörgensen, duński archiwista państwowy, biograf Nielsa Stensena, tak objaśnia milczenie Spinozy wobec listownej propozycji duńskiego przyjaciela: „Właściwy chrześcijaństwu niespokojny duch miłości

skłonił Stensena do próby zapewnienia przyjacielowi udziału w szczęśliwości tego ducha; bezgraniczna obojętność filozofji na pragnienia i troski poszczególnej jednostki przekonała Spinozę, że ten człowiek jest bez ratunku stracony dla poznania prawdy, że zatym milczenie będzie właściwą odpowiedzią na jego wezwanie". Moim zdaniem wyborny historyk, który pierwszy poruszył kwestję zajmującego stosunku pomiędzy Stensenem a Spinozą, w danym przypadku wyrządza wielką krzywdę zarówno Spinozie, jak filozofji. Żywię głęboką cześć dla Stensena, dla jego osobistości rozważanej pod względem religijnym i naukowym. Pomimo to wszakże utrzymuję, że w każdej propagandzie, jakkolwiek tam szlachetną przybierałaby nazwę, prócz ducha miłości, o ile ten wogóle bywa obecny, czynne bywają również i inne pobudki; w każdym razie ten duch miłości nie przeszkadzał ani Stensenowi, ani wielu innym, cieszyć się zbawieniem, którego, jak wierzyli, wielu innych będzie pozbawionych. Bądź co bądź jest niesprawiedliwością zaprzeczać w Spinozie ducha miłości dla tego, że nie chciał innym narzucać poglądów swoich. Jego wiara pełna miłości tyczyła się człowieka, człowieczeństwo zaś umiał on odnaleźć poza bardzo rozmaitemi postaciami wiary. Świadek bezstronny, proboszcz Colerus, opowiada o nim, jak żywo brał do serca losy innych, jak pocieszał i krzepił na duchu domowników swoich, gdy tych nawiedzał smutek lub choroba. Na pytanie swojej gospodyni w Hadze, czy może być zbawiona przez religję, którą wyznaje, odpowiedział, że religja jej jest dobra i nie potrzebuje szukać innej, byleby tylko pędziła życie pobożne i ciche. Najbardziej sympatyzował ze swobodniejszemi kierunkami protestantyzmu. Dostrzegał znaczenie protestantyzmu w innym świetle, niż pokrewny mu duchem Bruno, co zresztą jest zupełnie naturalne, mieszkał bowiem w najwolniejszym kraju Europy, gdzie we wszystkich dziedzinach ujawniała się doniosłość walki o swobodę religijną. Kiedy Albert Burgh, młodzieniec, który był razem ze Spinozą miesz-

kał, przeszedszy na katolicyzm, powtórzył później próbę Stensena nawrócenia Spinozy, ten mu odpisał, a w liście tym stoi na stanowisku wolności poznawania, sprawiedliwość i miłość podaje za istotę wszelkiej prawdziwej religji. Nie należy zapominać o tym, że Stensena w znacznym stopniu raziło to, że Spinoza przemawiał za wolnością religji. Pracować dla wolności religji, to znaczyło według Stensena—wyrządzać szkodę własnej duszy! Czy nie tkwi większe i prawdziwsze zainteresowanie się poszczególną jednostką w tym przekonaniu Spinozy, że prawdziwa wiara nie da się narzucać ani za pomocą siły duchowej, ani cielesnej, w tej jego obawie, żeby nie zachwiać wiary innych osób, o ile ta wiara jest w rzeczy samej poważną, niż w tym zainteresowaniu się poszczególną jednostką, które się ujawnia w namiętnej propagandzie? (58).

Po kilkoletnim pobycie w Rhynsburgu udaje się Spinoza w r. 1663 do Voorburga w pobliżu Hagi, a później, w r. 1670, do samej Hagi. I tu miał licznych przyjaciół, w części nawet ludzi wysokiego stanowiska, jak np. bracia Wittowie. Tryb życia jego był prosty, w stosunkach zaś pieniężnych okazywał dużo bezinteresewności względem krewnych i przyjaciół. Jego sposób brania życia znamionuje jakiś ciepły i radosny nastrój. „Dla czego — zapytuje w „Etyce“ swojej — mamy raczej głód i pragnienie uśmierzać, niż płoszyć tęsknotę? Moim zdaniem nie może ani Bóg, ani wogóle nikt, kto nie jest zawistny, cieszyć się moją niemocą lub nieszczęściem, albo poczytywać mi za zasługę łez, szlochań i strachu; przeciwnie, im większą odczuwamy radość, do tym większej przechodzimy doskonałości, to znaczy — tym więcej bywa wspólnego w nas z naturą boską. Dla tego też mędrzec będzie się rozkoszował jadłem i napojem, jak również zapachem, kwiatami, muzyką, wykwintnym strojem, ćwiczeniami cielesnemi i widowiskami“. Pomimo swojej żyłki mistycznej, Spinoza bynajmniej nie był asceta. Przez życie jego, jak przez filozofję, przewija się dążność

do streszczenia się w jednej jedynej myśli, ręka w rękę ze zmysłem do różnorodnej rzeczywistości, której prawo wewnętrzne ma, według niego, ta właśnie jedyna myśl wyrażać. Wytworzylibyśmy sobie fałszywe wyobrażenie zarówno o jego życiu, jak i filozofji, gdybyśmy nie mieli wciąż przed oczyma tych rozmaitych prądów, które się w nim faktycznie ścierały, chociaż zapewne nie odkrył Spinoza, wbrew swojemu mniemaniu, ostatecznego słowa wyzwalającego, któreby przyznało w zupełności wszystkim tym prądom to, co się im słusznie należy i umożliwiło ich pojednanie.

Pierwszym, ogłoszonym przez Spinozę pismem, był wykład filozofji kartazjańskiej *Renati Des Cartes principiorum philosophiae pars I et II, more geometrico demonstratae* (Zasad filozofji Renata Descartesa część I i II, wyłożone sposobem gieometrycznym. Amsterdam 1663). Pierwotnie był to wykład przeznaczony dla pewnego młodzieńca, mianowicie wspomnianego już Alberta Burgha, którego Spinoza nie chciał jeszcze wtajemniczać we własne poglądy filozoficzne. Szczegół to znamienny, że, jak się stąd okazuje, Spinoza uważał kartezjanizm za wstęp do swojej własnej doktryny. Nad „Etyką“ swoją nieustannie pracował i ślęczał. Tylko bardzo oględnie udzielał jej innym; zanim pozwalał uczniom swoim pokazać obcym rękopis, wprzód zbierał starannie wiadomości o ich charakterze i stosunkach. Tak, naprzykład, odmówił pozwolenia swojemu przyjacielowi Tschirnhausenowi pokazania „Etyki“ Leibnizowi; dopiero po dłuższym obcowaniu z Leibnizem sam mu pokazał główne dzieło swoje. Według przypuszczenia, wyrażonego przez Tönniesa (59), dwie pierwsze księgi „Etyki“ były opracowane jako odrębna w sobie całość, gdy tymczasem realistyczna psychologja trzeciej księgi, zdradzająca wpływ Hobbesa, widoczny także w teorji państwa, była, jak się zdaje, później opracowana. Tym sposobem dałyby się objaśnić niektóre sprzeczności wykładu w drugiej i trzeciej księgach. W porównaniu z „Krótkim traktatem“ w „Etyce“ widoczny jest

postęp, polegający na tym, że Spinoza pojmuje tu stosunek pomiędzy duchem a materją już nie jako przyczynowy, lecz jako stosunek tożsamości. Spinoza niejednokrotnie zbierał się wydać to swoje główne dzieło, ale odstępował od zamiaru, gdyż sama pogłoska o zamierzanym wydaniu budziła już wielkie poruszenie. Od chwili pojawienia się „Traktatu filozoficzno-politycznego“ w roku 1670 był on już źle notowany, jakkolwiek tu jeszcze nie rozwinął swojego oryginalnego systemu. W dziele tym staje w obronie wolności religijnej, jako prawa przysługującego człowiekowi, przyczym szczególnie podkreśla tę myśl, że odrębność osobowości musi sprowadzać odrębność wierzeń. Nadto, dzieło to zawiera czysto historyczne badanie ksiąg biblijnych, zwłaszcza ze Starego Testamentu, którym przypisuje się późne powstanie, oraz psychologiczną charakterystykę autorów. Przeprowadza się tu stanowcze rozróżnienie pomiędzy religją, która ma cel praktyczny, idzie jej bowiem o to, żeby dusze ludzkie przywieść do posłuszeństwa i moralności, a nauką, której cel jest czysto teoretyczny; na podstawie tego rozróżnienia nauce przyznaje się zupełną wolność. Wreszcie polemizuje tu Spinoza przeciwko wierze w cudy, gdyż prawa przyrody są prawami właściwej istoty Boga. Pismo to, zawierające w sobie tyle myśli, rozwiniętych i uznanych przez potomnych, uchodziło za kwintesencję wszelkiej bezbożności. Z powodu doznanych przy tej sposobności doświadczeń Spinoza nietylko ociągał się ze swoją „Etyką“, lecz uchylił zaproponowane sobie objęcie katedry w uniwersytecie w Heidelbergu; obawiał się, pomimo wszelkich obietnic, że nie będzie mu przysługiwała zupełna wolność wykładu.

Dziedziczna choroba piersiowa, od wielu już lat nurtująca jego organizm, sprowadziła śmierć Spinozy w dn. 21 lutego 1677 roku. O śmierci jego tak samo, jak o jego życiu, rozpowszechniano dzikie pogłoski, które, po dokładnym zbadaniu, obalił prawdomówny Colerus, chociaż jego samego zdumiewało to, że umysł wolny mógł

spędzić tak piękny żywot i umrzeć tak pogodną śmiercią, chociaż wydawało mu się rażącym, że golibroda Spinozy w rachunku przedstawionym do masy spadkowej nazywa klijenta swego „świętej pamięci panem Spinozą“.

Tak więc w osobistym rozwoju Spinozy widzimy, jak występują różne pierwiastki jego systemu i ze stron rozmaitych. A teraz zadaniem naszym będzie rozważenie za pomocą rozbioru gotowego już systemu, jak on te pierwiastki powiązał, czy udało mu się to powiązanie i jak dalece.

b) Teorja poznania.

Gdybyśmy w przedstawieniu systemu Spinozy mieli iść w ślady jego „Etyki“, powinnibyśmy zacząć od pewnych określeń i pewników, z tych zaś w dalszym ciągu wysnuwać szereg twierdzeń. Natenczas pozostałoby bez odpowiedzi pytanie, jakim sposobem Spinoza przyszedł do swoich określeń i pewników, zawierających w sobie cały system, a właściwie jestto przecież pytanie najważniejsze pod względem historycznym. Skoro się zaczyna, jak sam Spinoza, na gołym gruncie od określeń i pewników, tedy nasamprzód narzuca się domysł, że te pierwiastkowe założenia albo się zakładają zupełnie dowolnie, jak utrzymywał Hobbes, albo że są przedmiotem bezpośredniej intuicji. Otóż ani jedno, ani drugie nie godzi się z zapatrywaniem Spinozy. Idąc za modą wieku swojego, wymagającego ściśle dedukcyjnego wykładu, naraził Spinoza swój system na nieporozumienie. Łatwo się przekonać z jego, niestety, niedokończonej rozprawy „O naprawie umysłu“, że przeważnie rozmyślał nad metodą naukową i nosił się z zamiarem napisania czegoś w rodzaju logiki indukcyjnej. W pewnym znaczeniu można twierdzić, że Spinoza w ten sposób osiągnął podstawowe określenia i pewniki, na których w „Etyce“ opiera wykład dedukcyjny, iż szukał i konstruował te przypuszczalne założenia, na których spoczywa nasze empiryczne poznanie świata.

Jeżeli przez doświadczenie mamy rozumieć takie tylko ujęcie rzeczy, jakie się nam mimowolnie i przypadkowo nastręcza, w takim razie doświadczenie nie daje nam bynajmniej prawdziwego poznania. Zadowala się ono tym, co jest dane w tej postaci, w jakiej to objawia się w określonym czasie i określonym miejscu, i wtedy utrwala się w świadomości pewne przeświadczenie tylko dla tego, że dotąd nie wystąpiły jakieś fakty przeciwne, przyczym nie mamy rękojmi, że takich faktów niema. Ten rodzaj doświadczenia Spinoza nazywa *experentia vaga* (doświadczenie nieokreślone); odpowiada ono temu, co Bacon nazywa *inductio per enumerationem simplicem* (indukcją przez proste wyliczenie).

Poznanie prawdziwe musi być poznaniem rozumowym, które nie poprzestaje na pojedyńczym danym zjawisku, lecz je rozważa jako następstwo pewnego prawa ogólnego, jako pojedyńczy objaw powszechnego porządku rzeczy, który sięga daleko poza obręb tego objawu. Poznanie rozumowe rozważa zjawiska doświadczalnie dane w ich określonym związku wewnętrznym, w którym też i znajduje objaśnienie każdego poszczególnego zjawiska. Punktem wyjścia poznania rozumowego (ratio) jest materjał dany. Spinoza z naciskiem zaznacza konieczność, „wywodzenia pojęć zawsze z istot realnych i śledzenia przytym, o ile to możebne, szeregu związków przyczynowych“. Nasamprzód tedy trzeba sporządzić opis faktów, z których następnie ma się wywodzić pojęcia i założenia podstawowe. W swoim „Traktacie teologiczno-politycznym“ Spinoza przeprowadza analogję pomiędzy wywodem jakiejś księgi (biblijnej) a objaśnianiem przyrody. Nasamprzód trzeba przedstawić, jaka treść jest dana. Następnie trzeba posiąść pewność co do pewnych powszechnych, na każdym kroku dających się stwierdzać stosunków i praw. W odniesieniu do przyrody fizycznej są to prawa ruchu; w odniesieniu do natury duchowej Spinoza radby przedewszystkim wymienić prawa kojarzenia wyobrażeń. Krótko mówiąc, idea zgodności z prawem, obecna

we wszystkich rzeczach, objawia się w poszczególnych zmiennych zjawiskach i tylko dzięki tej idei każde z nich poszczególnie daje się objaśniać. W tej zgodności z prawem Spinoza upatruje prawdziwą, wieczną istotę rzeczy. I nie dla samej tylko dosadności ogólne prawa zjawisk Spinoza nazywa „trwałemi i wiecznemi rzeczami, od których tak ściśle i istotnie zależą zmienne rzeczy poszczególne, że bez tamtych ani istnieć nie mogą, ani nie dają się objaśniać“. Prawa te tak samo całkowicie objawiają się w przyrodzie jako całości, jak i w poszczególnych jej częściach. Trzeba się do nich cofać, skoro się chce dotrzeć do ostatecznego poznania. Szereg zjawisk jest nieskończony, niewyczerpany; tu możemy posuwać się coraz dalej, od ogniwa do ogniwa. Ale prawdziwe poznanie dotyczy tego, co te ogniwa wiąże, co zatym wszędzie jest obecne. Jak stanowczo Spinoza rozróżnia pomiędzy szeregiem przyczynowym złożonym z „trwałych i wiecznych rzeczy“, które stanowią jedno z prawami zjawisk, a samym szeregiem zjawisk, które we wzajemnych do siebie stosunkach nazywają się także przyczynami i skutkami, tak niemniej stanowczo rozróżnia pomiędzy prawami, które według niego są tak samo istotami realnemi (*entia realia*), jak i poszczególne zjawiska, a pojęciami ogólnemi (*abstracta et universalia*), którym zgoła nie przyznaje realności przedmiotowej.

Prawdziwość i wartość poznania naszego, według Spinozy, polegają nie na jakiejś cesze zewnętrznej, nie na zgodności z czymś poza poznaniem. Pewność prawdy dają nam jasność i wyraźność, wynikające z doskonałej konsekwentności. Błąd zawsze polega na tym, że coś ograniczonego i odosobnionego bywa brane za całość. Błąd znika, skoro się tylko z surową konsekwencją snuje dalsze wnioski z nieprawdziwych założeń, które się przyjęło: *intellectio fictionem terminat.* A więc myśl nasza w surowej konsekwencji logicznej posiada normę prawdy, którą wszędzie stosować może, nawet tam, gdzie błądzi. Prawda, powiada Spinoza, wyświetla samą siebie zarówno jak

błąd (*veritas norma sui et falsi est*), podobnie jak światło powiadamia zarówno o sobie, jak o ciemności. Zatym punktem wyjścia we wszelkim badaniu naszym powinno być w sposób zupełnie naturalny poszukiwanie prawidła prawdy, danego w samej naturze umysłu naszego. Jestto podstawa, na której budujemy, gdy poszukujemy tego, co jest wieczne i konieczne w rzeczach, co leży u podstawy wszechrzeczy (*res omnium prima*).

Spinoza daje tu do zrozumienia, że „rzeczy wieczne“, „to, co pierwsze we wszystkich rzeczach“ w przyrodzie może być odkryte tylko za pomocą rozumu podmiotowego. Gdyby tę myśl prześledził w dalszym ciągu, natenczas zagadnienie poznania przedstawiłoby mu się w całej dokładności: jakim prawem ufamy, że w samym bycie iści się norma, która ma wartość w zakresie wzajemnych stosunków pomiędzy myślami naszemi? Zagadnienia tego wszakże Spinoza nie uświadomił sobie. Nie wątpi on, że nasze założenia rozumowe leżą także u podstawy rzeczy, że to właśnie, co jest wiecznym w rzeczach, odpowiada tym założeniom; podmiotowy związek i porządek idei jest ten sam, co i przedmiotowy związek i porządek rzeczy (*ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*). Pomiędzy pozapodmiotowemi przedmiotami naszych myśli, które Spinoza oznacza nazwą scholastyczną *essentiae formales*, zachodzi ten sam stosunek, co i pomiędzy myślami naszemi. Temu, co jest pierwszą myślą naszą, z której się wszystkie inne myśli wysnuwają, odpowiada to, co w świecie istnienia jest pierwszą rzeczą, tworzywem i źródłem wszystkich innych rzeczy. Z poglądem tym zostaje w związku fakt, że Spinoza nazywa rzeczami lub istotami te prawa, które objaśniają zjawiska poszczególne. Chce on przez to wyrazić, moglibyśmy powiedzieć ze swojego stanowiska, że związek, który czyni rzeczy zrozumiałemi, jest tak samo rzeczywistością, jak każda poszczególna, osobno wzięta rzecz w sobie, że nawet związek ten, jako wieczny i wszechogarniający, w daleko wyższym stopniu zasługuje na mia-

no rzeczywistości. W tym fakcie, że Spinoza prawa albo prawomocny związek nazywa rzeczami lub istotami, bez których zjawiska poszczególne nie mogłyby istnieć, ani nie dawałyby się pojąć, mamy zarazem źródło i znaczenie tego, co w swoim dedukcyjnym wykładzie nazywa substancją. Przez substancję bowiem rozumie to, co istnieje samo w sobie i samo przez się daje się zrozumieć, i dzięki czemu wszystko inne istnieje i staje się zrozumiałym.

Tedy substancja Spinozy, podstawowe pojęcie całej jego filozofji, jest właściwie przyczynowością, pojętą jako rzecz lub jako istota. Przyczynowość bowiem, stosunek przyczynowy, według Spinozy, jest sam przez się zrozumiały i wszystko inne objaśnia. Ponieważ zaś stosunek przyczynowy musimy przypuszczać u podstawy poznania bytu rzeczywistego, danego nam doświadczalnie, więc widoczna stąd, że całą filozofję Spinozy można nazwać konstrukcją podstawowych założeń, mających wartość dla wszelkiego doświadczenia naukowego, przez co założenia te utożsamiają się z najgłębszą istotą rzeczy. Przyczynowość, którą Spinoza wyobraża sobie jako realną potęgę, od której zależą rzeczy poszczególne i w której one istnieją, odpowiada znów u niego konieczności, z jaką z przesłanek wysnuwamy wnioski, czyli innemi słowy: Spinoza nie zna różnicy pomiędzy racją a przyczyną; stosunek przyczynowy nie jest bynajmniej dla niego stosunkiem w czasie, gdzieby przyczyna poprzedzała, zaś skutek następował, lecz jest wiecznym prastosunkiem; stosunek pomiędzy „trwałemi i wiecznemi rzeczami“ lub „tym, co pierwsze we wszystkich rzeczach“, a poszczególnemi zjawiskami nie jest ten, że nasamprzód istniały tamte, te zaś ostatnie powstały później jako ich skutki. Według Spinozy w prawdziwym poznaniu ruguje się stosunek w czasie. Poznanie rozumowe, według niego, jest pojmowaniem rzeczy „ze stanowiska wieczności“ (*sub specie aeterni*): uwzględnia ono to tylko w rzeczach, w czym się objawia ich wieczna konieczność i rozważa je jako przykłady, jako poszczególne

przypadki tej konieczności. Samą zasadę przyczynowości rozważa Spinoza jako konieczne twierdzenie rozumowe. W „Etyce“ formułuje on pewnik, że rzecz musi mieć swoją przyczynę albo w samej sobie, albo w czymś innym. Że zaś substancja czyli to, co istnieje i objaśnia się samo przez się, nie może mieć przyczyny swojej w czymś innym, więc musi ona mieć swoją przyczynę w samej sobie i przeto z koniecznością istnieć musi. Ktoby zaprzeczał tej tezy, ten również musiałby zaprzeczać innej tezy, że każda rzecz z koniecznością musi mieć swoją przyczynę albo w sobie, albo poza sobą. A że to jest teza rozumowa, również wynika to stąd, że stosunek dwuch rzeczy do siebie jako skutku i przyczyny oznacza, iż pojęcie jednej rzeczy daje się wysnuć z pojęcia drugiej; poznanie skutku jest tylko poznaniem pewnej szczególnej własności przyczyny; oba pojęcia mają w sobie coś wspólnego. Tylko pod warunkiem, że w ten sposób ruguje się stosunek w czasie i wogóle różnica pomiędzy przyczyną a skutkiem, tak, iż skutek rozważa się jako konsekwencję logiczną przyczyny, co niezawodnie byłoby idealnym udoskonaleniem wiedzy, tylko pod tym warunkiem substancja może albo „wieczne rzeczy“ mogą się nazywać przyczyną zjawisk. I tylko pod warunkiem tego powikłania racji i przyczyny staje się zrozumiałym, jak Spinoza mógł żywić nadzieję, że mu się uda zbudować czysto racjonalne poznanie świata istniejącego, albo, jak to możnaby jeszcze wyrazić, że się uda poznać istnienie jako w najgłębszej istocie swojej rozumne. Przeciwieństwa do tego stanowiska Spinozy stanowi pogląd zaznaczony już przez Brooke'a, Glanvila i wogóle okazjonalistów, a rozwinięty później przez Hume'a, że przyczyna i skutek są to zupełnie różne rzeczy, pogląd z konieczności prowadzący do zwątpienia o zrozumiałości tego, co istnieje.

Więc dzięki poznawaniu rozumowemu (*ratio*) możemy oglądać to, co w rzeczach jest wieczne i konieczne; ale według Spinozy nie jest to jeszcze najwyższa postać

poznania. W poznaniu tym prawo powszechne i poszczególne zjawiska ukazują się nam jeszcze jako przeciwieństwa, a myśl jest tu jeszcze dyskursyjna, osiąga swój wynik przez porównywanie i wnioskowanie. Najwyższym rodzajem poznania, według Spinozy, jest poznanie intuicyjne, w którym zjawisko poszczególne daje się oglądać jak gdyby naraz wypromienione z powszechnego porządku rzeczy, jak naprzykład bezpośrednio widzę, że dwie linje są równoległe, skoro każda z osobna jest równoległa do tej samej trzeciej, albo jak, posiadając wiedzę o pewnej rzeczy, zarazem bezpośrednio zdaję sobie sprawę, co to znaczy coś wiedzieć. Zniknęła tu zupełnie różnica pomiędzy tym, co powszechne, a tym, co jednostkowe; jedność obojga daje się ogarnąć jednym rzutem myśli. Najwyższym celem Spinozy w zakresie poznania jest pojęcie możliwie największej treści w tak bezpośredni, intuicyjny sposób.

W ostatniej księdze „Etyki“ usiłuje Spinoza pojąć duszę poszczególną w jej jedności wewnętrznej z istotą wieczną: intuicja, stanowiąca kres jego teoretycznych i praktycznych dążeń. Głównym warunkiem podniesienia się aż do tej intuicji jest wyzucie się z zewnętrznych, przypadkowych doświadczeń i odkrycie za pomocą poznania rozumowego koniecznego związku. Wszakże nie jest rzeczą łatwą przeprowadzenie ścisłej różnicy pomiędzy poznaniem rozumowym a intuicją, gdyż oboje okazują nam rzeczy „ze stanowiska wieczności“, a nadto Spinoza w swoim opisie poznania intuicyjnego powiada: „p o s t ę p u j od doskonałego pojecia istoty pewnych własności boskich aż do doskonałego poznania istoty rzeczy“. Zatym i tu nie zupełnie znika dyskursyjny tryb myślenia. Spinoza ma na widoku, ni mniej ni więcej, najwyższy cel wszelkiego poznania: możliwie ścisłe zjednoczenie odrębności indywidualnej i ciągłości istot poszczególnych i całego związku. Udaje mu się to o tyle tylko, o ile domaga się takiej intuicji, która już to przypomina intuicję artystyczną, już znów kontemplację mi-

styczną, a to stosownie do tego, czy większy nacisk kładzie się na stronę indywidualną poznawanego bytu, czy na stronę uniwersalną.

Wielka to szkoda, że Spinoza nie wykończył swojej teorji poznania. Bądź co bądź wszakże, pozostały urywek dowodzi, że podstawowe określenia i pewniki nie strzelają u niego jak pioruny z pogodnego nieba, lecz budują się na podstawie zastanawiania się nad założeniami, które przyjąć należy, o ile wszelkie istnienie ma być zrozumiane. Pierwiastek dogmatyczny występuje u Spinozy w tej pewności, z jaką formułuje te założenia podstawowe i rozważa je jako rzeczywistości, nie zaś w tym, jakoby miał zupełnie przeoczyć istnienie podobnych założeń.

c) Podstawowe pojęcia systemu.

α. Jeżeli Spinoza rozpoczyna dedukcyjny wykład swojego systemu od określenia tego, co rozumie przez przyczynę samego siebie i substancję, a także od założenia pewnika, że, co nie ma przyczyny swojej w niczym innym, to musi ją mieć w samym sobie, wyraził on przez to właściwie tylko wymaganie jakiegoś ostatecznego poznania bytu. Istnienie nie dawałoby się poznawać, gdyby zasada przyczynowości nie była stosowalną, a poznanie przyczynowe nie mogłoby się skończyć, gdyby nie było czegoś, coby miało swoją przyczynę w sobie i myśli badawczej, nie zmuszało do zwracania się z kolei do czegoś jeszcze innego, jak to się dzieje wobec każdego poszczególnego zjawiska. Skoro Spinoza określa substancję jako „to, co istnieje samo w sobie i samo przez się bywa pojmowane, to jest to, czego pojęcie nie potrzebuje pojęcia innej rzeczy, z którego miałoby powstawać (*per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur, hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat*), w określeniu tym przecież podaje on we własnym mniemaniu nie czysto podmiotowe wyznaczenie pojęcia, lecz formułuje fakt przedmiotowy, daną

rzeczywistość. Dla niego nie ma zgoła wątpliwości, że substancja istnieje. Istnienie jej jest dane; gdybyśmy wszakże zastanowili się nad tym, co to jest substancja, przekonalibyśmy się, że jej istnienie jest także konieczne, gdyż niema nic takiego, coby ją mogło wyłączyć, skoro przyczyna jej tkwi w niej samej. Również wynika z istoty substancji, że nie może ani powstawać, ani przemijać, że nie daje się ani dzielić, ani ograniczać, że może być tylko jedna jedyna substancja. Wszystko inne, czemukolwiek przypisujemy istnienie, mogą to być tylko przymioty (*attributa*) jednej substancji, albo poszczególne zjawiska (*modi* = sposoby), w których ta się objawia. Fakt, że wśród istnienia znajdujemy różne przymioty, jak rozciągłość i świadomość, których nie jesteśmy w stanie sprowadzić do jakiejś jednej wspólnej postaci, nie upoważnia jeszcze, wbrew opinji Descartesa, do przyjmowania różnych substancji: należy je pojmować jako różne własności lub przymioty jednej i tej samej substancji. Tak również nie mamy prawa przyjmować różnorodnej wielości substancji na tej podstawie, że doświadczenie dostarcza nam wielu różnorodnych rzeczy skończonych lub zjawisk odosobnionych w czasie i przestrzeni. Istnienie rzeczy skończonych lub zjawisk jest nawskroś uwarunkowane, prawdziwe zaś istnienie, bytowanie w charakterze substancji może być przypisane tylko powszechnemu porządkowi rzeczy, tylko wszechogarniającej istocie, która leży u podstawy wszechrzeczy.

β. Z pojęciem substancji jest tożsamo u Spinozy pojęcie Boga i pojęcie przyrody. Jego pojęcie substancji cofa myśl ku kartezjanizmowi i filozofji scholastycznej; jego pojęcie przyrody wskazuje na Bruna i filozofję Odrodzenia; jego zaś pojęcie Boga wiąże się z ideami religijnemi, które pierwotnie pobudziły go do spekulacji. Substancja, jako istota nieskończona, objawiająca się pod nieskończoną liczbą przymiotów, nazywa się Bogiem. Wszystko zatym, co się mówi o substancji, musi także stosować się do Boga, tak, iż wszystko, co jest, jest

w Bogu i bez Boga nie może ani istnieć, ani być pojętym. Zatym, zarówno materja czyli rozciągłość, jak i duch czyli świadomość, są przymiotami boskiemi, nie oznaczają bynajmniej jakichkolwiek istot poza Bogiem i tak samo poszczególne rzeczy lub zjawiska (*modi*) nie istnieją poza Bogiem. Jak niema nic, coby było poza Bogiem, tak również niema różnic i przeciwieństw w istocie Boga; nie istnieje tu różnica pomiędzy możebnością a rzeczywistością, nie istnieją różnice w czasie. Wszystko, co wynika z istoty Boga, wynika z wieczną koniecznością; wolność Boga polega właśnie na tej konieczności uwarunkowanej przez jego istotę. Kiedy Boga nazywamy przyczyną rzeczy, należy uwzględnić, że tu przyczyna i skutek nie są dwiema różnemi rzeczami, lecz skutek jest objawem istoty przyczyny. Dzieło Boga nie jest różne od niego samego, jak dzieło wytworzone przez człowieka. Bóg jest przyczyną rzeczy w tym samym znaczeniu, w jakim jest sam swoją własną przyczyną; jest on przyczyną wewnętrzną, immanentną, nie zaś zewnętrzną, transcendentną; dzieło jego pozostaje w nim i on w swoim dziele; nie może on wyjść poza obręb swojej istoty. Bądź co bądź jednak trzeba rozróżniać pomiędzy Bogiem a ogółem wszystkich rzeczy poszczególnych (*modi*): zjawiska stanowią przyrodę stworzoną (*natura naturata*); Bóg jest przyrodą twórczą (*natura naturans*). Ale zewnętrzne wyodrębnienie nie istnieje. Według Spinozy, kiedy zjawiska poszczególne rozważamy jako odrębne od „ogólnego porządku przyrody“, a więc od substancji, od przyrody twórczej, jest to czysto abstrakcyjny sposób rozważania. Tym sposobem odrzucamy warunki, żeby te zjawiska zrozumieć. Rozważanie istnienia abstrakcyjne i powierzchowne, jak ono się przedstawia zmysłom i wyobraźni w luźnie występujących zjawiskach, jest według Spinozy przeciwstawieniem rozważania go jako substancji i za pomocą rozumu. Każde zjawisko poszczególne jest tylko ograniczoną formą jedynej substancji nieskończonej, formą, która powstała przez zaprzeczenie

(negację), pominięcie wszystkich innych form, w których substancja występuje. Każde specjalne wyznaczenie jest negacją (60).

γ. Substancja, Bóg czyli przyroda występuje w różnych własnościach czyli przymiotach. „Przez przymiot (*attributum*) rozumiem — powiada Spinoza — to, co umysł ujmuje z substancji, jako stanowiące jej istotę". Z pośród nieskończenie wielu przymiotów posiadanych przez istotę nieskończoną, zwaną Bogiem czyli przyrodą, znamy tylko dwa, ducha i materję. Istota Boga czyli przyrody przedstawia się nam tylko pod temi dwiema postaciami, jako w części czynna w świecie zjawisk materjalnych, w części w świecie zjawisk duchowych. Jasno tu występuje stosunek Spinozy do doświadczenia. Nietylko jest to rzeczą doświadczenia, że znamy tylko dwa przymioty, ale i samo określenie pojęcia przymiotu opiera się na doświadczeniu, mianowicie na fakcie, że świat duchowy i materjalny należy rozumieć każdy według jego własnych praw. Na pomysł ten musiał wpaść Spinoza w okresie czasu pomiędzy „Krótkim traktatem", a ostatecznym opracowaniem „Etyki". Zatym różnica pomiędzy dziedzinami duchową i materjalną jest zasadnicza; nie możemy zjawisk duchowych wyprowadzać z materjalnych, ani materjalnych z duchowych; ale w obrębie samego świata duchowego, jak i w obrębie samego świata materjalnego, możemy śledzić przyczynowy związek pomiędzy zjawiskami. Ten fakt, że dziedzina duchowa i materjalna są różnicami istnienia, nie dającemi się sprowadzić do czegoś jednego, Spinoza wyraża przez to, że je nazywa przymiotami i że przymiot określa, jako to, co wyraża istotę substancji: bo przecież substancją jest to, co istnieje samo w sobie i samo przez się daje się pojmować. Od jednego przymiotu nie należy przeskakiwać do drugiego. „O ile—powiada Spinoza—rzeczy rozważa się jako zjawiska duchowe (*modi cogitandi*), o tyle powinniśmy (*debemus*) porządek przyrody czyli związek przyczynowy objaśniać za pomocą samego tylko przymiotu ducha; o ile

zaś rozważamy je jako zjawiska materjalne (*modi extensionis*), o tyle cały porządek przyrody powinien (*debet*) być objaśniany tylko za pomocą samego przymiotu rozciągłości". Jest tedy jedna tylko jedyna substancja i jeden jedyny związek przyczynowy, ale ten daje się rozważać w dwojaki sposób. Należy wątpić, czy według Spinozy przymioty były tylko stanowiskami, punktami widzenia, z których my zapatrujemy się na substancję (61). Wszak wyraźnie powiada, że przymiotem jest to, co umysł pojmuje jako stanowiące istotę substancji, niepodobna zaś dowieść, iżby Spinoza miał wątpliwości co do tego, czy to, co nasz umysł pojmuje jako wchodzące w skład, i w rzeczy samej wchodzi w skład, stanowi substancję. Kiedy zatym powiada, że p o w i n n i ś m y zjawiska duchowe objaśniać za pomocą ducha, a cielesne za pomocą materji, jest to konieczność, która, jak każda konieczność, jest w jego mniemaniu wyrazem wiecznej istoty rzeczy istniejących.

Odpowiedź na pytanie, czym się to dzieje, że niepodobna objaśnić duchowej strony istnienia za pomocą materjalnej, ani materjalnej za pomocą duchowej, zawiera się już w sformułowanym przez Spinozę ideale objaśnienia przyczynowego, według którego przyczyna i skutek muszą być tego samego rodzaju (4 i 5 pewniki w pierwszej księdze „Etyki"). W jednym z listów (Epistola 4 w wydaniu Landa i van Vlotena) Spinoza wypowiada się jeszcze wyraźniej: „O ile dwie rzeczy nie mają nic ze sobą wspólnego, o tyle jedna z nich nie może być przyczyną drugiej; gdyby bowiem w skutku nie było nic z tego, co było w przyczynie, w takim razie wszystko, cokolwiek byłoby w skutku, powstałoby z niczego". Jeżeli się konsekwentnie będzie miało przed oczyma ten pewnik, to się ma klucz do całego systemu Spinozy. Mianowicie z tego pewnika wywodzi się teorja Boga albo substancji, jako przyczyny t k w i ą c e j we wszystkich zjawiskach (*modi*), a więc zniesienie teologicznego dualizmu Boga i świata. Z niegoż w dalszym ciągu wynika

niemożebność tego, iżby przyczyna była materjalną, zaś skutek duchowym, lub odwrotnie, a więc teorja ducha i materji jako objawów jednego i tego samego bytu, jednego i tego samego związku przyczynowego, i, co za tym idzie, zniesienie dualizmu spirytualistycznego duszy i ciała.

Jak ogólne teorjopoznawcze rozważanie warunków umożliwiających zrozumienie tego, co jest dane w doświadczeniu, skłoniło Spinozę do założenia pojęcia substancji jako pojęcia zhipostazowanej przyczynowości, tak samo znów specjalne rozważanie, o ile jest możebne zrozumienie dziedziny duchowej i cielesnej, doprowadziło go do teorji przymiotów. Istotnie, warunkuje tę teorję przeświadczenie, że materjalna strona istnienia może być pojęta jako ciągła całość, oraz przekonanie, że ze strony materjalnej istnienia nie można wysnuć strony duchowej. Spinoza przeciwstawia się zarówno Descartesowi jak Hobbesowi. Jego teorja przymiotów jest próbą rozwiązania tych trudności, na które niedomagały kartezjanizm czyli spirytualizm i hobbezjanizm czyli materjalizm. Przeciwstawił on spirytualizmowi i materjalizmowi nową, oryginalną hipotezę.

Ściśle rzecz biorąc, sam Spinoza nie nadawał tego znaczenia swojej teorji przymiotów. Z zagadnieniem o stosunku pomiędzy duchem a materją powikłał w niektórych miejscach zagadnienie o stosunku pomiędzy poznaniem a jego przedmiotem. Łatwo dostrzec, że to są dwa różne zagadnienia; zarówno bowiem duch, jak i materja, zarówno istnienie rozważane ze strony duchowej, jak i ze strony cielesnej, są przedmiotami poznania; zagadnienie zaś poznania powstaje w odniesieniu do wszystkich stron, z których istnienie daje się rozważać. Ponieważ jednak Spinoza, jako filozof dogmatyczny, spokojnie polegał na zgodności rozumu naszego z istotą rzeczy, więc musiał być przekonany, jak to już zaznaczyliśmy, że każdemu stosunkowi pomyślanemu odpowiada podobnyż stosunek w bycie. Otóż tę t e o r j o p o z n a w c z ą doktrynę tożsa-

mości Spinoza powikłał z psychologiczną doktryną tożsamości, wyrażoną w jego teorji przymiotów. Kiedy twierdzi: „Porządek i związek idei jest taki sam, jak porządek i związek rzeczy“ („Etyka“ II, 7), twierdzenie to jest dwuznaczne, gdyż można mu tak samo nadać znaczenie teorjopoznawcze, jak i psychologiczne. Sam Spinoza nasamprzód rozumiał je w znaczeniu teorjopoznawczym. Przekonywa o tym przykład: mojemu pojęciu koła odpowiada koło istniejące w przyrodzie (Et. II, 7 schol). Ze stanowiska psychologicznego powinnoby to znaczyć: mojemu wyobrażeniu koła odpowiada stan, w którym się znajduje mój mózg w chwili, gdy doznaję tego wyobrażenia. Gdy wszakże Spinoza w bezpośrednim z tym związku twierdzi, że zjawiska duchowe muszą się objaśniać za pomocą duchowych, materjalne zaś za pomocą materjalnych, to natyka się tu na zupełnie odmienne zagadnienie. W trzeciej księdze „Etyki“, gdzie stanowisko jest psychologiczne, nie zaś teorjopoznawcze, nadaje też on teorji przymiotów kierunek czysto psychologiczny. Powikłanie to wiąże się w sposób zupełnie naturalny z tą okolicznością, że u Spinozy zagadnienie poznania nie występuje bynajmniej jako zupełnie samoistne zagadnienie. Dopiero wobec krytycznej rewizji poznania, w celu sprawdzenia, o ile ono wystarcza zarówno w dziedzinie duchowej, jak i materjalnej istnienia, jasno uwydatniła się odrębność obu zagadnień (62).

Ponieważ według Spinozy zachodzi rdzenny, immanentny stosunek pomiędzy substancją, a więc Bogiem czyli przyrodą, a poszczególnemi zjawiskami, tedy i wszelkie formy albo własności zasadnicze, ujawniające się w istnieniu, muszą dla niego być przymiotami substancji. W tym też sensie, na mocy śmiałej konsekwencji, podaje Spinoza materję czyli rozciągłość za przymiot boski. Według pospolitego teologicznego pojmowania, materja ma być czymś tylko pochodnym, wytworem ducha. Tak samo, jak Bruno i Böhme, nie mógł Spinoza poprzestać na takim pojmowaniu, zwłaszcza, że sprzeciwia się ono

jego głównej myśli o immanentnym związku przyczynowym. Wobec teorji Spinozy, rozważającej materję jako przymiot boski, należy uwzględniać, że przez materję rozumie on tu substancję zjawisk materjalnych, to w tych zjawiskach, co trwa wbrew wszelkim zmianom i podziałom i co nadto nie może być w stanie biernym, ani powstawać, ani znikać. Materjalna strona istnienia, jak i duchowa, jest objawem Boga lub substancji: „nieskończonej sile myślowej“ (*potentia infinita cogitandi*) tej substancji odpowiada nieskończona rozciągłość materjalna, której częściami są poszczególne zjawiska. To, co leży u podstawy świata, z jakiejkolwiek strony mielibyśmy to rozważać, jest zawsze związkiem przyczynowym i jednością, o której świadczy związek przyczynowy.

δ. Poszczególne zjawiska (*modi*), jak już zaznaczyliśmy, są to różne sposoby objawiania się substancji w zakresie różnych przymiotów. Ponieważ przymioty ściągają się do substancji, a więc ściągają się one także do poszczególnych *modi*: każde poszczególne zjawisko można tedy rozważać z nieskończenie wielu stron, jak i całe istnienie, którego ono jest ogniwem lub częścią, tylko, że my nie znamy tych stron więcej nad dwie. Określenie *modus* jest takie: jest to wyznaczenie (determinacja) substancji, albo jestto to, co istnieje w czymś innym, przez które również staje się zrozumiałym. *Modus*, jako *affectio substantiae* (stan pobudzenia snbstancji) daje się pojąć tylko przez substancję i w niej ma swoje istnienie, rzecby można jak fala poszczególna istnieje tylko jako część morza i tylko o tyle daje się zrozumieć, o ile będzie rozważana jako część morza. W każdym poszczególny zjawisku czynny jest popęd samozachowawczy, będący częścią siły boskiej, czynnej we wszystkich rzeczach. W każdym jednak poszczególnym zjawisku, siła ta objawia się tylko w ograniczeniu; niepodobna tedy zrozumieć, jakim sposobem poszczególny *modus* zachowuje się czynnie lub biernie, o ile się go nie rozważa w stosunku działań i oddziaływań do wszystkich innych *modi*. Tedy

stan poszczególnego zjawiska może być zrozumiany tylko przez coś innego, niż ono same. Tu nabiera mocy stosunek przyczynowy zewnętrzny, transcendentny. Jakkolwiek wszakże zewnętrznie zachowują się względem siebie poszczególne zjawiska, wszystkie jednak razem i każde z osobna są tylko wyznaczeniami (*affectiones*, *modificationes*, *determinationes*) jedynej nieskończonej substancji. W przyrodzie stworzonej (*natura naturata*) wszędzie czynna jest przyroda twórcza (*natura naturans*).

W przyrodzie stworzonej rozróżnia Spinoza z jednej strony *modi* konieczne i nieskończone, które bezpośrednio wynikają z wiecznej natury Boga, z drugiej strony *modi* skończone, których powstanie zależne jest od innych *modi*. W zakresie przymiotu rozciągłości wymienia jako *modi* nieskończone r u c h i s p o c z y n e k; tu szczególnie, zdaje się, ma na myśli zachowanie ruchu, czyli prawo, że wobec wszelkich przemian materji trwa ten sam stosunek pomiędzy ruchem a spoczynkiem, prawo, które wykazuje, że każde ciało poszczególne jest tylko częścią wszechświata. W zakresie przymiotu świadomości wymienia „umysł nieskończony“ (*intellectus infinitus*) albo „ideę Boga“ (*idea Dei*), jako bezpośredni skutek nieskończonej boskiej siły myślowej; idea ta, jako sformułowana analogicznie do prawa zachowania ruchu, ma oznaczać jakby energję duchową, która wciąż w świecie pozostaje tą samą, jakkolwiekby się tam zmieniały poszczególne zjawiska duchowe. I tu widzimy, że Spinoza prawi wciąż o istotach tam, gdzie my na razie mówilibyśmy tylko o prawach.

ε. Zaznaczamy jeszcze dla dokładniejszej charakterystyki przedstawionego wyżej systemu szereg zagadnień i trudności z niego wypływających. O Bogu czyli substancji mówi się jako o czymś czynnym, chociaż forma czasu ma stosować się tylko do *modi*, do *natura naturata*, nie zaś do substancji, do *natura naturans*. Jest to w związku z wskazanym już powikłaniem racji i przyczyny. Są dwa rodzaje stosunków przyczynowych: jeden, stosunek przyczynowy

pomiędzy *modi*, stosunek zewnętrzny, transcendentny; drugi—pomiędzy substancją a *modi*, wewnętrzny, immanentny. Jakże pogodzić dwa te rodzaje stosunków przyczynowych? Spinoza nie zharmonizował jedności substancji z wielością przymiotów i zjawisk; próżnobyśmy szukali odpowiedzi na pytanie, jakim sposobem wszechjedyna substancja może się objawiać z różnych punktów widzenia, albo jakim sposobem z jedynej substancji może wynikać nieskończoność skutków. Kiedy zaś u Spinozy pojęcia substancji, przyrody i Boga pokrywają się wzajemnie, wprowadza on pod nazwą „Boga“ wyznaczenie wartości, o tyle tylko uzasadnione, o ile doskonałość określa jako rzeczywistość; wcale nie zastanawia się nad pytaniem, czy to określenie jest słuszne, w jednym zaś z dalszych ustępów swojego wykładu przyjmuje, jak się przekonamy, takie nawet pojęcie doskonałości, według którego nie wszelka rzeczywistość jest doskonałą. Zatym najśmielszy nawet system spekulacyjny pozostawia dość pytań bez odpowiedzi. Wielkość Spinozy polega na stanowczym przeprowadzeniu myśli, że istnienie musi być racjonalnym; stąd wysnuwa wniosek, że istotą jego musi być tożsamość, jedność bezwzględna. Konsekwentnie system taki powinienby poprzestać na jednym tylko jedynym pojęciu podstawowym substancji, zamiast kilku pojęć założonych u podstawy systemu. Zapewne, można się wznieść aż do tego pojęcia, ale skoro się je osiągnęło, to niepodobna znów szczeblować na dół.

Zarzuty te skierowane przeciw systemowi Spinozy dotyczą nie jego dążności zasadniczej, nie głównego kierunku spekulacji jego, lecz przeważnie uprawnia te zarzuty stosowana przezeń metoda dogmatyczna.

d) Filozofja religji.

Będzie to zajmujące, gdy, zatrzymawszy się na chwilę, przyjrzymy się w jakim stosunku zostaje filozofja Spinozy do pospolitych poglądów religijnych. Kiedy naj-

wyższe swoje pojęcie substancji nazwał Bogiem, jednocześnie sam nastręczył powód do tego porównania. Już w korespondencji jego znajdujemy wyjaśnienie tego szczegółu. Przy sposobności pisze (*Epistola*, 73): „Wyznaję pogląd na Boga i przyrodę znacznie różniący się od tego, którego zwykli bronić chrześcijanie spółcześni. Twierdzę, mianowicie, że Bóg jest, jak to się mówi, immanentną, nie zaś zewnętrzną przyczyną wszechrzeczy. Innemi słowy, twierdzę z Pawłem, że w Bogu wszystkie rzeczy żyją i działają... Jeżeli zaś ten i ów mniema, że w „Traktacie teologiczno-politycznym“ o to chodzi, że Bóg i przyroda, przyczym w takim razie przez przyrodę rozumie się masę lub materję cielesną, są jednym i tym samym, to się zgoła mylą“. Od pospolitego pojmowania teologicznego filozofja Spinozy różni się nadewszystko w 2-ch punktach: że Boga i świat pojmuje nie jako dwie różne istoty, że Bogu nie przypisuje własności ludzkich. Z początku załatwiano się obcesowo i pogląd Spinozy nazywano ateizmem lub materjalizmem. Henryk More, naprzykład, powiada w jednym piśmie, za pomocą którego pragnie obalić „najgrubszy ateizm“ (*atheismus crassissimus*) Spinozy, że Bóg i materja, według niego, są tym samym. A więc, powiada More, kamienie, błoto, ołów, nawóz są Bogiem, boć te rzeczy są materją! Nadto Spinoza jest „brudnym i obmierzłym ateistą“ (*sordidus et lutulentus atheus*) (63). Oto próbka polemiki filozoficznej XVII wieku.

Nowy system sprawił kłopot swoją szczególną odrębnością; nie łatwo było wtłoczyć go w zwykłe rubryki heretyckie, a wskutek swoich ostro zarysowanych kształtów w wielu szczegółach wpływał drażniąco. Dopiero później zjawiła się nazwa panteizm, podobno po raz pierwszy użyta przez Tolanda (1670—1722). Ale znów niema zgody, co do właściwego użycia tej nazwy. Według jednych oznacza ona pogląd, w myśl którego stosunek Boga do świata ma być immanentny; według innych znów istotnym rysem panteizmu ma być to, że Boga pojmuje

nie jako istotę osobową (64). Według pierwszej interpretacji nie ulega wątpliwości, że system Spinozy jest panteistyczny; według drugiej nie jest rzeczą jasną, jak mamy go nazwać.

W jednym z listów swoich (*Epistola*, 54) Spinoza mówi, że, chcąc uniknąć powikłania natury boskiej z ludzką, nie przypisuje Bogu takich własności ludzkich, jak wola, rozsądek, uwaga, słuch i t. d. Uzasadnia to w różnych miejscach „Etyki“. Oczywista, że należy odrzucić kwalifikacje psychologiczne, skoro ruguje się stosunek w czasie, ten zaś u Spinozy ma znaczenie tylko w zakresie przyrody stworzonej, ale nie przyrody twórczej. Wraz ze stosunkami w czasie znikają także wszelkie zmiany; Bóg nie może przechodzić ani do większej doskonałości, ani do mniejszej, a wobec tego nie może odczuwać ani radości, ani smutku, ani miłości, ani nienawiści. Dalej, Bóg, jako substancja, nie ma nic poza sobą, nie ma przedmiotu, ku któremu wola jego lub uczucie miałyby się zwracać. Naszą świadomość, zarówno umysł, jak uczucie i wolę, warunkują takie przedmioty zewnętrzne, skoro wszakże przedmioty te znikają, znika i świadomość nasza. O ile się chce posługiwać takiemi wyrażeniami, jak rozsądek, wola o Bogu, należy jasno zdawać sobie sprawę, że znaczenie tych wyrażeń musi ulec takiej zmianie, iż właściwie w obu przypadkach wspólnym będzie tylko wyraz, coś w rodzaju tego, jak wyraz „Pies“ tak samo stosuje się do gwiazdozbioru Psa (do Syrjusza), jak i do szczekającego zwierzęcia. Cała zatym skłonność nasza do przenoszenia własności ludzkich na Boga nie ma zgoła wartości przedmiotowej. Gdyby trójkąty mogły myśleć, pojmowałyby Boga jako trójkątnego; a gdyby koła mogły myśleć, wymyśliłyby Boga krągłego.

Skądinąd wszakże Spinoza uznaje duchowość za samoistną stronę istnienia. Bóg jest *substantia cogitans*, jak również *substantia extensa; cogitatio* (myślenie, duch) jest jednym z przymiotów Boga, a zatym wyraża istotę Boga. Umysł i wola należą tylko do przyrody stworzonej,

ale nie do twórczej; atoli w tej ostatniej musi tkwić jakaś racja, dla czego tamte powstawać mogą; jeżeli „umysł nieskończony“ lub „myśl boska“ wiecznie trwają wobec zmienności wszystkich zjawisk duchowych, to i to musi mieć swoją rację w istocie bóstwa. Pogląd Spinozy możnaby bodaj tak wyrazić: Bóg jest duchem, ale nie osobą, tylko bowiem istota ograniczona może być osobą. (Wyrażenie: „osobowość“ spotyka się u Spinozy w jednym tylko jedynym miejscu, przyczym oświadcza, że jest nieokreślone). Zważyć przytym należy, że sam Spinoza, o ile *cogitatio* uważa za przymiot Boga i mówi o nieskończonej miłości Boga do samego siebie, tak, iż miłość człowieka do Boga ma być częścią tamtej miłości, o tyle dopuszcza się takiej sublimacji, takiego potęgowania własności psychicznych, jakie właśnie sam w innych miejscach odrzuca. Przeciwko *cogitatio*, jako przymiotowi Boga, możnaby zrobić zarzuty podobne do tych, które sam Spinoza przytacza przeciwko pospolitemu pojmowaniu Boga. Komu o to koniecznie chodzi, żeby system filozoficzny podciągnąć pod jakiś izm, ten będzie miał kłopot ze Spinozą, zwłaszcza, że każdy myślący teizm musi dopuszczać się sublimacji tego rodzaju, co i Spinoza.

e) Filozofja przyrody i psychologja.

Zakładając rozciągłość jako jeden z przymiotów bytu i formułując wymaganie, zawarte już w samym określeniu pojęcia przymiotu, że przy objaśnianiu jakiegoś zjawiska trzeba pozostawać w obrębie tego samego przymiotu, ze stanowiska którego rozważa się to zjawisko, Spinoza tym samym już uznał czysto mechanistyczne pojmowanie przyrody za jedyne naukowe. Wszystkie zjawiska cielesne, jako należące do przymiotu rozciągłości, powinny być objaśniane tylko przez przyczyny cielesne, przyczyny, które działają z innych punktów przestrzeni, niż ten, gdzie zachodzą zjawiska. Dla tego też bardzo łatwo przychodzi Spinozie dowieść prawa bezwładności:

właściwie zawiera się już ono w samym założeniu, że rozciągłość jest przymiotem. Spinoza tak samo dogmatycznie, jak Descartes i Hobbes, zakłada pewniki mechanistyczne jako wieczne prawdy, chociaż musi przyznać, że nie jest w stanie wysnuć ruchu z samej rozciągłości. Przyznaje się do tego Spinoza w ostatnim liście, jaki mamy, z dnia 15 lipca 1676 r., gdzie odpowiada Tschirnhausenowi, filozofowi i matematykowi, który z wielką przenikliwością zapytał, jakim sposobem z ogólnego pojęcia rozciągłości można wysnuć kształt i ruch rzeczy cielesnych. Tschirnhausen zwrócił uwagę na to, że trudność ta nie istnieje dla Descartesa, ten bowiem utrzymuje, że Bóg stworzył materję w ruchu; tymczasem Spinoza, według którego rozciągłość jest przymiotem boskim, przeocza pojęcie siły, założone u Descartesa w postaci teologicznej. Spinoza oświadcza, że określenie materji jako rozciągłości jest niewystarczające i zapowiada dokładniejsze wyjaśnienie pytania, czemu wszakże na przeszkodzie stanęła choroba.

Pomiędzy ciałami co do ich istoty nie może być różnicy; różnią się one tylko pod względem ruchu i spoczynku, prędkości i powolności. Prawa ruchu są wiecznemi prawami przyrody i rozumu. W teorji przymiotów zawiera się już odrzucenie wszelkiej wiary w cele przyrody. Ponieważ jeden przymiot nie może warunkować drugiego, więc zjawisko materjalne w tym swoim charakterze nie może mieć racji swojej w jakiejś myśli, jak to przypuszcza objaśnienie teleologiczne. W dłuższym przypisku do pierwszej księgi „Etyki“ usiłuje Spinoza wykazać, że pojmowanie teleologiczne zawdzięczamy praktycznej potrzebie i pragnieniu człowieka, jego popędowi samozachowawczemu w związku z pierwotną nieznajomością przyczyn rzeczywistych; człowiek przypuszcza, że wszystko zostało urządzone ze względu na jego pożytek, że bogowie pracowali dla niego; gdzie niepodobna odkryć jakiegoś prawdopodobnego celu, tam człowiek poprzestaje na tym, że objaśnienia szuka w woli Boga, w tej

zawsze gotowej na usługi ucieczce nieuctwa (*asylum ignorantiae*). Gdyby matematyka nie wskazała rozumowej drogi do poznania, pogląd teleologiczny zamknąłby na zawsze drogę do poznania przyrody. Co wszakże gorsza, pogląd teleologiczny nietylko krępuje przyrodoznawstwo, lecz zakłada u podstawy pojęcia nielicujące z godnością boską: skoro Bóg w działalności swojej kieruje się celami, tedy nie jest on doskonałym, gdyż takim ma być dopiero po osiągnięciu celów. Ludzie dla tego są tak pochopni do stosowania pojęć etycznych i estetycznych do przyrody, dla tego skorzy są do odnajdywania w przyrodzie porządku lub zamętu, piękna lub brzydoty, dobra lub złego, że wierzą, iż przyroda jest do tego tylko przeznaczona, żeby schlebiać uczuciom ludzkim. Nie widzą oni, że doskonałość i potęga przyrody, to jedno i to samo, że nadto potęga jest nieskończoną, tak, iż może wytwarzać wszystkie szczeble i formy istnienia, zarówno te, które w naszej ocenie stoją najniżej, jak i te, które stoją najwyżej.

W drugiej księdze „Etyki“ w szeregu twierdzeń wyraża się mechanistyczny pogląd Spinozy na przyrodę. Na mocy prawa bezwładności ruch lub spoczynek każdego ciała bywa uwarunkowany przez jakieś inne ciało, to zkolei przez jeszcze inne i t. d. Sposób, w jaki dane ciało bywa przyczynowo warunkowane, w części zależy od własnej jego natury, w części od natury ciała wpływającego. Gdy ciała tej samej lub różnej wielkości tak bywają trzymane w skupieniu przez inne ciała, że się stykają ze sobą, lub gdy wzajemnie sobie udzielają ruchów w pewnym określonym stosunku, wtedy zwykło się mówić, że są we wzajemnym związku ze sobą i wszystkie razem stanowią jedno jedyne ciało lub jedno jedyne indywiduum, różniące się od innych indywiduów określonym związkiem ciał poszczególnych w skład jego wchodzących. Takie indywiduum pozostaje tym samym nawet wtedy, gdy pewna liczba części będzie włączonych, inne zaś będą usunięte, również, gdy ulegają zmianom wielkość

części i kierunki ruchów, byleby tylko ogólny kształt układu pozostał ten sam. Pewna liczba takich indywiduów może się połączyć w jakieś indywiduum drugiego porządku, pewna zaś liczba indywiduów drugiego porządku w indywiduum trzeciego porządku i t. d., aż wreszcie cała przyroda przedstawia się jako jedyne olbrzymie indywiduum, którego poszczególne części wchodzą w nieskończoną liczbę różnorodnych stosunków, przyczym całkowite indywiduum bynajmniej nie ulega zmianie.

Na wszystkich szczeblach i stopniach swoich przyroda jest ożywiona. I to twierdzenie również wynika z teorji przymiotów: ponieważ każdy przymiot wyraża całą substancję, więc każdej danej formie w zakresie jednego przymiotu musi odpowiadać pewna określona forma w zakresie drugiego przymiotu. A zatym różnym szczeblom indywidualizacji w przyrodzie materjalnej odpowiadają różne szczeble życia psychicznego w przyrodzie duchowej. Jak ciało ludzkie składa się z wielu złożonych indywiduów o różnych własnościach, tak również świadomość, stanowiąca naturę ducha ludzkiego, składa się z różnych świadomości. Wszak duch i ciało, to jedna i ta sama substancja, a raczej jedna i ta sama część (*modus*) substancji, tak, iż co w zakresie przedmiotu rozciągłości występuje jako mniej lub więcej złożona postać ruchu, to w zakresie przymiotu świadomości objawia się jako mniej lub więcej zawiła postać myśli. Gdy uczuwam jakiś popęd lub coś postanawiam sobie, jednocześnie w zakresie przymiotu rozciągłości, zgodnie z powszechnemi prawami ruchu i spoczynku, zachodzi pewna określona sprawa, którą należy tak rozumieć, iż właściwie dzieje się jedno i to samo. Dzięki temu poglądowi unika się, jak zaznacza Spinoza, twierdzenia, jakoby dusza działała na ciało lub odwrotnie, czego nikt nie jest w stanie pojąć jasno. Ilekroć się mówi, że dusza wprawia w ruch ciało, właściwie ma to oznaczać, że się nie wie, jakim sposobem ruch ten powstaje. Obok tego pogląd ten posiada jeszcze zaletę, że nie zakreśla dowolnych granic działalności przy-

rody materjalnej. Nikt przecież nie wskazał dotąd granicy tego, co może być zdziałane na mocy własnych praw przyrody materjalnej, tak, iż nie mamy prawa powoływania się na udział duszy dla tego tylko, iż się nam wydaje, że ciało działa w dziwny sposób. I powoływanie się na „wolność“ woli nic tu nie pomoże. Owa, tak zwana „wolność“, bo rzetelna „wolność“ polega według Spinozy na tym, że się idzie za koniecznością własnej natury, jest urojeniem, które stąd powstaje, że się nie zna przyczyn swego własnego postępowania. Gaduła utrzymuje, że jest wolny w swoim postępowaniu, gdy praktykuje gadulstwo, jak kamień, gdyby mógł myśleć, utrzymywałby, że spada na ziemię z „wolnej“ woli. Nadto, postanowienie zależy przecież od przypomnienia, którego nie zawsze bywamy panami.

Jakkolwiek Spinoza odrzuca wszelkie objaśnianie zjawisk duchowych przyczynami materjalnemi, wszakże zupełnie prawowicie ze stanowiska założeń własnych posługuje się spółrzędnością (paralelizmem) strony duchowej i materjalnej dla oświetlenia zjawisk duchowych, o ile te bezpośrednio nie dają się pojmować. Każde czucie zmysłowe odpowiada jakiemuś stanowi cielesnemu. Otóż przyczyną tego stanu naturalnie jest wpływ innych ciał, wpływ ten jednak przeobraża się odpowiednio do właściwości naszego ciała; stąd wypada, że czucie zmysłowe odpowiada nietylko naturze ciał zewnętrznych, lecz przedewszystkim naturze własnego ciała naszego. Pomimo to rozważamy mimowolnie każde czucie zmysłowe jako wyraz czegoś rzeczywistego, póki nie powstaną w nas inne czucia lub wyobrażenia, które wykluczałyby przyjętą rzeczywistość. Tak więc, według Spinozy, nasz pogląd na rzeczywistość warunkuje się i wyświetla przez wewnętrzną walkę czuć i wyobrażeń. Czucia wywołują wyobrażenia tego, co podobne do przedmiotu czucia lub co zaszło jednocześnie z czuciem (65). Prawa związków pomiędzy wyobrażeniami są dla Spinozy prawami przyrody duchowej, odpowiednikiem praw ruchu w zakresie

przymiotu materji. Spinoza ściśle rozróżnia kojarzenie wyobrażeń i właściwą myśl; zwracaliśmy już uwagę na to rozróżnienie w rozdziale o jego teorji poznania. Czucie zmysłowe i kojarzenie wyobrażeń wyrażają stan człowieka, jako ogniwo w szeregu zjawisk, w nieskończonej *natura naturata*. Wyższe szczeble poznania, poznanie rozumowe i wiedza intuicyjna osiągają się dopiero wtedy, gdy się cofamy do tego, co czynne jest jako wspólne prawo i istota we wszystkich rzeczach, a więc, gdy zwracamy się do substancji nieskończonej i oglądamy, jak ona wszystko ogarnia, albo gdy się rzeczy rozważa *sub specie aeterni*. Psychologja Hobbesa ma w danym przypadku tę przewagę nad psychologją Spinozy, że wykazuje, jak przez skupienie się na jednym celu lub jednym zadaniu może z mimowolnego kojarzenia wyobrażeń wywiązać się właściwe myślenie. Spinoza jeszcze w duchu scholastycznym podaje właściwe myślenie za czynność zupełnie odrębną, z istoty swojej różną od pospolitego wyobrażania. Tym dziwniejszą jest rzeczą, że w swojej teorji przymiotów wikła jednak stanowisko teorjopoznawcze z psychologicznym, chociaż skądinąd powikłanie takie nie mogłoby zajść, gdyby był zauważył, że właściwe myślenie faktycznie bynajmniej nie zawiesza praw kojarzenia wyobrażeń.

Psychologja uczuć Spinozy jest nietylko arcydziełem śród prac jego, lecz i wogóle arcydziełem psychologji wszystkich czasów. Przedewszystkim ma on tę zasługę, że obstaje przy prawowitości badań czysto przyrodniczo-historycznych nad uczuciami i namiętnościami ludzkiemi. Jako badacz, nie ma zamiaru ani z nich szydzić, ani ich wyśmiewać lub opłakiwać, lecz chce je zrozumieć i przeto rozważać je z takim samym spokojem, jak gdyby miał przed sobą zjawiska przyrody materjalnej lub figury gieometryczne. Nadto, wytknął on najważniejsze stanowiska stosowane przy objaśnieniu uczuć.

Co się tyczy stanowiska i znaczenia uczucia w życiu psychicznym, Spinoza na różnych szczeblach swe-

go rozwoju filozoficznego wyznawał rozmaite poglądy. W pierwszym piśmie, w „Krótkim traktacie“ (II, 16, 5) pogląd jego jest wręcz intelektualistyczny. Poznanie, idee warunkują wszystkie zjawiska życia psychicznego. Akt woli jest tylko następstwem wyobrażenia, potwierdzeniem lub odrzuceniem. Przytym same wyobrażenia rozważa tu jako uwarunkowane przyczynowo przez wpływ przedmiotów, gdyż stoi tu jeszcze na stanowisku przeświadczenia, że jeden przymiot działa na drugi. Już w swoim piśmie o filozofji kartezjańskiej zaznacza, że same idee są wyrazem naszego czynnego zachowania się, że tedy nie można rozróżniać powstawania idei od ich potwierdzania lub odrzucania. W ostatecznej zaś teorji przymiotów rozwija w dalszym ciągu ten pogląd tak, iż umysł i wola stają się zupełnie tym samym. Myślenie jest czynnością duchową i wszelka czynność duchowa jest myśleniem,— tak mniej więcej możnaby wyrazić pogląd Spinozy; formułuje ten pogląd w przypisku do 49 twierdzenia w drugiej księdze „Etyki“: *Voluntas et intellectus unum et idem sunt.* W trzeciej księdze „Etyki“, zawierającej historję naturalną uczuć, Spinoza wypowiada zupełnie nowy pogląd na wolę, uważaną tu za uświadomiony popęd samozachowawczy (*Ethica* III, 9 schol.). Już teraz wola bynajmniej nie jest tym samym, co poznanie, a tymbardziej następstwem poznania; owszem, przeciwnie, poznanie zależne jest od woli: „poszukujemy, chcemy, pragniemy, pożądamy pewnej rzeczy, nie dla tego, że utrzymujemy, iż jest dobrą, lecz przeciwnie, utrzymujemy, iż rzecz jest dobrą dla tego, że jej poszukujemy, chcemy, pragniemy, pożądamy“. Tu więc popęd i wola są tym samym, wyobrażenia zaś od nich zależą. W rozprawie Tönniesa o dziejach rozwoju Spinozy, gdzie w świetny sposób wyjaśnia się ten szczegół, domyśla się autor z wielkim prawdopodobieństwem, że to wpływ Hobbesa wywołał tę zmianę w poglądzie Spinozy. Hobbes ściśle wiąże popęd i wolę ze sobą, a także z popędem samozachowawczym i zarazem zaznacza ten wpływ,

jaki myśl o pewnym celu wywiera na kojarzenie wyobrażeń. W dziele Spinozy w jego stanie obecnym jest sprzeczność oczywista pomiędzy określeniem woli II, 49 cor., a określeniem III, 9 schol., tak, iż w najwyższym stopniu jest rzeczą prawdopodobną, że tu powiązane zostały dwa pomysły w jedno, przyczym nie usunięto wszystkich śladów odrębności w poglądach.

Tak więc popęd samozachowawczy, jako wyraz natury każdej poszczególnej istoty, jest punktem wyjścia w wykładzie Spinozy psychologji uczuć w trzeciej księdze „Etyki“. Jeżeli to spowodowało niejaką zmianę w jego psychologji, to jednak w ogólnej jego filozofji wcale nie było zmiany. W każdej poszczególnej istocie czynną jest przyroda nieskończona, samo bóstwo. Zatym dążenie każdej poszczególnej istoty do samozachowania jest tylko cząstką nieskończonej działalności boskiej w całym istnieniu. Już w „Krótkim traktacie“ (I, 5) upatrywał Spinoza, podobnie jak Bruno, w tym wszystkim istotom właściwym popędzie samozachowawczym objawienie się opatrzności boskiej. Dążność ta jest tożsama z właściwą naturą rzeczy, zmienia swój charakter stosownie do natury istot poszczególnych: istnieć, to znaczy samozachowywać się. To dążenie nazywa się popędem, o ile bywa uświadamiane; przez popęd tedy rozumie się właśnie istotę człowieka, o ile go rozważamy jako działającego tak lub inaczej, stosownie do zmiany stanu swojego. O ile popęd ten rozważa się specjalnie ze strony duchowej, o tyle nazywa się wolą. Przyjemność powstaje, gdy staje się zadość temu dążeniu, przykrość, gdy dążenie natrafia na zawód. Zważmy to dobrze: z przyjemnością łączy się właśnie przejście do stanu bardziej pomyślnego, „doskonalszego“, z przykrością, odwrotnie, przejście do stanu mniej pomyślnego, „mniej doskonałego“. Stanom spoczynku nie towarzyszą uczucia. Przytym Spinoza nie przeprowadza wyraźnego porównania stanów: uczucie odpowiada bezpośrednio zmianie stanów.

Spinoza nietylko wyraża to, co obecnie zwykliśmy nazywać bjologicznym znaczeniem uczucia, gdyż chodzi tu o związek uczucia z podniecaniem się lub tłumieniem życia, i nietylko wyraźnie zdaje sobie sprawę ze znaczenia zasady kontrastu w sprawie powstawania uczuć (prawa względności w dziedzinie uczuć); rzucił on także jaskrawe światło na trzeci punkt główny w psychologji uczuć, na znaczenie wyobrażeń i skojarzeń wyobrażeniowych w sprawie rozwoju uczuć w rodzaje szczegółowe. Z popędu, z przyjemności i przykrości wyprowadza za pomocą prawa kojarzenia wyobrażeń szczegółowe rodzaje uczuć. Kochamy to, co sprawia nam przyjemność, nienawidzimy zaś tego, co sprawia przykrość. Dalej kochamy to, co sprzyja przez nas ukochanemu, jak nienawidzimy tego, co szkodzi przedmiotowi miłości naszej. Gdy zaś wyobrażamy sobie, że jakaś podobna do nas istota doznaje pewnego uczucia, mimo woli sami zarażamy się tym samym uczuciem. Stąd może powstawać spółuczuwanie, ale również zazdrość i próżność obrażona, o ile sami pragnęlibyśmy posiadać to, czym się cieszy inny lub o ile chcielibyśmy, iżby ktoś inny był zupełnie tak samo, jak my, usposobiony.

Na takich ogólnych zasadach rozwija Spinoza swoje szczegółowe wywody. Uzasadnił on teorję rozwoju w dziedzinie uczuć, wykazując, jak uczucie nasze, pod wpływem wyobrażeń i dzięki różnego rodzaju związkom i kombinacjom asocjacyjnym, może przybierać postacie bardzo odmienne od prostych postaci pierwotnych. Sformułował on warunki wzrostu uczuć. Jak dalece można poprzestać wyłącznie na tym jednym punkcie wyjścia, który Spinoza obrał, mianowicie na osobniczym popędzie samozachowawczym, jest to pytanie, którego nie możemy tu roztrząsać.

f) Etyka i teorja państwa.

Znamienny to rys Spinozy, że spekulacja jego opiera się na motywie praktycznym, a jednak tak wysoko wznosi się ponad świat skończoności i doświadczenia, w którym

jedynie możebne są pobudki i dążenia praktyczne. Spinoza odrzuca przydatność teoretyczną wszelkiego wartościowania przyrody; podlega ona swojemu prawu wiecznemu, nasze zaś sądy etyczne, polegające na porównywaniu tego, co bardziej doskonałe, z tym, co mniej doskonałe, według ideału życia ludzkiego przez nas samych postawionego, nie mogą być stosowane do wiecznej istoty przyrody, nie mają znaczenia w zastosowaniu do czasu, miary i liczby. Spinoza tak samo energicznie zaznacza podmiotowość jakości etycznych, jak od czasów Galileusza podkreślano podmiotowość jakości zmysłowych. O ile Spinoza w swoim pojmowaniu bytu wierny jest „stanowisku wieczności“, nie może on mieć wcale etyki i zresztą jej nie potrzebuje. O etyce może być mowa tylko w świecie, gdzie zachodzą stosunki w czasie, gdzie rzeczy powstają i rozwijają się, gdzie jest zmienność i przeciwieństwa i gdzie można tworzyć wzory i zakładać sobie cele. Trafnie wyraził się Spinoza: „Sądy o dobrem i złem opierają się na porównywaniu“. Ale wobec wiecznej jedności nieskończonej boskiej przyrody znika wszelkie porównywanie jej samej ze sobą, gdyż zniknęły wszelkie różnice i przeciwieństwa. Rozbiór teorji poznania Spinozy wykazał nam, że wszelkie z a g a d k i znikają „z punktu widzenia wieczności“; teraz widzimy, że i wszelkie z a d a n i a znikają.

Podobnie, jak Spinoza ustanawia różnicę pomiędzy *natura naturans* i *natura naturata*, tak również rozróżnia on pomiędzy stanowiskiem czysto teorytycznym a praktycznym. Stanowisko praktyczne ma znaczenie tylko w odniesieniu do *natura naturata*. Spinoza takim samym prawem zakłada etykę, jakim uznaje znaczenie świata empirycznego, skończonego, świata zjawisk (*modi*). To, że ustanawia etykę, nie jest bynajmniej większym uchybieniem konsekwencji, niż to, że wogóle zakłada inne pojęcia, prócz pojęcia substancji bezwzględnej.

Możebność etyki zostaje u Spinozy w ścisłym związku z jego psychologiczną teorją uczuć. Podstawą etyki

jest popęd samozachowawczy, który znów leży u podstawy różnorodnych uczuć i namiętności. Mianowicie, z popędu samozachowawczego może się rozwinąć potrzeba nieulegania uczuciom i namiętnościom, wywoływanym w nas przez przyczyny zewnętrzne. Człowiek, jako część przyrody, jako *modus* pośród innych *modi*, jest zależny i miota się na wszystkie strony, jak fale morskie, nie znając ani celu, ani kierunku. Wobec tego w sposób naturalny dążymy do afirmacji istoty własnej, do pełnej czynności wewnętrznej. Zasadniczą cnotą etyczną jest moc ducha (*fortitudo*), siła wewnętrzna, która czyni człowieka wolnym i niezależnym. Cnotą jest: sama właśnie istota lub natura człowieka, o ile ta posiada moc wytwarzania skutków, któreby się dały pojmować za pomocą praw natury ludzkiej. Żeby osiągnąć taki charakter, człowiek powinien zdać sobie jasno sprawę z tego, że żaden popęd, żadne uczucie nie daje się w nas inaczej stłumić, jak za pomocą jakiegoś silniejszego uczucia lub popędu. Dowód tego twierdzenia opiera Spinoza na prawie bezwładności, które wobec tożsamości ducha i materji, ma swój odpowiednik w duchowej stronie istnienia. Rozwój etyczny możebny jest dzięki temu, że można wywoływać uczucia, stopniowo rugujące te uczucia, przez które same pierwotnie były wywołane. Skoro przez porównywanie różnych postaci i szczeblów ludzkiego postępowania w życiu wytworzymy sobie ideał natury ludzkiej *(idea hominis, tanquam naturae humanae exemplar* = idea człowieka, jakby wzór natury ludzkiej), natenczas wszystko, co nas zbliża do tego ideału, nazywamy dobrem, wszystko zaś, co nam zawadza w zbliżaniu się do niego — złem i powstaje popęd do możliwego przybliżenia się do tego ideału. Poznanie dobrego i złego, ponieważ dotyczy tego, co w rzeczy samej jest dla nas pożyteczne lub szkodliwe, jest tylko świadomą radością z tego, że się przybliżamy do ideału, lub świadomym smutkiem, że się od niego oddalamy, i to poznanie właśnie dla tego, że jest tożsame z uczuciem, może stać się w duszy potęgą. Człowiek

dostrzega niebawem, że sam o własnej pomocy nie może osiągnąć całkowitej siły i wolności ducha. Trzeba nasamprzód uporządkować i utrwalić całe życie zewnętrzne. Zwłaszcza dotyczy to rozwoju poznania prawdziwego; i ono osiąga się zbiorowemi siłami, jak znów skądinąd nic bardziej nie jednoczy ludzi nad dążenie do takich dóbr, które mogą być wszystkim wspólne. Te tylko namiętności budzą spory pomiędzy ludźmi, które dotyczą czegoś, co tylko jedna jednostka posiadać może. Im więcej jednostka osiąga wolności i siły duchowej, tym mniej będzie sporów pomiędzy ludźmi i tym bardziej będą czynni zbiorowo, gdyż wszyscy dążą do tego, co w rzeczy samej jest pożyteczne dla natury ludzkiej. Dla człowieka nic nie jest pożyteczniejszym od ludzi. Byłoby najlepiej, gdyby wszyscy mogli być jako jedna dusza i jedno ciało w poszukiwaniu pożytku wspólnego. Ci, co dążą do własnego rzetelnego pożytku, nie żądają przeto nic dla siebie, czegoby również nie życzyli dla innych, i dla tego są sprawiedliwi, wierni, uczciwi w swoim postępowaniu. Moc ducha (*fortitudo*), na której polega cnota, objawia się przeto nietylko jako energja życiowa (*animositas*), w której człowiek bezpośrednio aktualizuje osobowość swoją, ale także jako wspaniałomyślność (*generositas*), która skłania człowieka do niesienia pomocy innym i jednania ich sobie przez przyjaźń.

Znamienną jest także u Spinozy ocena różnych uczuć, którą przeprowadza po sformułowaniu wzoru rozwoju człowieka. Przyjemność sama przez się jest dobrą, przykrość, sama przez się — złą. Dla tego też nienawiść, strach, pogarda, litość, żal i pokora są złe, o ile nie są ogniwami pośredniemi w łańcuchu prowadzącym do przyjemności. Uzasadnia się to przez to, że przyjemność odpowiada postępowi w doskonałości, przykrość zaś uwstecznieniu. Człowiek wolny duchem, kierujący się prawdziwym poznaniem, zwrócił swój wzrok ku rozwojowi pozytywnemu życia w samym sobie i innych. O niczym nie myśli on mniej, jak o śmierci; mądrość jego polega na rozwa-

żaniu życia (*meditatio vitae*), nie zaś śmierci. Zdąża on ku pozyskaniu sił, któreby mu pozwoliły nienawiść, gniew i pogardę innych ludzi odpłacać miłością lub wspaniałomyślnością. Kto nienawiść zwalcza nienawiścią, ten nędznie żyje; kiedy zaś nienawiść pokonywa się miłością, pokonani odchodzą z radością, nie dla tego, że sił im ubywa, lecz że przybywa. Nie może człowiek żadnym innym sposobem lepiej ujawnić mocy ducha swojego, jak wpływając na rozwój innych tak, iżby ci żyli zgodnie z własnym wolnym poznaniem (66).

Kiedy etyka Spinozy prowadzi tą drogą od popędu samozachowawczego, jako podstawy, do działalności praktycznej i założenia społeczeństw, jednocześnie pracuje w nim inna jeszcze dążność, prowadząca od tego samego punktu wyjścia w kierunku mistycznym i indywidualistycznym. Z wcześniej zaznaczonego stanowiska jego psychologicznego wciąż przebija się jeszcze przypuszczalne założenie, że właściwa istota człowieka polega na czystym poznaniu: im bardziej zdoła się ono rozwinąć, tymbardziej uwydatni się właściwa natura człowieka, tymbardziej będzie on w rzeczy samej samodzielnie czynnym, a zatym prawdziwy popęd samozachowawczy prowadzi do rozwoju poznania. Przecież Spinoza utrzymywał, że poznanie związku, w jakim duch nasz zostaje z całą przyrodą, jest jedynym dobrem, którego nie mogłyby nas pozbawić przyczyny zewnętrzne. Tym to sposobem może Spinoza jednym prawie tchnieniem wygłaszać oba twierdzenia (porówn. *Ethica* IV, 22 *coroll.* z 26 *demonstr.*), że dążność do samozachowania jest pierwszą i jedyną podstawą cnoty, oraz, że dążność do poznania (*conatus intelligendi*) jest pierwszą i jedyną podstawą cnoty.

Obok psychologji realistycznej, według której Spinoza pojmował uczucia i namiętności jako pozytywne potęgi istoty naszej, snuje się inny jeszcze pogląd, według którego określa się uczucie jako niedoskonałe lub zamącone wyobrażenie (*idea inadaequata sive confusa*=idea niewyrównana czyli mętna; patrz objaśnienie w końcu trze-

ciej księgi „Etyki“). Według tego drugiego poglądu uczucie znika wobec całkowitego i jasnego rozwoju poznania. Im lepiej rozumiemy, że my sami i stany nasze uwarunkowane są przez nieskończoną przyrodę, przez Boga, który działa tak samo w nas, jak i we wszystkich rzeczach na nas wpływających, tymbardziej dostrzegamy, że jesteśmy nie jakąś poszczególną odrobiną, niedołężną istotą, lecz istotą w Bogu tkwiącą i z nim tożsamą. Myśl ta sprawia nam przyjemność, gdyż jest owocem najwyższej działalności ducha naszego, i nadto sprawia nam przyjemność myśl o istocie, będącej przyczyną odczuwanej przez nas radości poznania: stąd to rodzi się miłość duchowa Boga (*amor intellectualis Dei*), zapewniając nam najwyższy pokój. Bóg przedstawia się tu nie jako przedmiot zewnętrzny; nasza własna najbardziej wewnętrzna siła jest częścią siły nieskończonej, która tkwi we wszystkich rzeczach; nasza zaś miłość Boga jest tym samym, co nieskończona miłość, którą Bóg sam siebie kocha: miłość Boga względem ludzi i miłość ludzi ku Bogu, to jedno i to samo. Oglądamy samych siebie i wszystkie rzeczy ze stanowiska wieczności. Spinoza mistyk wszedł w zatarg ze Spinozą psychologiem: przecież miłość duchowa, zarówno ludzka i boska, powinna wznosić się ponad wszelkie powstawanie i przeciwieństwa; skądinąd wszakże sam Spinoza oświadcza, że stan uczuciowy odpowiada p r z e j ś c i u, albo postępowi, albo uwstecznianiu się. Jedynie pod warunkiem uznania uczucia za mętne wyobrażenie i zniesienia prawa względności uczuć może Spinoza mistycznie zakończyć etykę swoją.

W piątej księdze „Etyki“, gdzie mistyka jest na pierwszym planie, zawiera się także teorja nieśmiertelności Spinozy. W miłości duchowej ku Bogu, opartej na zrozumieniu jedności naszej z istotą bezwzględną, wyraża się prawdziwa nasza istota: nie zależy więc ta nasza istota od czasu, lecz jest częścią nieskończonego umysłu (*intellectus infinitus*), idei Boga (*idea dei*), częścią, która pozo-

staje, chociaż poszczególne zjawiska psychiczne powstają i przemijają, która nadto odpowiada zachowaniu ruchu materji. Jako bezpośrednia forma działalności boskiej— jesteśmy nieśmiertelni. Ta nieśmiertelność, będąca trwaniem nie przedłużającym się, lecz wiecznym, bo stosunek w czasie nie ma tu zgoła znaczenia, jest podobno udziałem tych tylko, u kogo rozwinie się najwyższe poznanie, a więc i całkowita, jasna działalność samoistna (67). Czy to trwanie, jako wieczny pierwiastek myśli (*modus cogitandi aeternus*), jest osobowe czy nie, niepodobna dociec z wykładu Spinozy; w każdym razie jego pojęcie nieśmiertelności bardzo się różni od pospolitego. Wreszcie nadmienia, że wiara w wieczność ducha naszego bynajmniej nie jest warunkiem etyki, dowodem czego jest fakt, że sam rozwinął etykę swoją, nie posługując się tym pojęciem. Szczęście nie jest nagrodą cnoty, lecz jest tym samym, co i ona, gdyż w takim tylko razie moglibyśmy panować nad własnemi namiętnościami, gdybyśmy mogli odczuwać radość z powodu najwyższej działalności ducha swego.

Głębokie i zdrowe myśli w etyce Spinozy zostałyby pełniej rozwinięte, gdyby był w szczegółach przeprowadził swoją teorję psychologiczną. Taka, jak jest, etyka jego nacechowana jest przewagą intelektualizmu, zwłaszcza, gdy chce przedstawić najwyższe formy życia duchowego. Wskutek tego zanadto jest etyką dla filozofów. Nie grają w niej należytej roli ofiarność bezpośrednia, ani kontemplacja artystyczna, jakkolwiek jego „miłość duchowa“ oparta na intuicji zawiera niejakie w tych kierunkach wskazówki. Niepodobna jednak, zagłębiwszy się bez uprzedzeń w cudowne dzieło Spinozy, nie zgodzić się ze słowami Goethego, że z każdego zdania prześwieca bezgraniczna bezinteresowność, podniosła rezygnacja, poddająca się raz na zawsze wielkim prawom istnienia, zamiast przebijania się przez życie przy pomocy małostkowych środków pocieszających, że całe dzieło przesiąknięte jest tchnieniem pokoju.

Ale pokój, według Spinozy, trzeba zdobywać przez walkę. Jednostka zdobywa go za pomocą walki z namiętnościami, która rozwija nową, wyższą namiętność; ludzie zaś w zespoleniu osiągają pokój w ten sposób, że dzikość stanu naturalnego, gdzie każdy przyswaja sobie tyle prawa, ile ma siły, znosi się pod wpływem ustanowienia powagi zdolnej uśmierzać popędy wojownicze i przywieść do zgody dążności samozachowawcze jednostek. Tak samo w swojej teorji państwa, jak i w psychologji swojej, Spinoza zostaje stanowczo pod wpływem Hobbesa. Tylko nie podziela ślepego i jednostronnego strachu Hobbesa przed tłumem. Jest on tak dalece konsekwentny, że stanowczo sądzi, iż natura ludzka jest we wszystkich ludziach ta sama, tak, iż środki bezpieczeństwa są tak samo niezbędne wobec rządzących, jak i wobec rządzonych. Tak samo trudno przypuszczać najlepsze pobudki u rządzących, jak i u tłumu. Gdyby zaś chodziło komuś o to, że tłum nie zna się na sprawach publicznych, to zależy to od tego, że pod tym względem bywa trzymany w nieświadomości. Spinoza jest jednym z pierwszych demokratycznych filozofów prawa w nowszych czasach; ponieważ jednak jego „Traktat polityczny“ nie został ukończony, więc nie znamy w szczegółach jego teorji demokratycznej.

Szczegół to znamienny, że Hobbes twierdzi, iż demokracja faktycznie zawsze bywa arystokracją—mówców, gdy tymczasem, według Spinozy, monarchja zawsze bywa arystokracją — urzędników. Rzecz to naturalna, że funkcje polityczne zawsze muszą pełnić jacyś nieliczni, ale w takim razie idzie o to, gdzie się widzi ostateczne źródło powagi. Według Spinozy chodzi o to, że państwo opiera się na zjednoczonej mocy wielu ludzi, zespalających się w jednej jedynej woli, jak również o to, że siła jednostki wzrasta, gdy się łączy z siłą innych jednostek. Ta jedność duchowa, warunkująca jedność władzy, może jednak tam tylko być obecna, gdzie celem państwa jest to, co zdrowy rozum podaje jako pożyteczne dla wszystkich ludzi. Na wiele rzeczy można się zgodzić, byleby

osiągnąć pokój; skoro wszakże niewolnictwo, barbarzyństwo i odosobnienie nazywa się pokojem, w takim razie pokój dla ludzi jest najbardziej opłakaną rzeczą. Państwo nie powinno ludzi przerabiać na zwierzęta lub maszyny, lecz owszem zapewniać swobodny rozwój czynności duchowych i cielesnych, umożebniać swobodne posługiwanie się rozumem. Władza państwowa polega tylko na swobodnym łączeniu się osobników, a jednostka, przystępując do państwa, nie zrzeka się swego prawa naturalnego, lecz właśnie osiąga jego zabezpieczenie i rozwój. Państwo działałoby wbrew własnemu celowi, gdyby uciskało wolność myśli i słowa w jednostkach, i przedewszystkim pozyskałoby tym sposobem przeciwników w osobie najszlachetniejszych i najlepszych ludzi w kraju.

Spinoza staje nietylko w obronie wolności słowa, lecz także i zupełnej wolności religijnej. Jestto główny przedmiot jego „Traktatu teologiczno-politycznego“. Usiłuje tu wykazać, że religja nie ma do czynienia ani z państwem, ani z nauką, że państwo odpowiednio do swojej natury i celu swego powinno pozwolić wewnętrztemu życiu duchowemu rozwijać się zupełnie swobodnie. Państwo może tylko trzymać w karbach postępowanie zewnętrzne, ale nie ducha. Może ono ustanowić kult zewnętrzny i pod tym względem jego zwierzchnictwo jest pożądańsze, niż hjerarchja. Ale, nawet gdyby państwo chciało w tym kierunku stosować władzę swoją, uczyniłoby najlepiej, gdyby praktyki religijne oparło wyłącznie na uczynkach miłości i sprawiedliwości. Usposobienia duchowe ludzi (*ingenium*) bywają tak różnorodne,, że jeden żywi cześć względem czegoś, co budzi śmiech w innym. Najlepiej przeto będzie zabezpieczyć każdemu jego wolne przekonanie i prawo interpretowania podań religijnych według osobistego usposobienia (*ex suo ingenio*).

Religja wyróżnia się od nauki swoim charakterem praktycznym. Dąży ona do pobożności, nie zaś do prawdy. Prorocy bynajmniej nie byli ludźmi szczególnie wysoce uzdolnionemi pod względem umysłowym. Wyobraź-

nia górowała u nich nad rozsądkiem. Zadaniem ich było wpojenie w naród za pomocą obrazów i symbolów takich idei, które byłyby zdolne skłonić ludzi do życia w posłuszeństwie względem Boga, które się okazuje w miłowaniu bliźnich. Gmin, niezdolny do śledzenia wywodów rozumu, musi się kierować wzorami historycznemi. Tym tylko sposobem staje się on posłusznym, nie przez sam strach tylko, lecz z własnej woli i własnego oddania się. Jakie teoretyczne mniemania żywią ludzie o Bogu, czy wierzą, że jest ogniem, czy tchnieniem, czy światłem lub myślą, rzecz to obojętna, byleby tylko mieli wzór zdolny do prowadzenia ich po właściwej drodze. Kiedy prorocy, według Spinozy, dostrzegają prawdę nie w czystej jej postaci, lecz tylko w obrazach, bezpośrednio objawiła się mądrość boska w Chrystusie, jedynym, który posiadał zdolność pojmowania czegoś, co się nie zawiera w pierwszych podstawach poznania naszego, ani się nie daje z nich wysnuć. W liście 73 oświadcza, że nie rozumie, co Kościół chce powiedzieć w swoim dogmacie, że Bóg przybrał naturę ludzką; wydaje się to tak samo niemożebnym, jak kwadratura koła. Sądzi wszakże, iż wieczna mądrość boska, objawiająca się we wszystkich rzeczach, a tymbardziej w duchu ludzkim, najpotężniej objawiła się w Chrystusie. Pisma biblijne radby Spinoza poddać badaniom czysto historycznym. Biblja powinna się objaśniać sama przez się, jak również przyroda objaśnia się sama przez się. Dopiero, gdy się stwierdziło, czego w rzeczy samej uczy Biblja, można zadać pytanie, czy nauka ta jest prawdziwa, czy nie. Jak Spinoza staje w obronie samoistności przyrodoznawstwa i etyki, tak tu broni samoistności metody historycznej. Historyczny zmysł jego objawia się w tym, iż wymaga, żeby przy objaśnianiu pism uwzględniano to, co się wie o osobach autorów. Obok tego trzeba badać czas powstania pism. Badania Spinozy doprowadziły go do poglądu, że pięć ksiąg Mojżesza były napisane za czasów niewoli babilońskiej. Jakkolwiek spółczesne badania nie posuwają się w wyni-

kach swoich tak daleko, jednak Spinoza torował drogę dla nich.

Nasamprzód przyniosła owoce filozofja religji Spinozy. Zanim stanęli po jego stronie Lessing i Goethe, a później filozofowie spekulacyjni końca XVIII wieku, w znacznym zakresie wywierały wpływ jego poglądy w Holandji już to w ten sposób, że poszczególne idee jego były spożytkowywane jako pokarm dla cichego życia myśli i uczuć, już znów i tak, że powstawały nawet sekty religijne o bardziej mistycznym lub bardziej racjonalistycznym charakterze, w których pojmowanie i zastosowywanie chrześcijaństwa wypływało z pism samotnego filozofa przez pośrednictwo mniejszej lub większej liczby ogniw pośrednich i modyfikacji. Aż do końca XVIII wieku prawowierność holenderska często miewała sposobność do występowania przeciwko kacerskim myślom Spinozy. W postaci swojej bardziej mistycznej spinozyzm religijny łączył się z wpływem pism Jakóba Böhmego, które od końca XVII wieku gorliwie czytywano w Holandji. Rzecz to godna uwagi, że z trzech pierwiastków, które w spekulacji Spinozy powiązały się w szczególną jedność, później każdy w swoim czasie znalazł zapalonych zwolenników: nasamprzód pierwiastek religijny w Holandji, później pierwiastek idealistyczny w Odrodzeniu niemieckim końca XVIII wieku, wreszcie pierwiastek realistyczny u spółczesnych nam filozofów i przyrodników. Nawet myśliciele, którzy nie chcieli go urzędowo uznawać, byli pod głębokim i silnym wpływem jego. Stosuje się to szczególnie do człowieka, który sam siebie uważał i przez innych często był uznawany za antypodę Spinozy, mianowicie—do Leibniza.

6. *Gotfryd Wilhelm Leibniz.*

a) Życiorys i charakterystyka.

Descartes, Hobbes i Spinoza rozwinęli trzy wielkie systemy, którym, pomimo dzielących je różnic, wspólny

jest rys, że przyjmują czysto mechanistyczny związek przyrodzony w stosunku do materjalnej strony istnienia. W systemach tych wysnuwano konsekwencje z zasad, których sformułowanie umożebniło powstanie ścisłej nauki o przyrodzie. Były to próby, mające wykazać, jak rzecz ma się z istnieniem, skoro zasady te posiadają bezwzględną wartość w zastosowaniu do wszystkich zjawisk materjalnych, niezależnie od tego, czy się przyjmuje istnienie innych jakichkolwiek zjawisk, prócz materjalnych, czy nie. Dla wielu umysłów starej szkoły te nowe zasady i systemy były streszczeniem dowolności i bezbożności. Ku końcowi XVII wieku daje się wyczuwać reakcja pod różnemi postaciami. Pod względem filozoficznym najważniejszą jest ta reakcja, która nie chciała zrzec się rzeczywiście osiągniętych zdobyczy naukowych, a jednak dążyła do przezwyciężenia mechanistycznego poglądu i szukała pojednania z poglądem starożytnym i średniowiecznym, nie powierzchownego, za pomocą kompromisu lub sklejania nie dających się pogodzić pierwiastków, lecz od strony wewnętrznej, badając te założenia, które leżały u podstawy mechanistycznego poglądu na przyrodę. W tym właśnie znaczeniu Leibniz jest uosobieniem reakcji przeciwko trzem tamtym wielkim myślicielom. Nigdy prawdopodobnie reakcja nie była przeprowadzona z takim pogłębieniem, chociaż Leibniz świadomie czy bezwiednie w sposobach wyrażania się o wiele bardziej skłaniał się do poglądów zachowawczych, niż miał do tego prawa z uwagi na swoje stanowisko. Nasamprzód w nowych poglądach, pomimo całego podziwu Leibniza dla nich i ich przedstawicieli, raziło go to, że zagrażały estetycznemu i religijnemu rozważaniu przyrody. Odrzucono w poglądzie na świat pojęcie celu jako nieprawowite i świat zda się stał się tylko maszyną. Zadaniem jego życia było pojednanie ze sobą idei z wręcz sobie przeciwnych dziedzin świata duchowego i, pracując nad osiągnięciem tego celu, Leibniz rozwinął takie bogactwo myśli i punktów widzenia, odkryć i napomknień, że bodaj dzieje myśli ludzkiej nie

znają drugiego podobnego przykładu. Na wszystkie niemal dziedziny naukowe oddziałał on w sposób twórczy lub pobudzający, a jakkolwiek opracowywał bardzo różnorodne przedmioty, jednak myśli jego nacechowane są zgodnością wewnętrzną i objawiają jakiś typ wspólny.

Gotfryd Wilhelm Leibniz urodził się w Lipsku w dn. 21 czerwca 1646 roku. Ojciec jego, uczony prawnik i profesor filozofji moralności, wcześnie go odumarł i przeważnie samemu sobie pozostawiony chłopiec najchętniej przesiadywał w bibljotece nieboszczyka ojca, gdzie się oddawał czytaniu, ile się tylko dało, nasamprzód głównie romansów i dzieł historycznych, a później pism scholastycznych. Pomimo wszelkich przeszkód nastręczanych przez obce języki i nieprzystępność treści, starał się jednak o własnych siłach zrozumieć wszystko, co mu do rąk wpadało. Z początku, jak opowiada w jednym ze szkiców autobiograficznych, otoczenie obawiało się, że zostanie poetą, później, że będzie scholastykiem: „nie wiedzieli, że duch mój nie dawał się wypełnić rzeczami jednego rodzaju“. Wcześnie rozpoczęła się w umyśle jego walka pomiędzy mechanistycznym i teleologicznym (celowym) pojmowaniem przyrody. Opowiada, że, będąc jeszcze młodzieniaszkiem, błądził w lesie pod Lipskiem i łamał sobie głowę, czy ma wytrwać na stanowisku filozofji scholastycznej, czy też przejść na stanowisko nowych doktryn. Uczuwana potrzeba zdobycia wszechstronnego wykształcenia i zapoznania się z naukami ścisłemi skłoniła go do opuszczenia Lipska. Wskutek przebytej choroby zaniechał myśli zdobycia stopnia doktora w rodzinnym mieście swoim. Doktorat praw uzyskał w Altdorfie, poczym udał się do Moguncji, gdzie, pomimo wieku młodzieńczego, przyjęty był na służbę do kurfirsta. Przez kilka lat zaprzątały go mocno plany udoskonalenia nauk prawnych i kodeksu, obok studjów filozoficznych i przyrodniczych. Pragnął usunąć z nauki o prawie barbarzyństwo scholastyczne, jak również coraz bardziej przekonywał się o rozstrzygającym zwycięstwie przyrodoznawstwa nowożytne-

go nad scholastyczną nauką o przyrodzie. Przez czas jakiś, według własnego późniejszego wyznania (*Nouveaux essais*) uczuwał silną skłonność do „sekty spinozystów". Jednak panującą była w nim myśl obrony poglądu, że cele warunkują przyrodę, co bynajmniej nie prowadzi do odrzucenia przyrodoznawstwa mechanistycznego. Gorliwie broni nowego poglądu przyrodniczego przeciwko ludziom starszej doby, przeciwko swojemu nauczycielowi Jakóbowi Thomasiusowi i Hermanowi Conringowi, słynnemu prawnikowi i lekarzowi. Dąży do wykazania, że związek mechanistyczny zjawisk w przyrodzie nietylko nie wyłącza myśli o opatrzności boskiej, lecz owszem każe ją przypuszczać. Ta dwojaka dążność wyraźnie występuje w drobnej rozprawie „*Confessio naturae contra atheistas*" (Wyznanie przyrody przeciw ateistom) i w listach do Jakóba Thomasiusa z lat 1668 do 69. Leibniz jest tu jeszcze dualistą; w jego poglądzie przepaść jeszcze dzieli obie zasady, które pragnąłby zjednoczyć. Według własnego wyznania czuje się tak, gdy studjuje Keplera, Galileusza i Descartesa, jak gdyby „przeniósł się do innego świata"; ale stary świat musi być powiązany z nowym. Podróż do Paryża przedsięwzięta z polecenia rządu jego, dostarczyła mu sposobności do nowych studjów. Obok zajęć praktycznych i godnego uwagi projektu podboju przez Francuzów Egiptu, przedstawionego Ludwikowi XIV w celu odwrócenia od Niemiec jego żądzy zaborczej, Leibniz zagłębiał się w Paryżu pod kierunkiem Huyghensa w studja matematyczne, które prowadziły do odkrycia rachunku różniczkowego, a jednocześnie gorliwie uprawiał filozofję kartezjańską.

Około roku 1670 widoczny jest na nim wpływ pism Hobbesa. W jednej z rozpraw przyrodniczo-filozoficznych *Hypothesis physica nova* (Nowa hipoteza fizykalna, 1671) przyjmuje on, jak Hobbes i Gassendi, ciągłość ruchu, posługując się pojęciem dążenia do ruchu *(conatus)* w najmniejszych chwilach i najmniejszych cząsteczkach. Pomysł ten zostaje w związku z odkryciem dokonanym

w latach następnych znaczenia wielkości nieskończenie małych w matematyce. Od tego czasu zwalcza teorję Descartesa zachowania ruchu i zaczyna uzasadniać natomiast teorję zachowania siły. Różnicę pomiędzy duchem a materją upatruje w tym, że dążność nieprzechodząca w ruch w dziedzinie materjalnej może tylko istnieć w poszczególnych chwilach, gdy tymczasem w życiu duchowym, dzięki przypominaniu i myśleniu, może sięgać poza chwilę. Wyraził to dosadnie w twierdzeniu, że ciało jest chwilowym (doraźnym) duchem lub duchem bez wspomnień. W jednym z listów z roku 1671 czytamy: „Jak działanie ciał polega na ruchu, tak działanie dusz polega na dążeniu (*conatus*) lub, innemi słowy, na ruchu minimalnym, punktualnym, gdyż i dusza właściwie zajmuje jeden tylko punkt w przestrzeni, gdy tymczasem ciało zajmuje miejsce“. W napomknieniach tych mamy to, co możnaby nazwać drugą filozofją Leibniza. Szuka wyjścia z dualizmu i zwalcza ciągłość, przypisując różniczkom materji dążenie duchowe; ale nie zdaje sobie jeszcze sprawy ze stosunku pomiędzy materją a życiem psychicznym. Niewyraźny punkt zjednoczenia tkwi w pojęciu dążenia; ale Leibniz nie sięga tu poza to napomknienie nieokreślone. To tylko jest dlań pewne, że rozwiązanie da się osiągnąć w ten tylko sposób, że się będzie cofało od danych zjawisk do ich pierwiastków i do założeń.

Leibniz nietylko pracował w różnych dziedzinach nauki, lecz usiłował także nawiązywać stosunki z wybitnemi ludźmi, przedstawicielami różnych kierunków duchowych. W Paryżu obcował z Huyghensem. Wcześniej zwracał się był piśmiennie do Hobbesa, chociaż, jak się zdaje, nie wywiązała się stąd korespondencja. Bawiąc w Paryżu zwrócił uwagę na Spinozę, którego „Traktat teologiczno - polityczny“ wyszedł przed kilku laty, gdy tymczasem „Etyka“ była jeszcze dostępna tylko dla ciasnego koła zwolenników. Tschirnhausen, matematyk i filozof, który należał do tego koła i był jednym z najbystrzejszych korespondentów Spinozy, spotkał się w Pary-

żu z Leibnizem i udzielił mu rzutu oka na poglądy Spinozy. Za pośrednictwem wspólnego przyjaciela Tschirnhausen donosi Spinozie, że w Paryżu „spotkał młodzieńca biegłego w różnych naukach i wolnego od pospolitych przesądów teologicznych, który się nazywa Leibniz, zawarł z nim przyjaźń, gdyż jestto człowiek tak samo, jak on, pracujący nad rozwijaniem ducha swojego i poczytujący to za sprawę najważniejszą“. Tschirnhausen uważa swego nowego przyjaciela za godnego poznania „Etyki“ i prosi mistrza o pozwolenie pokazania mu jej, przyczym przypomina, że wcześniej już Leibniz pisał był list do Spinozy w sprawie „Traktatu teologiczno-politycznego“. Spinoza odpowiada: „Zdaje mi się, że znam tego Leibniza z jego listów. Ale nie wiem, poco on, radca dworu we Frankfurcie nad Menem, udał się w podróż do Francji. Ile mogę wnosić z listów jego, jestto człowiek wolnomyślny i biegły we wszelkich naukach. Sądzę wszakże, że byłoby nierozsądnie powierzać mu tak wcześnie pisma moje. Radbym nasamprzód dowiedzieć się, co on porabia we Francji i co o nim myśli nasz przyjaciel Tschirnhausen, który z nim dłużej obcował i musiał lepiej poznać jego charakter“. Widocznie Spinoza nie zupełnie ufał Leibnizowi, którego wielostronność i giętkość bądźcobądź nie zawsze sprzyjały jego charakterowi umysłowemu, a w każdym razie kładły na życiu duchowym i działalności jego piętno całkiem przeciwne zamkniętemu w sobie i ześrodkowanemu życiu spekulacyjnemu Spinozy. Nieufność Spinozy, jak się okazało, była usprawiedliwiona. Jakkolwiek bowiem Leibniz w ostatecznych wynikach swoich i o ile bywa konsekwentny zbliża się do Spinozy, niemniej w późniejszych pismach swoich korzysta z każdej sposobności, żeby zaznaczyć odrębność poglądów swoich i to częstokroć w wyrażeniach, których nie oczekiwałoby się od człowieka „wolnego od pospolitych przesądów teologicznych“. Ale w owym czasie pragnął on bardzo zbliżyć się do Spinozy. Po czteroletnim pobycie w Paryżu (1672—1676), gdzie nawiązał stosunki

z Antonim Arnauldem, wielkim teologiem jansenizmu i gorliwym kartezjaninem, co dowodzi, jak potrafił cenić i wyzyskiwać dla swojej nauki najróżnorodniejsze umysły, udał się Leibniz przez Anglję do Holandji i tu zabawił dwa miesiące, podczas których kilkakrotnie odwiedzał Spinozę i roztrząsał z nim przedmioty filozoficzne. Dopiero dzięki odnalezionym w ostatnich czasach źródłom piśmiennym (68) wykryto ten osobisty stosunek dwuch wielkich myślicieli, który był tak zażyły, że Spinoza ostatecznie pozbył się wątpliwości i pokazał mu „Etykę“ swoją. Co prawda, sam Leibniz w jednym i jedynym miejscu, w „Teodycei“ swojej wspomina o swoich odwiedzinach Spinozy, ale nadaje rzeczy taki pozór, jak gdyby rozmowa obracała się około tematów powszednich. Tak bliski stosunek ze Spinozą nie był bynajmniej pożądaną rekomendacją. Nadto przekonywamy się, że różne listy w tym wydaniu dzieł Spinozy, które sporządzili przyjaciele zaraz po jego zgonie, są skrócone i podpisy korespondentów często bywają opuszczone. Leibniz zaś, który z upragnieniem oczekiwał wydania, uczuł się bardzo przygnębionym, gdy znalazł w tym wydaniu jeden z własnych listów, zresztą zupełnie niewinny, z wymienieniem swojego nazwiska. Przedtym nie podejrzywano wcale, że Leibniz napisał kilka listów do Spinozy.

Spinoza wywarł wielki wpływ na rozwój myśli Leibniza, zwłaszcza w kierunku ostatecznego przezwyciężenia doktryny dualistycznej. Odnajdujemy u niego myśli Spinozy, gdy w owym czasie robi zarzut kartezjanom, że różnica pomiędzy duchem a materją nie wyłącza tego, że mogłyby to być własności tej samej istoty. Mamy glosy i wyciągi Leibniza, pochodzące z pierwszego odczytania „Etyki“ Spinozy. W trzech zaraz punktach Leibniz robi zarzuty i wszystkie trzy są znamienne dla jego sposobu myślenia. Pierwszym punktem jest piąte twierdzenie księgi pierwszej, które głosi, iż może być tylko jedna jedyna substancja; drugi punkt wyklucza rozsądek i wolę z „przyrody twórczej“ („Etyka“ 2, 31); trzeci punkt

jestto dodatek do księgi pierwszej, zawierający słynną argumentację przeciwko przyczynom celowym. Leibniz tak samo nie był nigdy spinozystą, jak nie był kartezjaninem lub hobbistą. Ale ci poprzednicy udzielili mu potężnych bodźców. Co się zaś tyczy Spinozy, szczególnie należy zauważyć, że Leibniz przychylił się do sformułowanej przez Spinozę hipotezy tożsamości i w dalszym ją ciągu rozwijał. Trudno o większe nieporozumienie nad wniosek z tej okoliczności, że Leibniz przyjmuje wielość substancji, jakoby tym samym obalał hipotezę tożsamości. Dążył on właśnie do pogodzenia obu poglądów, a to już odrębne pytanie, o ile mu się udał ten zamiar.

W końcu r. 1676 objął Leibniz posadę radcy dworu i bibljotekarza ks. hanowerskiego (brunświcko-luneburskiego). Pochłonął go ogrom prac administracyjnych, historycznych i politycznych, niezmordowana zaś gorliwość jego w kroczeniu naprzód we wszystkich dziedzinach wywołała niesłychanie rozległą korespondencję. W bibljotece hanowerskiej przechowuje się jego korespondencja z przeszło tysiącem różnych osób. Ale, jak główna myśl jego filozofji polegała na tym, że istnienie składa się z mnóstwa istot poszczególnych, obdarzonych swojemi odrębnemi właściwościami i będących we wzajemnej harmonji i ciągłości, tak również istnieje związek wewnętrzny pomiędzy jego dążeniami w różnych dziedzinach. Miał on zmysł do drobnych stosunków, do znikomych różnic, które wszakże mogą się okazać rzeczywistością, o ile się zwierają i sumują. Rys ten widoczny jest w jego matematyce, w jego fizyce, w jego filozofji. Ale nie mniejszą wagę przywiązywał do ciągłości, do wewnętrznego związku wszystkich rzeczy. W badaniach historycznych głównie zajmował go związek przeszłości z teraźniejszością i takaż pobudka skłoniła go do zdobywania wiadomości o Chinach za pomocą misjonarzy jezuickich. Nie zbywało mu na zmyśle do spraw pożytku praktycznego, jak również do nauki i spraw Kościoła. Troszczył się o rozwój górnictwa w księstwie Hanowerskim, pracował nad zakładaniem Akademji,

podał projekt przekształcenia klasztorów na zakłady naukowe, porozumiewał się z Bossuetem w sprawie zjednoczenia Kościołów katolickiego i protestanckiego z reformowanym. Piotrowi Wielkiemu, którego bardzo podziwiał i z którym nieraz rozmawiał, podawał projekty dotyczące reform i środków popierania lingwistyki i przyrodoznawstwa. Jako lingwista-myśliciel miał tak zdrowy pogląd i z taką energją dowodził doniosłości doświadczenia dla badań mowy, że Maksymiljan Müller mógł o nim powiedzieć, iż, gdyby ówcześni uczeni go zrozumieli i poparli usiłowania jego, nauka o języku powstałaby o sto lat wcześniej jako nauka indukcyjna. Również w dziedzinie medycyny wypowiedział znaczące pomysły.

Wobec tego, niema się czemu dziwić, że w jednym liście mógł napisać: „Niepodobna wypowiedzieć, jak nadzwyczajnie jestem roztargniony. Prowadzę badania w archiwach, wydobywam stare dokumenty i gromadzę niedrukowane podania. Otrzymuję w wielkiej liczbie listy i odpowiadam na nie. A obok tego mam tyle nowych pomysłów w matematyce, tak wiele myśli filozoficznych, tyle innych spostrzeżeń literackich, których radbym nie zmarnować, że często nie wiem, od czego mam zaczynać“. Nie udało się też Leibnizowi skupić się w jednym jakimś dziele, któreby było typowym dla jego indywidualności i trybu myślenia. Nie był, jak Spinoza, „człowiekiem jedynej książki“. Pomysły swoje wypowiedział w niezliczonym mnóstwie listów i artykułów, które dotąd jeszcze nie pojawiły się w druku. Najważniejsze z dotąd wydobytych rozpraw weszły w skład wydania Gerhardta (siedm tomów); ale dużo jeszcze spoczywa w bibljotece hanowerskiej. Człowiekowi temu właściwie były nieprawdopodobna sprawność w pracy i rzutność myśli. A jak istnienie w systemie jego niezliczonemi sposobami odźwierciadla się w poszczególnych duszach, tak również odczuwa on potrzebę upoglądowiania systemu swojego z bardzo różnych stanowisk, z któremi się stykał. W korespondencji z jansenistą Arnauldem

rozwinął system swój aż do zupełnie jasnego uświadomienia. Nic wszakże nie miał przeciwko nadania mu postaci scholastycznej, w celu zapewnienia mu przychylnego przyjęcia u przyjaciół swoich z pośród jezuitów. Postać bardziej popularną nadał mu, gdy filozofował z kurfirściną hanowerską lub królową pruską, albo kiedy miał sporządzić wykład swojej doktryny, później nazwany „Monadologją“, dla księcia Eugienjusza austryjackiego.

Dotąd jednak nie prześledziliśmy rozwoju poglądów filozoficznych Leibniza do końca, aż do punktu, gdzie mógł był powiedzieć, że, jak mniema, znalazł nowy wyraz dla wnętrza rzeczy (*une nouvelle face de l'intérieur des choses*). Widzieliśmy, jak stawał w obronie prawowitości przyrodoznawstwa mechanistycznego, ale pragnął pojednać z nim celowy (teleologiczny) sposób rozważania rzeczy, zrazu bardziej dualistycznie, później, pod wpływem Hobbesa i Spinozy, bardziej mistycznie. W jego przekonaniu „nowożytni za daleko posunęli reformę“, upatrując we wszystkim maszyny; ale niemniej było jego przekonaniem, że się dotąd „kompromitowano“ tylko, o ile usiłowano obalić nawet surowy związek mechanistyczny spraw materjalnych, które, jak się okazało, są najściślej związane ze zjawiskami psychicznemi.

W jednym z listów w r. 1697 Leibniz pisze: „Większość poglądów moich ostatecznie dojrzewały po dwudziestoletnim dopiero rozważaniu rzeczy; bo zacząłem myśleć w bardzo młodym wieku... Poglądy swoje, odpowiednio do nowych wiadomości, które zdobywałem, wciąż przerabiałem i przerabiałem i dopiero przed dwunastu jakiemi laty uczułem się zadowolonym“. Wyznanie to wskazuje na rok 1685. W tym właśnie roku opracował Leibniz rozprawkę, p. n. *Petit discours de méthaphysique*, którą w początku roku następnego przesłał Arnauldowi. Twierdzi się w niej, że byt stanowią substancje indywidualne; w każdej z nich świat jest wyrażony z jednej z nieskończenie licznych stron możliwych, z których daje się oglądać w myśli boskiej; każda poszczególna sub-

stancja indywidualna jest ideą Boga urzeczywistnioną wskutek ustawicznej „emanacji“. Rozciągłość i ruch są tylko zjawiskami, tak samo, jak jakości zmysłowe. Zachowuje się tylko siła, ale nie ruch; siła zaś jest tym samym, co i substancja. Rozprawę tę poprzedziła inna z r. 1680, w której dopiero rozwija się myśl, ze wewnętrzna istota ruchu, tego ruchu, do którego systemy nowożytne sprowadzają wszystko w przyrodzie materjalnej, nie jest jeszcze dostatecznie wyjaśniona (*intima motus nondum patent*), poza tym zaś wypowiedziane jest twierdzenie, że byt (istnienie, substancja) i działanie są jednym i tym samym, jak również wszelka siła i wszelkie dążenie jest działaniem (69). Twierdzenie, że każda substancja działa i że wszystko, co działa, jest substancją (*omnem substantiam agere, et omne agens substantia appellari*), jest bodaj najważniejsze z całej filozofji Leibniza. Twierdzenie to zadało cios śmiertelny mistyce i mitologji, które wyobrażają sobie istotę rzeczy, jako będącą w spoczynku, jako niezmienne bytowanie w sobie. Sam Leibniz tu znalazł możność zjednoczenia teologji i mechanizmu, przyjmuje bowiem, że siły stanowiące najgłębszą naturę poszczególnych jestestw i zjawisk, to, co się ostaje podczas zmian wszelkich, wypływają z istoty boskiej i działają w kierunku celów wartościowych. Wobec tego celom boskim w przyrodzie staje się zadość bez zakłócania związku zgodnego z prawami mechanistycznemi i właśnie za pomocą tego związku. Postęp od rozprawy z roku 1680 do *Discours* z r. 1685 polega mianowicie na tym, że substancjom przypisuje się charakter indywidualny i że te pojęte są analogicznie do dusz ludzkich i zwierzęcych.

Każda odrębna istota jest małym światem, rozwija się według własnych praw wewnętrznych, kosztem własnej siły, jest specjalnym wypromienieniem siły boskiej, a wobec wspólnego pochodzenia rozwój ten odbywa się zgodnie z rozwojem wszystkich innych istot. I oto system Leibniza gotów. Ogłosił go Leibniz publicznie dopiero w rozprawie: *Système nouveau de la nature et de la*

communication des substances, drukowanej w r. 1695 w „*Journal des Savants*“. Nazwą zaś „monada“ dopiero później (1696) zaczął się posługiwać. Należy wątpić, czy zapożyczył tej nazwy od Bruna; historycznie nie daje się wykazać jakikolwiek bezpośredni wpływ Bruna na Leibniza, jakkolwiek znaczne jest pokrewieństwo niektórych ich pomysłów. Prawdopodobniejszym jest domysł świeżej daty, że nazwę tę przejął u mistycznego chemika van Helmonta Młodszego, z którym właśnie wszedł był w stosunek osobisty na krótko przed użyciem po raz pierwszy tej nazwy.

Leibniza zadowalała własna jego definicja substancji, jako istoty nieustannie czynnej. Po wytworzeniu swojego systemu, w dalszym ciągu nie przestawał pracować nad nadaniem podstawowym myślom swoim możliwie największej wyrazistości. Dostarczyły mu sporo po temu sposobności rozległa korespondencja i liczne znajomości osobiste. Tak opracował, podczas pobytu swego w Wiedniu w r. 1714, dla księcia Eugienjusza wykład swojej teorji monad, która po śmierci jego została wydrukowana pod nazwą „*Monadologie*“. Jednocześnie uważnie śledził prądy swojego czasu. Z dwoma wybitnemi myślicielami nawiązał spór naukowy, który potrafił przeprowadzić z wielką rycerskością. Próbę Jana Locke'a wyprowadzenia całkowitego poznania z doświadczenia krytykował w swoich *Nouveaux essais sur l'entendement humain* („Nowe szkice o umyśle ludzkim“) w sposób gienjalny i dziś jeszcze pouczający, broniąc mianowicie znaczenia uzdolnień wewnętrznych, warunków tkwiących we własnej naturze istot poznających. Kiedy Locke umarł (1704), zanim Leibniz ukończył dzieło swoje, zaniechał jego wydania i dla tego też nie wywarło ono tak wielkiego wpływu na przebieg sporu filozoficznego, jaki niewątpliwie w przeciwnym razie musiałoby wywrzeć. Pojawiło się ono aż w roku 1765. Drugim spółczesnym, którego poglądy skłoniły Leibniza do chwycenia się pióra polemicznego, był Piotr Bayle. Ten poddał krytyce próbę niektórych teolo-

gów i filozofów wykazania harmonji pomiędzy wiarą we wszechmocne rządy boże, a faktem moralnego i fizycznego zła we wszechświecie, przyczym twierdził, że filozoficznie dałoby się daleko łatwiej bronić stanowisko, przyjmujące, wobec faktycznych własności świata, istnienie dwuch faktycznych zasad, dobrej i złej. Wbrew temu, Leibniz w swojej *Théodicée. Sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła), wydanej w roku 1710, starał się wykazać zgodność teologji z filozofją oraz uzasadnić twierdzenie, że świat rzeczywisty jest możebnie najlepszym. Jestto najsłabsze dzieło Leibniza, rozwlekłe i luźne pod względem formy, nieścisłe i w ujemnym tego słowa znaczeniu popularne pod względem wątku myślowego. W żadnym innym dziele swoim nie nagina się w takim stopniu do pojęć, którym, o ile byłby konsekwentny, nie mógłby zgoła przyznać miejsca w swoim systemie. Było to smutne nieporozumienie, że w XVIII wieku zapoznawano się z Leibnizem mianowicie na podstawie tego dzieła. *Nouveaux essais* leżały zapomniane w bibljotece hanowerskiej, wspaniałe zaś i gienjalne rozprawki w czasopismach, wyrażające właściwe jego myśli podstawowe, dla niewielu tylko były dostępne.

Nie ulega wątpliwości, że próba Leibniza zjednoczenia religji z filozofją była poczęta w uczciwej intencji. Była to myśl, która od młodości zaprzątała go w ciągu całego życia. Ale nie była to natura właściwie religijna. Dowodem tego łatwość, z jaką potrafił wznosić się ponad przeciwieństwa wyznaniowe. Leżała mu na sercu raczej religja naturalna, niż pozytywna. Jego zaś zmysł do wszystkiego, co indywidualne i charakterystyczne, sprawiał, iż łatwo i z zajęciem zagłębiał się w rozmaite systemy kościelne, jak znów wiara jego w harmonję wszystkich właściwości i dążeń indywidualnych budziła w nim żądzę pojednania wrogich Kościołów, żądzę, której wszakże nie podzielali taki Bossuet i Spener, niezdolni dostrzec jakiejś uprawnionej właściwości w innych wyzna-

niach, prócz własnego. Arnauld zachęcał go, żeby się lepiej nawrócił na prawą wiarę, niż spekulował nad związkiem rzeczy. Znamienną jest dla Leibniza historja dwuch braci, którą lubiał opowiadać: jeden z braci przeszedł na katolicyzm i starał się przekonać drugiego, gdy tymczasem ten również gorliwie starał się tamtego pozyskać dla protestantyzmu; skutek był ten, że obaj wzajemnie się przekonali, a koniec piosenki głosił, że Bóg zmiłował się nad obu braćmi za ich wielką gorliwość.

Leibniza szczególnie zajmowała wewnętrzna siła i wewnętrzne dążenie monad, nie zaś tylko ten sposób szczególny, w jaki się objawia siła w poszczególnej monadzie, która często uważa ten sposób za jedyny słuszny. Wierzył on w harmonję powszechną, która, według niego, była nie jakimś wynikiem oczekiwanym w przyszłości, lecz czymś już w umysłach obecnym, o ileby te były tylko zdolne zdać sobie z niej sprawę. W każdej czytanej książce, a Leibniz czytał dużo książek, znajdywał coś zajmującego i nauczającego, a że wiedział, jak rozmaicie rzeczy mogą się przedstawiać z różnych stanowisk, więc skłonny był do stawania w obronie i przebaczania tam nawet, gdzie nie mógł się godzić. Potrafił z ludźmi wszelkich sytuacji rozprawiać o ich interesach. Pogląd swój na monady rozciągał nawet na formy niższe. Unikał zabijania zwierząt, a gdy używał jakiego owadu do spostrzeżeń mikroskopowych, sadzał go później napowrót na liściu, z którego go był zabrał. Kroczył przez świat łagodny i pogodny, wolny od wzruszeń gwałtownych, wciąż oddany rozmyślaniom i studjom. Ostatnie lata przeżył w samotności. Wobec licznych zajęć nie miał, jak sam powiadał, czasu na ożenek, aż było już zapóźno. Kiedy dawniej dobrze był widziany na dworze hanowerskim i wzniósł się aż do godności „tajnego radcy sprawiedliwości“, w ostatnich latach, jak się zdaje po śmierci łaskawych na siebie książąt, popadł do pewnego stopnia w niełaskę. Duchowieństwo i pospólstwo z nieufnością spoglądali na jego prawowierność, gdyż nie uczęszczał do

kościoła. Nazwisko jego w dolno-niemieckiej gwarze wykoszlawiono na Lövenix, co znaczy: w nic nie wierzący. Kiedy umarł w roku 1716, niewiele osób poszło za jego trumną. Hasło jego brzmiało: „Ilekroć się marnuje godzinę, przepada część życia“. Położono to jako napis na jego grobie, a także wyryto ulubiony symbol jego — spiralę z napisem: *inclinata resurget* (pochyliwszy się, wzniesie się znów wyżej).

b) Teorja monad.

Po skreśleniu rzutu oka na rozwój historyczny filozofji Leibniza, zajmijmy się teraz jej wykładem systematycznym. Pisma, na których przedewszystkim mamy się oprzeć, są następujące: *Discours de métaphysique* (1685), *Système nouveau* (1695), *Lettre à Basnage* (1698) i *Monadologie* (1714). Ale obok tego musimy uwzględnić mnóstwo listów i drobnych rozpraw.

Leibniz uzasadnia filozofję swoją za pomocą analizy podstawowych założeń przyrodoznawstwa. Uznaje on tak samo bezwarunkowo te założenia, jak Hobbes i Spinoza, ale utrzymuje, że wypływają one z jeszcze głębiej tkwiących założeń. Fizyka, według niego, opiera się na metafizyce. Nasamprzód tedy musimy się przyjrzeć, jak Leibniz przechodzi od fizyki do metafizyki.

Leibniz całkowicie godzi się z nauką nowożytną, która za punkt wyjścia obrała założenie, że wszystko w przyrodzie ma być sprowadzone do ruchu. Ale, jako filozof, stawia pytanie. jak dalece sam ruch jest rzeczywistością i co jest przyczyną jego? Wszelki ruch jest względny. Skoro się utrzymuje, że określony przedmiot porusza się, zależy to od stanowiska, z którego oglądamy ten przedmiot. Właściwą rzeczywistością jest nie sam ruch, lecz siła, która jest jego przyczyną i która trwa w dalszym ciągu, chociażby ruch ustał. Kartezjanie, którzy twierdzili, że suma ruchu wciąż pozostaje wielkością niezmienną w świecie, a jednocześnie dodawali, że ruch przechodzi w spoczynek i odwrotnie, zmuszeni byli go-

dzić się na ustawiczne przerwy ciągłości, gdyż zarówno przejście od ruchu do spoczynku, jak i przejście od spoczynku do ruchu nie dawało się objaśnić. Wolny od przerw związek da się utrzymać jedynie za pomocą pojęcia siły lub dążności, *conatus*. W takim razie zachodzi względna tylko różnica pomiędzy ruchem a spoczynkiem: są to różne postacie zjawiskowe siły. Zachowuje się tylko siła. Niema spoczynku bezwzględnego. Ciało poruszające się nawet w przeciągu najkrótszej, jaka da się pomyśleć, chwili nie pozostaje na tym samym miejscu przestrzeni. Na pytanie, czymże jest siła, Leibniz odpowiada (Lettre à Basnage): to w stanie obecnym, co w przyszłości sprowadza zmianę (*ce qu'il y a dans l'état présent, qui porte avec soi un changement pour l'avenir*). Oto rzeczywistość istnienia. Do tegoż pojęcia dochodzi również Leibniz przez krytykę pojęcia atomu, jak go pojmowała atomistyka ówczesna. O ileby się przyjęło atomy bezwzględnie sztywne, o tyle byłoby to sprzeczne z zasadą zachowania siły i ciągłości, gdyż przy każdym zderzeniu się atomów ginęłaby siła. Wobec tego atomy, jak to już twierdził Huyghens, muszą być sprężyste, a więc składać się z części; zatym pojęcie atomu bezwzględnego zawiera w sobie sprzeczność. Zbadawszy rzecz gruntownie, znajdujemy wszędzie działanie. „Atomy—powiada Leibniz w jednym liście—są tylko wynikiem niedołęstwa wyobraźni naszej, ta bowiem rada podąża do spoczynku, a przeto kwapi się z zakończeniem podziałów i rozkładów“ (List do Hartsoekera, 1710). Różnica pomiędzy tym, co stałe, a ciekłe, jest względna, tak samo, jak ruch jest względny. To też z tego stanowiska właściwie rzeczywistą jest tylko siła.

Twierdzenie, że siła jest właściwą rzeczywistością, Leibniz wyraża w języku swojej epoki w ten sposób, że siła jest substancją, wszelka zaś substancja jest siłą. Pojęcie znów siły wiąże się ściśle z pojęciem prawa: wszak siłą jest to tylko w stanie obecnym, co sprawia, że w przyszłości występuje jakaś zmiana. Wszelkie tedy

zastosowanie pojęcia siły każe przypuszczać związek pomiędzy zmiennemi stanami według określonego prawa. To też zasada racji dostatecznej, orzekająca, że wszystko ma swoją rację, jest właściwą podstawą filozofji Leibniza, jakkolwiek dopiero w późniejszych pismach swoich, w „Teodycei“ i „Monadologji“, podaje ją wyraźnie jako twierdzenie podstawowe. Z pojęciem zaś prawa wiąże się u Leibniza inne jeszcze pojęcie naczelne: p o j ę c i e i n d y w i d u a l n o ś c i. Gdyż indywidualność oznacza według niego prawo, na mocy którego luzują się zmiany stanów pewnej istoty. Rzecby można — każdy osobnik (*individuum*) ma swoją formułkę. A jak w szeregu matematycznym można znaleść następne wyrazy, skoro się tylko odkryło prawo, według którego następują po sobie pierwsze wyrazy szeregu, tak samo rzecz ma się z wewnętrznemi zmianami każdej istoty indywidualnej. Indywidualność właśnie polega na prawie, według którego zmiany się szeregują: *la loi du changement fait l'individualité de chaque substance patriculière* (*Lettre à Basnage*). W *Discours de métaphysique*, gdzie poraz pierwszy występuje pojęcie substancji indywidualnej, Leibniz porównywa stosunek pomiędzy substancją a jej zmiennemi stanami ze stosunkami pomiędzy podmiotem a orzeczeniem w sądzie logicznym: jak w sądzie logicznym musi być myżliwym, że orzeczenie okaże się zawartym w podmiocie, skoro ten poznamy w zupełności, tak również ten, kto zna naturę danego osobnika, będzie mógł wysnuć z niej wszystkie jego zmienne stany. Szereg tych stanów jest ciągły, gdyż następujący zawsze ma rację swoją w poprzedzającym. Jakoż każda z tych substancji zosobna jest w sobie małym światem, rozwija się z własnego popędu wewnętrznego i ma własne swoje życie wewnętrzne. Tylko cudownym sposobem może tego rodzaju substancja indywidualna powstawać lub znikać. I każda substancja ma swoje własne prawo wewnętrzne, odmienne od praw innych substancji.

Na pytanie, dla czegoż rzeczywistość, byt, substancja ma koniecznie być indywidualną, Leibniz odpowiada:

bo tylko osobniki, poszczególne istoty mogą istnieć. Gani w kartezjanach, że nietylko ruchowi przypisują rzeczywistość bezwzględną, lecz przypisują ją także rozciągłości i robią z niej substancję. Już w uwagach skreślonych przy czytaniu „Etyki“ Spinozy zaznaczył, że bynajmniej nie jest pewnym, żeby ciała były substancjami; inaczej rzecz ma się z duszami. Oświadczenie to wskazuje kierunek, w jakim podążała myśl jego. W późniejszych dziełach wciąż wraca w najrozmaitszych sformułowaniach następujące rozumowanie: rozciągłość przypuszcza coś, co jest rozciągłym, t. j. powtarza się wielokrotnie. Rozciągłość oznacza różnorodność, złożoność, skupienie. Ale natura tego, co złożone, zależy od składników. Nie skupienie jest rzeczywistością, lecz jednostki, z których się ono składa. Gdyby zatym nie było bezwzględnie prostych substancji, nie istniałaby wcale rzeczywistość. Nadto, przyjęcie materji rozciągłej za rzeczywistość ma jeszcze tę ujemną stronę, że podzielność jej na mocy prawa ciągłości jest nieskończona. Prawdziwe tedy jednostki nie mogą być materjalnemi, ani rozciągłemi; gdyby skądinąd nie istniały takie bezwzględne jednostki, materja byłaby tylko pozorem, bez realnego znaczenia. Tylko to, co jest bezwzględnie proste i niepodzielne, może być substancją, ale nie może nią być materja.

Zanim przystąpimy do pytania, cóż to jest takiego, musimy jeszcze poruszyć pewną ważną okoliczność warunkującą. Punktem wyjścia Leibniza były pewniki przyrodoznawcze. Najważniejszą z nich była w jego oczach zasada zachowania siły. Była ona, według niego, p o d s t a w ą p r a w p r z y r o d y (*fundamentum naturae legum*). Otóż Leibniz utrzymuje, że ta podstawa praw przyrody daje się tylko zrozumieć za pomocą rozumowania teleologicznego (patrz szczególnie *De ipsa natura*, wydanie Erdmanna, str. 155): Jest rzeczą konieczną, iżby się w świecie zachowywała ta sama wielkość siły; konieczność ta polega na tym, że w świecie rządzi mądrość boska i porządek; pierwszą zasadą albo pierwszą „racją dostateczną“

mechanizmu jest przyczyna celowa, zasada teleologiczna. W drobnej rozprawce skierowanej przeciwko fizykowi Papinowi (*De legibus naturae*, wyd. Dutensa, III, str. 255) Leibniz tak to wywodzi: przyczyna i skutek muszą zawsze sobie odpowiadać, muszą być równoważne. Gdyby w skutku tkwiło więcej, niż w przyczynie, otrzymalibyśmy *perpetuum mobile*; gdyby w skutku tkwiło mniej, niż w przyczynie, nigdy ta sama przyczyna nie dałaby się znów otrzymać, przyroda wciążby się cofała, obniżałaby się stopa jej doskonałości. Jedno i drugie byłoby w sprzeczności z mądrością i statecznością boską. Skoro zaś, po wyłączeniu obu innych możliwości, w przyrodzie zachodzi równoważność pomiędzy przyczyną i skutkiem, równoważność ta, zdaniem Leibniza, nie da się uzasadnić wyłącznie matematycznie lub mechanistycznie, lecz musi się objaśniać teleologicznie.

Prawo, według którego poszczególne istoty indywidualne, będące prawdziwemi rzeczywistościami, rozwijają swoje zmienne stany, Leibniz uważa za prawo, na mocy którego postępują one nietylko ku nowym, lecz ku coraz doskonalszym stanom. A więc stosunek przyczyny do skutku utożsamia się tu ze stosunkiem środka do celu. W najgłębszej istocie natura świata jest taka, że prawa czysto mechaniczne działają w kierunku wymaganym przez prawa sprawiedliwości i miłości. W prawie, tkwiącym we własnej istocie każdego osobnika (*lex insita*), łączą się oba rodzaje praw jego dotyczących. Jak widzimy, Leibniz jest tak dalece przejęty prawem zachowania siły, że nie dostrzega, iż ze stanowiska teleologicznego bynajmniej nie o to idzie, żeby się zachowywała ta sama ilość siły, lecz o to, żeby się ta siła zachowywała w postaci pomyślnej i pożytecznej dla trwania i ciągłego rozwoju życia. Jestto, co prawda, kwestja, której doniosłość wyjaśniła się dopiero dzięki najnowszym badaniom. Jakkolwiek Leibniz w ten sposób uzasadnia mechanistyczny związek przyrody teleologicznie, wszakże nie zamierza on napowrót wprowadzać przyczyn celowych, ani się go-

dzi na objaśnianie zjawisk przyrody przez powoływanie się na siły wewnętrzne lub na celowość. W szczegółach trzeba postępować surowo mechanistycznie; tylko co się tyczy mechanizmu rozważanego w całości, albo raczej co się tyczy pierwszych zasad mechanizmu, okazuje się, że dałyby się zrozumieć tylko w świetle poglądu teleologicznego. Mechanistyczny związek w przyrodzie jest faktem, który jest zarówno punktem wyjścia filozofji Leibniza, jak Hobbesa i Spinozy.

Techniczna nazwa bezwzględnej istoty osobniczej, będącej, według Leibniza, prawdziwą rzeczywistością, brzmi: monada. Wyraz ten grecki (*monas*) znaczy jednostka i oznacza istoty, a więc tylko ze strony formalnej. Na pytanie zaś, czymże jest właściwie ta istota indywidualna z jej wewnętrznemi stanami, rozwijającemi się według określonego prawa, Leibniz odpowiada, że musimy ją pojmować analogicznie do własnych dusz. W *Discours* nie wypowiada jeszcze tego stanowczo. Ale w późniejszej korespondencji z Arnauldem czytamy: „Jednostka substancjalna każe przypuszczać istotę skończoną (*accompli*), niepodzielną i niezniszczalną w sposób naturalny, gdyż pojęcie jej zawiera w sobie wszystko, co ma ją spotkać. Czegoś podobnego nie znajdujemy ani w kształcie, ani w ruchu,... lecz jedynie w duszy lub w formie substancjalnej, na podobieństwo tego (*à l'exemple de*), co się nazywa jaźnią“. (List do Arnaulda, listopad 1686). Tak więc analizę przedmiotową uzupełnia tu analiza podmiotowa. W sobie samych znajdujemy przez samoobserwację stany wewnętrzne, jak czucia, afekty, myśli, które się zmieniają, i dążenia lub popęd, który nas pcha do przechodzenia z jednego stanu w inny. Za pomocą tego spostrzeżenia musimy sobie objaśniać w drodze analogji naturę monad. Dusza nasza jest tylko poszczególną monadą, ale nie mamy racji do utrzymywania, że jesteśmy w przyrodzie samotni. Przeciwnie. Na mocy prawa ciągłości, które wyłącza przeskoki w przyrodzie, musimy się zgodzić, że istnieje nieskończenie wiele stopni

tego rodzaju istnienia, które poznajemy w sobie samych: *c'est partout et toujours la même chose, aux degrès de perfection près* (jestto wszędzie i zawsze to samo, o różnych stopniach doskonałości). Prawo analogji nakazuje nam hołdowanie wszędzie zasadzie: *tout comme ici* (zupełnie jak tu u nas. 70). Prawo analogji, na mocy którego pojmujemy wszelkie inne istoty jako różne od naszej własnej tylko pod względem stopnia, Leibniz uważa za szczególną jedynie postać prawa ciągłości i podobnie, jak to, wywodzi z zasady racji dostatecznej. O ile nie przyznajemy takiego powszechnego uduchowienia w niższych i wyższych stopniach, o tyle zdaje się zgoła rzeczą niezrozumiałą, jak mogą powstawać czucie i świadomość. Jak powstania ruchu kartezjanie nie mogli objaśnić, gdyż nie cofali się aż do siły, tak i powstanie świadomości było dla nich zagadką, gdyż nie uwzględniali tych bardziej ciemnych stopni i postaci życia psychicznego, tego dążenia i parcia, które dopiero na wyższych szczeblach życia budzi się już do jaśni świadomości. Toż w sobie samych wciąż doznajemy zmian stanów jasno uświadomionych, ciemnych i bezwiednych. Przez analogję do siebie musimy także monady wyobrażać sobie ze wszystkiemi stopniami jasności i ciemności. Istnieją monady drzemiące, marzące jakby w śnie i w mniejszym lub większym stopniu czuwające. Jednostajność natury prowadzi do tego wniosku. Wszak nie może ta część materji, która stanowi ciało nasze, być jedyną obdarzoną władzą czucia i chcenia. Musi na niższych szczeblach istnieć coś podobnego, mniejsza z tym, czy będziemy to nazywali duszą, czy nie. W jednym liście (maj 1704) nazywa Leibniz takie zastosowanie anologji: *mon grand principe des choses naturelles* (moja wielka zasada rzeczy przyrodzonych).

Z zupełną świadomością Leibniz podąża drogą, którą wszystkie mitologje i dawniejsze systemy spekulacyjne, nie zdając sobie sprawy z tego, dochodziły do poglądu, że pierwiastek duchowy panuje w świecie. Jasno wskazuje ten punkt, gdzie powstaje wszelki idealizm metafi-

zyczny. I tu także kieruje się przypuszczeniem, że to, co istnieje, da się zupełnie zrozumieć. Z tego przypuszczenia wynika ciągłość wszelkiego istnienia i analogja wszystkich istot z naszą własną.

Odkąd wszakże Leibniz w rozwoju myśli swojej osiągnął to stanowisko, stanął na punkcie zwrotnym. Budując filozofję swoją, powoduje się dążnością odkrycia tego, co jest rzeczywistością i bytem zjawisk materjalnych, których rozbiór jest punktem wyjścia jego. Kiedy zaś teraz przyszedł do poglądu, że właściwie istnieją tylko istoty wyobrażające o różnych stopniach ciemności i jasności wyobrażeń, materja staje się dlań czystym zjawiskiem. Gdy się nam wydaje, że ciała istnieją, jestto zjawisko zmysłowe. Ale tu zmysły nas nie oszukują, jak nie oszukują wtedy, gdy się nam wydaje, że słońce krąży dokoła ziemi. Zjawiska są rzeczywistemi (realnemi), o ile je wiąże określony związek prawidłowy, o ile pewne prawo wyznacza porządek ich następstwa. Prawo to jest cechą tego, co dla nas jest rzeczywistością. Nie zmusza ono wszakże nas do przeświadczenia, że coś istnieje prócz monad i ich wyobrażeń. Tu otwierała się zupełnie nowa droga dla myśli: należało dowieść, że ze stanowiska wyłącznie podmiotowego, ze stanowiska poglądu, iż świat istnieje tylko pod postacią wyobrażenia, przyszłoby się do tego samego wyniku, do którego Leibniz dotąd szedł drogą przedmiotową. Jednak Leibniz nie spróbował tej drogi, a kiedy w ostatnich latach życia swego posłyszał o próbie Berkeleya w tym kierunku, uważał tę próbę za wierutny paradoks (patrz List 15 marca 1715 do des Bosses). Leibniz oczywiście nie dostrzegł, jak wielka różnica zachodzi pomiędzy z j a w i a n i e m s i ę c z e g o ś i z j a w i s k i e m d l a k o g o ś. Oba stosunki mogą się zawrzeć w pojęciu zjawiska; Leibniz z początku ma na względzie pierwszy stosunek, a kończy na drugim. I dopiero kiedy wytworzył pojęcie substancji jako siły i jednostki indywidualnej, przyszedł do przekonania na mocy analogji, że istota jej polega na działalności wyobrażenio-

wej. Ponieważ właśnie ten pogląd jest ostatnim ogniwem jego wywodów, więc łatwo zrozumieć, że nie wysnuwa wszystkich jego konsekwencji (71). Leibniz w dalszym ciągu rozważa zjawiska materjalne, jako objawy przedmiotowego porządku rzeczy. Na mocy prawa ciągłości wszystko w świecie materjalnym zostaje w stosunku wzajemnych działań i oddziaływań; zmiana w jednej części świata rozciąga się na wszystkie części. Stąd zaś wysnuwa się wniosek, że każda monada wyobraża sobie w sposób mniej lub więcej niewyraźny lub wyraźny cały wszechświat, jak każdy poszczególny punkt świata fizycznego odczuwa wszystko, co się dzieje w całym wszechświecie. Właśnie teorja, że istnieje wiele monad, dowodzi, że Leibniz nie obrał drogi czysto podmiotowej, gdyż w takim razie byłby miał do czynienia tylko z jedną jedyną monadą i jej obrazem świata. Wszak przyznanie innej świadomości, prócz mojej własnej, już każe przypuszczać zastosowanie wniosku analogicznego, na którym Leibniz opiera swój idealizm metafizyczny.

Doświadczalne potwierdzenie hipotezy swojej, że w każdej pozornie martwej masie jest siła, życie i dusza, upatrywał w odkryciu drobnych ustrojów, które dostrzegli przez mikroskop Swammerdam, Leeuwenhook i inni badacze przyrody. Tu odsłonił się przed nim świat znikomo drobnych istot w dziedzinie życia organicznego, tymbardziej, że przecież sam przyczynił się do teorji wielkości nieskończenie małych, jak również w swojej filozofji twierdził, że prawdziwej rzeczywistości trzeba szukać poza pozornie jednorodną masą, a rzeczywistości te stanowią istoty indywidualne, których natura pokrewna jest naszej własnej. Powstawanie i przemijanie, narodziny i śmierć, to, według niego, zjawiska tylko, objawy sprawy zwierania się lub rozwierania, zaciemniania się lub wyjaśniania w monadach. Im bardziej zdawał sobie sprawę z nieskończonych odcieni indywidualnych życia, tymbardziej znikały bezwzględne przeskoki i różnice, jak niemniej masa jednorodna. Z widocznym zadowoleniem

zaznacza Leibniz we wszystkich późniejszych pismach swoich prace wzmiankowanych wielkich przyrodników swojego czasu.

Wobec swojego pojęcia monady, Leibniz stanął w ostrym, jakby się zdawało, przeciwieństwie do Spinozy. Ten wszak przyznawał tylko jedną i jedyną substancję, wszystkie zaś istoty poszczególne miały się do niej, jak fale do morza. Według Leibniza prawdziwą rzeczywistością jest różnorodność sił indywidualnych, z których każda jest czynna według tkwiącego w niej prawa, tak, iż wszystkie rozwijają działalność swoją z własnej wrodzonej natury. Sam Leibniz często zaznaczał ostro to przeciwieństwo, najwyraźniej w liście do Bourgueta (grudzień 1714): „Nie rozumiem, jak można z mojej doktryny wysnuwać spinozyzm. Monady właśnie obalają spinozyzm. Tyle jest bowiem prawdziwych substancji..., ile jest monad, gdy tymczasem Spinoza przyjmuje tylko jedną jedyną substancję. Miałby on słuszność, gdyby nie było monad; natenczas wszystko, prócz Boga, byłoby znikome i sprowadziłoby się do prostych zmian“. A jednak zarówno u Leibniza, jak u Spinozy, punktem wyjścia jest to samo pojęcie substancji. Wszystkie poszczególne wyznaczenia i stany substancji muszą wynikać z jej własnej natury wewnętrznej i nie zależą wcale od wpływów zewnętrznych. Tak samo stanowczo twierdzi to Leibniz o każdej z monad swoich, jak Spinoza o swojej jednej i jedynej substancji. Dla Spinozy trudność tego bezwzględnego pojęcia substancji tkwiła w tym, że należało objaśnić, jak wielość przymiotów i istot poszczególnych da się zrozumieć w świetle jednej jedynej substancji. Dla Leibniza trudność tego samego pojęcia polegała na tym, że należało objaśnić, jakim sposobem stany różnych monad zgadzają się ze sobą, skoro każda z nich wyznacza się tylko z wewnątrz siebie co do stanów i, że użyjemy tu własnego obrazowego wyrażenia Leibniza, żadna z nich nie ma dziur, okien lub drzwi, przez które coś zzewnątrz mogłoby przeniknąć do monady. Nadto Leibniza

obciążała jeszcze trudność pogodzenia teorji monad z jego założeniami teologicznemi.

Leibniz utrzymuje, że obie trudności rozstrzyga jedna jedyna myśl. Przyjmuje za fakt, że stany różnych monad są w zgodzie ze sobą i istnieje powszechna harmonja lub powszechna zgodność (*accord*) wszystkich istot w świecie. Jak to już nadmieniliśmy, dostatecznie wyraźnie bierze tu za punkt wyjścia postrzeżenie powszechnego fizycznego działania i oddziaływania w świecie, oraz pogląd empiryczny (oparty jednak na wniosku analogicznym), że postrzeżenia i wyobrażenia poszczególnych osobników tak dalece zgadzają się ze sobą, że można zbudować w wielkich zarysach wspólny dla wszystkich obraz świata. Otóż, ponieważ właściwą rzeczywistością jest wielość zupełnie samoistnych i niezależnych istot, które należy uważać, jak powiada Leibniz w jednym z listów, za małych bogów, bo same w sobie posiadają życie, więc— wnioskuje — musi istnieć wspólny twórca tej harmonji. „Sam tylko Bóg — czytamy w § 32 *Discours* — wytwarza stosunek i związek pomiędzy substancjami i za jego tylko sprawą zbiegają się zjawiska jednego człowieka ze zjawiskami drugiego i godzą się z niemi, tak iż powstaje rzeczywistość naszych wyobrażeń". Bóg od samego początku tak stworzył monady poszczególne, że w jednej uwzględniona została druga; ich zgodność zależy od pochodzenia wspólnego. Powstają one z Boga przez wypływ lub wybłysk (*émanation*, *fulguration*), jako indywidualizacje jedynej siły boskiej, podobnie, jak każda poszczególna myśl nasza jest wybłyskiem siły ducha naszego. Bóg ogląda świat z nieskończenie licznych i rozmaitych stanowisk, a każde z tych różnych stanowisk urzeczywistnia w biegu tworzenia świata jako substancję poszczególną. Tedy stany monad poszczególnych wzajemnie sobie odpowiadają, jak różne widoki miasta, otrzymane z różnych stanowisk, wewnętrznie godzą się ze sobą (*Discours* § 14). Tak więc samorzutność monad i zgodność ich tłumaczą się jednostajnie tym, że siła boska i myśl boska stanowią

ich najgłębszą istotę. Harmonja ich od początku jest dana, jest „przedustawna“ *(praestabilita, préétablie)*. Każda z nich jest szczególnym streszczeniem czy skrótem wszechświata, oglądanym przez twórczą myśl Boga, jest światem w minjaturze (*en miniature*) i wszechświat składa się z takich tylko skrótów. Leibniz jest Kopernikiem w metafizyce: wykazuje, jak świat daje się rozważać z liczniejszych o wiele stanowisk, niż się pospolicie mniema, oraz, że jedno stanowisko ma samo przez się takież uprawnienie i znaczenie, co i inne. Świat dla niego nie jest czymś, co leży poza monadami lub pomiędzy niemi, lecz właśnie składają go istoty indywidualne, w nich on istnieje.

Całe więc zagadnienie Leibniz przenosi do myśli Boga tworzącego. Od filozofji przechodzi do teologji. Nie zwalnia go to wszakże od trudności: bo jakże powstaje w myśli boskiej lub fantazji boskiej świat, który może być oglądany z nieskończenie wielu stanowisk? Przecież te możliwe stanowiska nie tkwią w boskiej fantazji, jak obrazy nieruchome, gdyż sam Leibniz wciąż powtarza, że wszelka możliwość jest małą rzeczywistością, poczynającą się rzeczywistością, a więc i tu przyjmuje pierwotne dążenie lub parcie do istnienia (*inclinatio ad existendum*=skłonność do istnienia, *exigentia existendi*= domaganie się istnienia): możliwość usiłuje przedostać się do pełniejszej rzeczywistości; ta jednak tych tylko możliwości będzie udziałem, które najlepiej odpowiadają harmonijnej całości świata. Jestto prolog mitologiczny, w którym rozstrzyga walka o byt, zanim się rozpocznie rzeczywiste bytowanie, które już będzie harmonijnym rozwinięciem zarodków wewnętrznych każdej istoty. Wrócimy jeszcze do tego szczegółu, gdy będzie mowa o „Teodycei“. Stanowczo wyrządziło to ujmę jasności i doniosłości filozofji Leibniza, że od początku do końca względy teologiczne grają u niego tak wielką rolę. Nie pomaga to do rozwiązania zagadnienia, że się je ubierze w szatę teologiczną. Jakieś uczucie nabożeństwa sprawia, że się rychlej załatwia ze swojemi pytaniami i zarzutami, ale takie za-

łatwienie się nie jest rozwiązaniem. Łatwo dostrzec, że załatwienie w tej postaci, w jakiej się przedstawiło Leibnizowi, jest nierozwiązalne. Skoro monady są substancjami bezwzględnemi, tedy nie mogą być stworzone. Tylko powołanie się na twórczość nadprzyrodzoną maskuje wyraźną sprzeczność wewnętrzną. Jak Leibniz, ze względu na swoje pojęcie substancji, wyłączył możebność rzeczywistych działań i oddziaływań pomiędzy monadami, tak samo powinien był konsekwentnie zaprzeczyć ich powstania z substancji od nich różnej. Tu Malebranche wyrzekł słowo rozstrzygające: Bóg nie może tworzyć bogów! Gdy się pominie tę oczywistą sprzeczność wewnętrzną, faktycznie upada różnica pomiędzy Leibnizem a Spinozą, gdyż tworzenie monad nie jest raz na zawsze zamknięte w jakimś dowolnym punkcie czasu, lecz wciąż się odbywa: wypromienianie lub wypływ monad zachodzi bez przerwy (*Discours* § 14. 31, *Mondalogie* § 47). Leibniz szczególną wagę przywiązuje do tego, że w ten sposób nieprzerwanie spływa z bóstwa na monady źródło, siła czynna; ale i Spinoza przecież powiada, że dążenie, które skłania każdą poszczególną istotę do czynności samozachowawczych, jest poszczególnym objawem potęgi czynnej we wszystkich istotach.

Ściśle rzecz biorąc, filozofja Leibniza tym się tylko różni w tym względnie od filozofji Spinozy, że bardziej tu są naprzód wysunięte istoty indywidualne, wspólne zaś ich źródło gra rolę tła ciemnego, które się tylko wtedy nieco wyjaśnia, kiedy Leibniz szuka porozumienia z teologami; tymczasem u Spinozy istoty indywidualne prędzej rozważane są jako pędy i rozgałęzienia istoty nieskończonej, która jest pierwszą i ostatnią myślą jego. Różnica pomiędzy obu systemami da się sprowadzić do tej samej różnicy, która według Leibniza da się zauważyć pomiędzy dwoma widokami wszechświata powstającemi wskutek jego obrotu. Dla obu istnienie jest piramidą, którą Spinoza ogląda z wierzchołka, zaś Leibniz od podstawy (72). Jak już zaznaczyliśmy, rzuca to cień

zarówno na umysłowość, jak i na charakter Leibniza, gdy, wbrew takiemu stanowi rzeczy, tak często zakłada protest w wyrażeniach mniej lub więcej oskarżających Spinozę o herezję.

U Leibniza teorja stosunku pomiędzy duszą a ciałem jest prostą konsekwencją monadologji jego. Co nazywamy ciałem swoim, jest grupą monad, z których każda sama przez się rozwija się według wewnętrznego prawa swego i pod wpływem siły wewnętrznej, zupełnie tak, jak nasza dusza. Stan jednej monady, wskutek harmonji powszechnej, pozwala wnioskować o stanach innych monad; gminnie wyraża się to tak, że jedna istota działa na inną. O monadzie, z której stanów przez takie wnioskowanie można wysnuć stany innych monad, mówi się, że działa. Gdy wewnętrzny rozwój poszczególnej monady bywa zahamowany, zależy to od ciemności, od chaotycznego stanu pierwiastków w jej wnętrzu. Ponieważ jednak natura każdej monady, a więc stopień ciemności lub jasności i siła, którą jest obdarzona i która pozwala jej przechodzić w nowe stany, zgóry już są wyznaczone przez wzgląd na inne monady, wobec których ma ona istnieć, tedy wewnętrznym przeszkodom odpowiadają pewne stany innych monad, gminnie nazywane wskutek tego ich przyczynami. Pragnąc przedstawić ten stosunek zupełnie popularnie, Leibniz posługuje się dla zilustrowania stosunku pomiędzy ciałem a duszą obrazem dwuch zegarów raz na zawsze zgodnie nastawionych. Także popularnie i przystosowując się do języka potocznego, ciało nazywa substancją złożoną. Wyrażenie to wszakże jest za grube dla właściwego mu pojmowania rzeczy. Wszak materja, według niego, jest tylko zjawiskiem (fenomenem), światem zewnętrznej różnorodności, której stany wyrażają dla zmysłów wewnętrzne zmiany monad, stanowiących właściwą rzeczywistość. Według właściwego Leibnizowi sposobu wysłowiania się, jedna rzecz „wyraża“ inną lub ją „reprezentuje“, gdy wypowiedzi o obu rzeczach zostają w stałym do siebie stosunku, dającym się ująć w formę

prawidła. (List do Arnaulda, październik 1687). To, co we wnętrzu monad jest ześrodkowane, w jedność powiązane, w dziedzinie postrzegania zmysłowego objawia się jako różnorodność rozciągła.

W liście z dnia 4 listopada 1696 r. (do kurfirściny hanowerskiej) Leibniz pisze: „Dusze są jednościami, ciała — wielościami... Jakkolwiek jedności są niepodzielne, jednak reprezentują one wielości, tak mniej więcej, jak wszystkie linje obwodu zbiegają się w punkcie środkowym. Na tym jednoczeniu (*réunion*) polega dziwna natura świadomości (*sentiment*); i dzięki jemu to tak się dzieje zarazem, że każda dusza jest światem w sobie". Ścisłość, z jaką Leibniz, idąc za Hobbesem i Spinozą, staje na stanowisku mechanistycznego pojmowania związku w przyrodzie, uniemożliwia mu ostanie się przy pospolitym poglądzie dualistycznym. Wobec jego założeń i całego systemu okazuje się, że tylko hipoteza tożsamości jest możebna. Trudności nastręczane przez tę hipotezę Leibniz spotęgował jeszcze przez to, że monadom przypisuje substancjalność bezwzględną. Z piętna jedności znamionującego świadomość wnioskuje z pośpiechem dogmatycznym, że istota świadoma musi być bezwzględną, niezniszczalną jednością, nic nie mogącą odbierać zzewnątrz. Gdyby wszakże, zamiast tylko pojmowania świata cielesnego analogicznie do duchowego, jednocześnie świat duchowy pojął analogicznie do cielesnego, natenczas dostrzegłby konieczność uznania poglądu, że świadomości indywidualne, pomimo swego dziwnego piętna jedności, zostają w stosunku działań i oddziaływań z resztą istnienia; a pogląd ten narzuca się właśnie ze względu na prawo ciągłości, które sam tak silnie podkreśla, które wszakże umie stosować tylko do każdej poszczególnej monady, ale nie do wzajemnego stosunku pomiędzy monadami. Rozwój (*evolutio*) jest równoznaczny u Leibniza z wywijaniem się tego, co już tkwiło potencjalnie wewnątrz (*explicatio*). Ustrój poszczególny właściwie nie powstaje według Leibniza; istnieje on już zgóry,

od początku; narodziny i wzrost polegają na tym tylko, że się wyzwala ze swojej powłoki i że wymiary wzrastają. Jak tylu innych przyrodników ówczesnych, Leibniz jest wyznawcą tak zwanej hipotezy szkatułkowej, według której zarodek przez cały szereg pokoleń zawarty jest w innym zarodku. Tak samo w dziedzinie duchowej rozwój nie jest przybieraniem nowej treści, lecz jest tylko wyjaśnianiem się treści, która już zgóry była dana, naturalnie w chaotycznej i ciemnej postaci. Ześrodkowanie według Leibniza nie może powstać; nowe ogniska centralne, nowe monady nie mogą się wytwarzać. Tu Leibniz rozcina węzeł. Tkwiący w zagadnieniu indywidualności węzeł podobno jest nierozwiązalny dla myśli naszej; przynajmniej rozciąć go—nie znaczy go rozwiązać.

Ale właśnie to rozcięcie, jak również protest założony przeciw Spinozie, jest tylko skutkiem energji, z jaką Leibniz przemyślał pojęcie indywidualności. Wystąpiło to pojęcie u niego tak jaskrawo i jasno, jak u nikogo innego. I ten szczególny zwrot, jaki Leibniz nadał pojęciu substancji, stosując je do poszczególnych pierwiastków istnienia, do monad, jest znamienny dla przejścia od wieku XVII do XVIII. Na miejsce mistycznej rezygnacji i poddania się potęgom zewnętrznym, wystąpiło wolne i swoiste dążenie pojedyńczego osobnika do jasności, do rozsnucia własnej istoty. Jestto przewrót w świecie myśli, zapowiedź rewolucji w świecie zewnętrznym. Nadto, jedno przypuszczenie jest wspólne systemowi Leibniza z innemi wielkiemi systemami tego okresu: przypuszczenie, że istnienie jest zupełnie racjonalne. Zasada racji dostatecznej jest kierowniczą u Leibniza, w jego spekulacji teologicznej i monadologji, jak w jego dziełach matematycznych i przyrodzonych. I toż same założenie odziedziczył wiek XVIII, którego Leibniz był typowym zwiastunem.

c) Psychologja i teorja poznania.

Jeżeli uwzględnimy znaczenie, jakie Leibniz przypisuje analogizowaniu wszystkiego do życia świadomego, jako podstawie swojego idealizmu metafizycznego, wypadnie, że jego właściwy punkt wyjścia musi być ten sam, co i u Descartesa: samoobserwacja bezpośrednia, doświadczenie wewnętrzne. Tu jest pierwsze ogniwo analogji. Leibniz zdaje sobie jasno sprawę z tego, że tu jest punkt wyjścia jego spekulacji, jakoż poświęcił mu wiele uwagi. Głównym w tej materji dziełem są *Nouveuux essais sur l'entendement humain.* Polemicznej strony tego dzieła niepodobna ocenić należycie, pókiśmy nie przedstawili teorji poznania Locke'a, przeciwko której było skierowane. A jednak w tym właśnie związku tkwi waga własnych Leibniza poglądów psychologicznych i teorjopoznawczych. Wymienione dzieło ma znaczenie weryfikacji ogólnych idei filozoficznych Leibniza, gdyż we wstępie oświadcza, że pomija swoją monadologję i zamierza stanąć na gruncie wyłącznie doświadczalnym.

Naczelne pytanie, o które idzie, jest takie: czy dusza z początku jest próżna, jak tablica niezapisana (*tabula rasa*)? Już dawno przedtym, jeszcze w *Discours* (§ 27), Leibniz wypowiedział się był w tym przedmiocie. Już wtedy przyszedł do przekonania, że ten pomysł niezapisanej tablicy jest fałszywy. Wynika on z niedokładnego spostrzegania. Niedostrzega się drobnych, ciemnych poruszeń duszy, zwraca się zaś uwagę wyłącznie na to, co jest jasno uświadomione, co dopiero później powstaje, kiedy doświadczenia zewnętrzne przez dłuższy już czas były czynne. Zawinili co do tego błędu zarówno kartezjanie i empirycy. Im mniej bywa różnicy i przeciwieństwa pomiędzy czuciami naszemi, im mniej uwydatnia się jakiś szczegół w porównaniu z treścią pozostałą, słowem — im ciemniejszym bywa życie świadome, tym łatwiej je przeoczyć. Ściślejsze spostrzeganie powinno być bardziej ostrożne przy zakreślaniu granic. Są tu wszelkie

możliwe przejścia od ciemności do jasności. Ciemne zmiany w naszej duszy, których nie uświadamiamy sobie, Leibniz nazywa percepcjami. Już w nich różnorodność jest połączona w jeden stan. Na tym szczeblu stoją istoty najniższe (w systemie Leibniza—monady najniższego stopnia). Wyrażenia: świadomość (*sentiment*) Leibniz używa dopiero wtedy, gdy percepcja staje się wyraźniejszą i gdy jej towarzyszy przypominanie. Najwyższy szczebel życia psychicznego przedstawia wyraźna uwaga (*apperception*) lub refleksja (zastanowienie), zwracająca się ku ciemnym percepcjom. (Najlepiej opisane są trzy te stopnie w rozprawce: *Principes de la nature et de la grâce*, § 4; porównaj także *Monadologie* § 14 i nast.). Na wszystkich jednak szczeblach rozwija się czynne zachowanie się, samorzutność. Nawet w najciemniejszych stanach bywamy czynni. Jak niema tablicy, któraby ze względu na swoje własności nie wywierała wpływu na to, co się na niej pisze, tak natura nasza już od początku jest zgóry w pewnym kierunku usposobiona (*préformée*). Mimowolnie, instynktowo stosujemy zasady, które dopiero później będziemy mogli sobie uświadomić. To, co sprzeczne, odrzucamy, chociażbyśmy nawet nigdy jeszcze nie słyszeli o zasadzie niedopuszczalnej sprzeczności. Są instynkty zarówno praktyczne, jak i teoretyczne. Popęd samozachowawczy i popęd do niesienia pomocy innym działają mimowolnie. Wogóle tkwi w nas o wiele więcej, niż sobie wyobrażamy. Tu, jak i w przyrodzie materjalnej, leżą u podstawy tego, co występuje wyraźnie i zmysłowo, drobne wielkości. Podobnie jak ruch, i świadomość nie może powstać z niczego lub naraz. Zgodzie z zasadą zachowania siły, a właściwie—zgodnie z hipotezą tożsamości, jako tożsamą z tamtą zasadą, Leibniz utrzymuje, że życie psychiczne trwa nieprzerwanie, tak w stanach świadomych jak i bezwiednych, tak w ciemnych, jak jasnych. Pozorne znikanie życia psychicznego jest tylko zastąpieniem go przez życie psychiczne bardziej ciemnej, elementarnej postaci. Na pytanie, czy istnieją idee wrodzo-

ne, Leibniz tedy odpowiada, że istnieją wrodzone skłonności, usposobienia, które się rozwijają, skoro tylko doświadczenie nastręcza sposobność po temu, i które leżą u podstawy wszelkiej działalności teoretycznej i praktycznej.

Jako przykład łatwo przez nas niedostrzeganych ciemnych pierwiastków życia psychicznego, wskazuje czucia obecnie zwane ogólnemi, pospolicie słabe czucia, odpowiadające czynnościom organicznym i wywierające wpływ na wszystkie stany nasze. Nasze zmysły zewnętrzne oczywiście dostarczają czuć bardziej wyraźnych; ponieważ jednak jakości zmysłowe bardzo się różnią od odpowiadającym im ruchów materji, więc Leibniz utrzymuje, że nasze czucia zmysłowe tylko pozornie są proste, faktycznie zaś są tak samo złożone, jak i odpowiadające im ruchy. To, co się w świadomości przedstawia jasno, według niego zawsze bywa czymś złożonym, co każe przypuszczać ciemne pierwiastki, jak, naprzykład, kiedy, słysząc szum morza, właściwie zbieramy wrażenia od tysiąca fal w jedno czucie. Gdy to zważymy, przekonamy się, że nigdy nie brak nam czuć. Dusza nasza jest wciąż czynna. Wciąż odbieramy drobne czucia i te wciąż wyzwalają czynność naszą. Nigdy nie bywamy zupełnie obojętni; obojętność wyraża tylko naszą nieuwagę względem drobnych różnic. Mimowoli zwracamy się na prawo lub na lewo, nawet wobec braku jakiejś zewnętrznej racji wyboru. Natura nasza wciąż w nas pracuje nad osiągnięciem większego zadowolenia (*à se mettre mieux à son aise*). Wciąż budzi się jakiś niepokój, ujawnia się jakiś brak zupełnego zadowolenia, który nas popycha naprzód, jakaś ostroga, którą pospolicie wtedy tylko spostrzegamy, gdy niepokój wzmaga się do bólu. Zawsze są jakieś drobne przeszkody do przezwyciężenia i zawsze potrzebne są nasze wysiłki. Niema przyjemności wolnej od tego niepokoju, niemożebna też jest bez najmniejszych chociażby przeszkód; ba, ta ukryta ostroga bodzie nawet w radości i potęguje ją, tak, iż staje się możebnym postęp usta-

wiczny. Jedynie dzięki tym drobnym czuciom (*petites perceptions*) staje się jasnym związek pomiędzy różnemi okresami życia tego samego osobnika; stany bowiem jasno uświadomione często bywają w niezgodzie ze sobą. A ponieważ one objaśniają zarazem odrębności i związek pomiędzy stanami tego samego osobnika, więc objaśniają one także zarówno odrębności jak i związek pomiędzy różnemi osobnikami. Gdyby nawet można było duszę nazywać na początku niezapisaną tablicą, musielibyśmy jednak zgodzić się, że nigdy nie bywa dwuch tablic o tych samych własnościach. Gdy się zważy drobne odcienie i odrębności, nie znajdzie się w całej przyrodzie dwuch istot zupełnie jednakowych. Nie bywa dwuch liści sobie równych, a cóż dopiero mówić o dwojgu ludzi. I tu rodzi się pozór jednostajności tylko wskutek naszej niewiedzy. Ale w ciemnych czuciach, których osobnik nie uświadamia sobie, objawia mu się pozostałe istnienie i warunkuje go, chociaż on nie wie o tym. Czucia te wiążą go z resztą istnienia. Nawet w śnie nie znosi się ten związek. Pomiędzy snem a czuwaniem jest tylko różnica stopnia: odwrócenie uwagi jest snem częściowym.

Leibniz przez to wielce się zasłużył w psychologji, że zwrócił uwagę na znikomo drobne pierwiastki życia psychicznego. Otworzył świat nowy dla samoobserwacji, która odczuwa badźcobądź brak narzędzia, odpowiadającego mikroskopowi w dziedzinie spostrzegania zewnętrznego. Nadto, wskazał on takie punkty widzenia, które umożliwiły w daleko szerszym zakresie stwierdzanie ciągłości duchowej strony istnienia, niż na to pozwalał zwykły pogląd, a nawet w szerszym, niż sam Leibniz sądził, gdyż jego monady są bez okien i tym sposobem są zamknięte dla wpływów bezwiednych reszty świata. Pierwiastki istnienia, monady, różnią się pomiędzy sobą tylko stopniem jasności lub ciemności swoich stanów wewnętrznych i tak samo różnią się stany tego samego osobnika tylko takiemi różnicami stopnia. Widzimy tu, że wstępujemy w wiek oświecenia. Utrzymuje się, iż wszystkie

warunki są obecne — trzeba się tylko zdobyć na światło: na tej wierze optymistycznej budowali Leibniz i jego następcy.

Należy jednak zauważyć pod względem psychologicznym, że Leibniz zapowiada głębszy stosunek do życia psychicznego, niż to stanowisko, które było punktem wyjścia racjonalizmu i wieku oświecenia. Nasamprzód świat, według Leibniza, ma w ciemnej postaci daną treść nieskończoną, której zupełne zrozumienie jest tym samym niedostępne dla istoty skończonej. Następnie przyjmuje on obok czuć i wyobrażeń, jako pierwiastek samoistny, popęd, dążenie (*appétit, tendance*) do przechodzenia do nowych czuć. To też dążenie lub chcenie, jest, według niego, o tyleż najgłębszą stroną natury ludzkiej, i to — dążenie, które nie może ustawać. Stosunek jego do namiętności (*passions*) jest dość chwiejny. Już to rozważa je jako ciemne myśli (*pensées confuses*), a więc wrazie dostatecznego wyjaśnienia się musiałyby zniknąć; już znów oświadcza, że są czymś innym jak wyobrażenia i uczucia przyjemności i przykrości, że są dążnościami, które przez wyobrażenia bywają wzbudzane, a którym towarzyszą przykrości; a zatym wiążą się ściślej z dążeniem lub chceniem nieustannym (73). Gdyby Leibniz przeprowadził w psychologji swojej ten ostatni punkt widzenia, zdobyłby się na bardziej realistyczne pojmowanie rozwoju duchowego, niż to, które ostatecznie wyczerpuje się w pojęciu oświecenia.

Samoobserwacja, jak widzieliśmy, dostarcza pierwszych faktów, będących punktem wyjścia naszej czynności umysłowej, pierwszych prawd faktycznych. Pierwsze zaś prawdy konieczne czyli apriorycznе mamy w sądach tożsamości, t. j. w takich sądach, w których można wykazać, że podmiot i orzeczenie są tym samym pojęciem. Wspólnym rysem pierwszych prawd faktycznych i pierwszych prawd apriorycznych jest stosunek bezpośredni: tam stosunek umysłu do przedmiotu, tu stosunek podmiotu do orzeczenia. Tu

i tam stosunek ten bezpośredni jest dowodem, że nic pewniejszego osiągnąć się nie da. Wcześnie już wpadł Leibniz na to rozróżnienie pomiędzy prawdami apriorycznemi a faktycznemi. Już w r. 1679, w liście z dnia 3 stycznia do Conringa formułuje tę różnicę i wymaga, żeby wszystkie pewniki aprioryczne były sprowadzane do sądów tożsamości. Zatym pewniki dzieli na identyczne i aprioryczne. Znaczenie sądów tożsamości polega na tym, że o ile inne sądy dają się do nich sprowadzić, o tyle wartość ich poznawcza jest dana. A zatym Leibniz domaga się dowodzenia wszystkich zakładanych pewników, o ile te nie są sądami tożsamości. W tym przypadku sympatyzuje z krytyką Locke'a „idei wrodzonych", o ile Locke chciał przez tę krytykę zwalczać lenistwo umysłu i uprzedzenia. Ale Locke powinien był rozróżnić prawdy konieczne od prawd faktycznych. Nawet, gdy prawda jakaś w leibnizowskim znaczeniu wyrazu jest wrodzoną, według jego pojmowania rzeczy trzeba jej dopiero dowieść; prawd „wrodzonych" trzeba się u c z y ć tak samo, jak innych prawd. Oświecenie może być ciężką pracą, pełna zaś jasność właściwa jest tylko sądom tożsamości. Wielka to zasługa Leibniza w logice, że sformułował zasadę tożsamości, gdy tymczasem logika Arystotelesa i scholastyków zatrzymywała się na zasadzie niedopuszczalnej sprzeczności. Dał zarys logiki, w której każdy sąd formułuje się jako stosunek tożsamości i tym sposobem antecypował metodę, którą za naszych czasów rozwinęli logicy angielscy (Boole i Jevons). Zarys ten wyszedł dopiero w 1840 r., a zatym nie mógł wywrzeć wpływu.

Jak w dziedzinie oderwanej probierzem prawdy jest zasada tożsamości, tak w dziedzinie doświadczenia takim probierzem jest prawidłowy związek zjawisk wymagany przez zasadę racji dostatecznej. I jak Leibniz pierwszy podał zasadę tożsamości za podstawową zasadę logiczną, tak również on pierwszy podaje zasadę przyczynowości, jako zasadę faktycznie danych stosunków. Tym sposobem

wyodrębnia zasadę, na której opiera się wszelkie poznanie realistyczne, a ponieważ zasadę tę stanowczo wyłącza z szeregu zasad czysto logicznych, więc przez to samo zmusza do dokładniejszego wyjaśnienia jej natury. Nie jest to formalna zasada logiczna, ani się daje także wysnuć z doświadczenia; niemniej wszakże musi to być zasada rozumowa i stosować się do wszystkich stosunków faktycznych, i to zarówno w świecie nadprzyrodzonym, jak i przyrodzonym! Jakże to być może? Leibniz pozostawił to zagadnienie swoim następcom do rozwiązania. Sam poprzestał na tym, że wyanalizował ją z mieszaniny zasad w części ogólnych logicznych, w części zaś szczegółowych fizycznych, w której była uwikłana u poprzedników jego. Przytym nie rozróżnia on nawet wyraźnie racji od przyczyny, co zależy od tego, że zasada ma być zasadą rozumową i zarazem przydatną do ujawniania faktycznych stosunków pomiędzy zjawiskami, w ostatecznej zaś instancji od tego, że na prawa faktów Leibniz zapatruje się jako na świadectwo rozumu boskiego, który jest twórcą świata (74).

W ciągu całego życia Leibniza zaprzątał pomysł czegoś w rodzaju abecadła myśli (*Alphabetum cogitationum humanarum*), które miało powstać dzięki dokonaniu analizy naszego poznania i przedstawiać pojęcia podstawowe, warunkujące to poznanie. Mniema, że za pomocą kombinowania tych pojęć podstawowych można będzie odkrywać prawdy nowe. Za pomocą zaś odpowiedniego systemu znaków możnaby zarazem otrzymać język powszechny, który w stosunku do wszystkich pojęć byłby tym, czym jest matematyczny język znaków w stosunku do wielkości. Byłaby to więc jednocześnie logika, encyklopedja i gramatyka, środek gromadzenia osiągniętych nabytków wiedzy i zarazem dokonywania nowych odkryć. Ale stopniowo, w miarę tego, jak mu się wyjaśnia ostre rozróżnienie pomiędzy prawdami apriorycznemi i faktycznemi, zacieśnia swoją *Ars combinatoria* lub *Characteristica universalis* do dziedziny praw apriorycznych. Pomimo wie-

lu prób plan ten nigdy nie został wykonany, w istocie rzeczy dlatego, że powoli Leibniz przekonywał się, iż tego rodzaju język powszechny kazałby właściwie przypuszczać doskonałość wiedzy naszej. Ale dla filozofji dogmatycznej pomysł jest znamienny.

d) Teodycea.

Zadaniem Leibniza, jako myśliciela, było wysnucie mechanistycznego pojmowania przyrody, wolnego od przerw. Droga przezeń obrana była próbą wykazania, że siły czynne w mechanizmie warunkowane są przez cel, tak, iż cały szereg ogniw mechanicznych przyczyn i skutków, rozważany od wewnątrz, byłby szeregiem ogniw, środków i celów. Najgłębszą istotą świata w każdym jego szczególe jest dążenie, rozwój, postęp. Zdawało mu się, że ta myśl, jednocząca w związku harmonijnym nietylko mechanizm i teleologję, lecz także stany różnych monad oraz duszę i ciało, będzie zarazem środkiem zjednoczenia religji tak pozytywnej, jak „naturalnej“, z rozumem. Przekonany był, że jego filozofja zaspakaja wymagania, któreby najsurowsza prawowierność mogła postawić. Ale zagadnienie religijne właśnie zaostrzył spółczesny mu pisarz, dla którego Leibniz żywił najwyższy szacunek. Piotr Bayle, jak to już widzieliśmy na swoim miejscu, stwierdził rozdźwięk pomiędzy religją a rozumem i mianowicie utrzymywał, że doktryny religji pozytywnej są przeciwne rozumowi. W tym względzie opierał się zwłaszcza na zagadnieniu zła i był zdania, że manichejska doktryna dwuch zasad świata, dobrej i złej, o wiele lepiej godzi się z doświadczeniem, niż nauka prawowierna, przed którą wszakże uchylał czoła w posłuszeństwie wiernego wyznawcy. Królowa pruska, utalentowana uczenica Leibniza, uczuła się mocno poruszoną wątpliwościami Bayle'a i prosiła Leibniza, żeby jej te wątpliwości obalił. Leibniz sądził, że jest do tego zupełnie przygotowany. Już od pierwszych prób swoich miał

na oku zagadnienie teodycei, t. j. pytanie, jak pogodzić wiarę w stworzenie świata przez istotę wszechmocną, wszechdobrą i wszechmądrą z doświadczalnie danym złem fizycznym i moralnym w świecie. Już przed laty planował dzieło na ten temat. Bayle'a *Réponse à un Provincial* i wezwanie królowej skłoniły go do opracowania i wydania dzieła p. n. *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'Origine du mal*, które wyszło w roku 1710 w Amsterdamie.

Przeciwko twierdzeniu Bayle'a, że doktryny religijne są przeciwne rozumowi, a jednak trzeba im wierzyć, Leibniz odpowiada rozróżnieniem pomiędzy tym, co jest p o n a d rozumem, a tym, co p r z e c i w n e rozumowi. To rozróżnienie wiąże się z jego podziałem prawd na wieczne prawdy, opierające się na zasadzie tożsamości, i prawdy faktyczne, opierające się na zasadzie racji dostatecznej. Nic z tego, w co mamy wierzyć, nie może się sprzeciwiać pierwszemu rodzajowi prawd. Tak np., istnienie Boga tylko pod takim warunkiem jest możebne, że treść pojęcia Boga, przypisywane Bogu własności nie będą zawierały w sobie sprzeczności. Ale jakieś mniemanie może wznosić się ponad to, czego uczy doświadczenie, gdyż konieczność rozumowa związku zjawisk, którą odkrywamy za pomocą zasady racji dostatecznej, zawsze bywa względną: pewniki przyrodnicze, według Leibniza, właśnie znajdują objaśnienie swoje w myśli o opatrzności, w zasadzie teleologicznej. Mianowicie zasada prawd faktycznych, zasada racji dostatecznej prowadzi nas poza doświadczenie, gdyż harmonja monad i prawidłowy związek wszystkiego tego, co się dzieje, dają się objaśnić tylko za pomocą istoty bezwzględnej, która stworzyła świat przez akt wyboru rozumnego. Każda rzecz poszczególna, każde poszczególne zdarzenie samo przez się jest przypadkowe: nie możemy tedy zamknąć szeregu racji lub przyczyn, nie bywa w zupełności zaspokojona zasada racji dostatecznej, o ile się nie cofniemy do pierwszej przyczyny, która jest właściwą ich przyczyną. Wniosek o ro-

zumnym wyborze wysnuwa się stąd, że prócz tego świata faktycznego możliwe były jeszcze inne; ten więc dla tego tylko mógł powstać, że jest najlepszy. Ale najlepszy świat bynajmniej nie oznacza świata bez stron ciemnych i braków, lecz tylko taki świat, w którym braki w porównaniu z doskonałościami są znikomo małe. Każdy świat możliwy, któryby się składał z istot skończonych, musiałby przedstawiać jakieś niedoskonałości, gdyż natura ograniczona sprowadza ograniczenie, a przeto nie może całkowicie wchłonąć w siebie natury boskiej. Z ograniczenia, które jest złem metafizycznym, powstają cierpienia czyli zło fizyczne i grzech czyli zło moralne. Zatym zło wypływa niejako z Boga, jako ze źródła swego, ale źródło to jest nie w woli Boga, który zawsze chce dobra, lecz w rozumie Boga, w którym od wieczności tkwią obrazy światów możliwych. Bóg stworzył rzeczywistość, nie zaś możliwości. Źródłem zła jest niedoskonałość nieodłączna od ograniczonych istot każdego możliwego świata; boski wybór twórczy niedoskonałość tę sprowadził do możliwej najmniejszości i sprawił, że ma ona służyć za środek i tło jeszcze większej doskonałości. Gdyby nieco bardziej mitologiczna forma i gdyby to w żywszych było wykonane barwach, pogląd Leibniza nie różniłby się w niczym od poglądu Jakóba Böhmego. Obaj zaś bliscy są Bayle'a, gdyż, jak on, przyjmują dwie zasady, jak zauważył sam Leibniz, z tą jednak różnicą, że ci sądzą, iż obie te zasady można połączyć w naturze tego samego Boga, gdy tymczasem Bayle sądził, że konieczną jest rzeczą przyjęcie dwuch bogów. Tak u Leibniza, jak u Böhmego, możliwości prą do bytu i zwalczają się—zapowiedź walki w świecie rzeczywistym.

Bayle twierdził, że siła doktryny manichejskiej tkwi w świadectwie doświadczenia o nieszczęściu i grzechu świata. gdy tymczasem à priori wolelibyśmy pogląd, przypominający jedność podstawy świata. Leibniz musi za nim podążać także w dziedzinę doświadczenia. Wprawdzie często poprzestaje na objaśnieniu: świat ten musi być

możliwie najlepszym; inaczej Bóg nie byłby go wybrał. Nie dostrzega zarzutu, który dałby się zrobić i który Schopenhauer, antypoda Leibniza, po stu przeszło latach zrobił, że nawet, gdyby wybrany świat był najlepszym, przez to się jeszcze nie powiedziało, że jest dość dobry, żeby się nadawał do urzeczywistnienia. Przecież dążenie do istnienia, parcie do urzeczywistnienia, które Leibniz przypisuje wiecznym możliwościom, a te może on tylko wyobrażać sobie zawsze jako najmniejsze rzeczywistości, mogłoby być złem. Zatym Leibniz musiałby poszukać dowodu, że świat rzeczywisty wart jest istnienia, gdyż oto gruntowne i wyczerpujące badanie wykazuje przewagę po stronie światła i doskonałości. Wymaga on, żeby rozważano nie jedną tylko poszczególną część świata, lecz całość. Dźwięk jakiś przykry sam przez się może dawać wyborny efekt w zespole muzykalnym. Zakryjmy obraz, z wyjątkiem małej plamy: plama ta będzie się wydawała bezsensownym i niejasnym zestawieniem barw; w całości jednak malowidła przyczynia się ona do wywołania wrażenia. Gorzka przyprawa w jakimś daniu może potęgować smakowitość jego, gdy sama przez się byłaby niesmaczną.

Jakże daleko da się rozciągnąć to rozumowanie? Istnienie jest nieskończone — odpowiada Leibniz. Nie możemy przeto dotrzeć do myśli opatrznościowej, do celu leżącego u podstawy istnienia i warunkującego jej występowanie w rzeczywistości. Znamy tylko małą, znikomo drobną cząstkę świata i, być może, tę właśnie, w której najwięcej złego (75)... Z ludzkich celów i ideałów nie należy robić czegoś wyłącznego lub rozstrzygającego w ostatniej instancji. Bóg zmierza do celów ogarniających wszechświat, w którym niewątpliwie jest dużo innych istot, prócz człowieka. I czyżby to wielkie, nieskończone dzieło miało być z powodu naszego nieszczęścia i grzechów naszych przeobrażone lub cofnięte? Zwłaszcza, że wszystko jest w tak ścisłym ze sobą związku, że gdyby, np., haniebny czyn Tarkwinjusza lub zdrada

Judasza zostały usunięte, rozwój dziejowy byłby zupełnie inny. Bóg umieścił w świecie poszczególne istoty, ale one same są przyczynami postępków swoich; Bóg otworzył źródło, nie potok. A chociaż wiedział, co z tego źródła wypłynie, stworzył je wszakże, gdyż świat, w którym to zachodzi, ostatecznie jest lepszy, niż jakikolwiek inny. Bez zdrady Judasza nie byłoby śmierci odkupieńczej Zbawiciela; a więc mamy dobrą rację do powtórzenia ze starej pieśni kościelnej: *o felix culpa!* Jeżeli wielu tak energicznie podkreśla zło w świecie, dzieje się tak wskutek tego, że zwraca ono na siebie uwagę, że przyzwyczajenie przytępia wrażliwość na dobro, którym się cieszymy. Muszą istnieć przeszkody i opór, żeby działalność nasza mogła otrzymywać wciąż nowe bodźce i żebyśmy nie stępieli. Nawet święci i aniołowie muszą spotykać opór, gdyż w przeciwnym razie „zgłupieliby“ (*deviendraient stupides*). Chociaż istnienie jest ciągłe i harmonijne samo w sobie, celowym wszakże jest to, że występują od czasu do czasu pozorne przeskoki, przerwy związku, rozdźwięki: ćwiczy to umysł i podnosi piękno całości. Nawet dogmat wiecznego potępienia Leibniz próbuje usprawiedliwić: wierzy on w taką pełnię światła i doskonałości we wszechświecie, rozważanym jako całość, że gdyby tam nawet większość ludzi podległa wiecznej męce, ból ich w porównaniu z tą nieskończoną sumą szczęścia byłby jednak znikomo małym!! Leibniz nie ma zamiaru rozstrzygania kwestji, czy świat rozważany jako całość czyni postępy pod względem doskonałości, czy, być może, doskonałość jego zmienia się co do formy swojej w poszczególnych tylko stanach. Nie wątpi wszakże, że zasadniczym nastrojem tego, kto rozważy świat w rozległym widnokręgu i ze zrozumieniem rzeczy, będzie radość z powodu piękna i doskonałości rzeczy, jak również z powodu rozwoju ustawicznego—radość bardzo odmienna od stoickiej cierpliwości wobec koniecznego porządku rzeczy.

Leibniz przyznaje Bayle'owi słuszność w zakresie o wiele szerszym, niżby sobie życzył. Pomijając już to,

że w pewnym znaczeniu również przyjmuje dwie zasady, musi jeszcze zgodzić się z Baylem, że, o ile rozbiór kwestji zamkniemy w obrębie doświadczenia, bardzo jest trudno obstawać przy optymizmie teologicznym. Powoływanie się na nieskończoność świata i ograniczoność wiedzy naszej właściwie jest zrzeczeniem się dowodzenia; bo skądże Leibniz wie coś o tym, jak tam rzeczy wyglądają w nieznanych nam okolicach wszechświata? Powołuje się na wiarę; jednocześnie oświadcza, że pytanie dla rozumu jest nierozwiązalne. W liście do Bourgueta, pisanym w tym samym czasie, co i „Teodycea“ (wyd. Gerhardta, III, str. 550 i nast.) powiada wszak: „Możemy obejrzeć drobną tylko część łańcucha rzeczy, i to tę właśnie, która przedstawia najwięcej zła i dla tego się dobrze nadaje do ćwiczenia wiary naszej i naszej miłości Boga“. Również i odwołanie się od jednostki do całości nie rozwiązuje węzła, gdyż właśnie w systemie Leibniza, gdzie w każdym poszczególnym punkcie istnienia przyjmuje się życie i dusze, niepodobna uzasadnić poświęcenia jednostki dla całości. Przez to nie znosi się cierpienie monady poszczególnej, że to cierpienie przyczynia się do spotęgowania piękna obrazu świata ułożonego z wszystkich monad społem. Monada poszczególna słusznie będzie się uskarżała na wyznaczoną sobie rolę i słusznie będzie mogła powiedzieć, że wolałaby nie istnieć, niż przebywać w piekle, chociażby to piekło było czymś w rodzaju basu, bez którego nie mogłaby się obyć wielka orkiestra wszechświata. Własny zmysł Leibniza do tego, co nieskończenie małe, do odrębności indywidualnych, powinienby go tu odwieść konsekwentnie od optymizmu teologicznego.

e) Filozofja prawa.

Idee etyczne i prawnofilozoficzne Leibniza zostają w ścisłym związku z jego ogólną filozofją. Szczytowym punktem jego teorji monad jest idea istnienia, jako „pań-

stwa bożego“, urządzonego według zasadniczego prawa sprawiedliwości, któremu podlegają w działalności swojej wszystkie siły leżące u podstawy wszelkiego mechanizmu. Stanowisko teleologiczne jest wspólne jego poglądowi na świat i etyce jego.

Podstawę etyki i filozofji prawa, a oboje ujmuje w jednym pojęciu prawa naturalnego, upatruje w bezpośrednim, instynktowym dążeniu do szczęścia. Każda poszczególna przyjemność odpowiada postępowi, jakiejś „doskonałości“, która albo na tym polega, że się przysparza siły, albo znów na tym, że się osiąga większą harmonję treści w zakresie pewnej siły: „Doskonałość—pisze w rozprawie *Von der Glückseligkeit* (O szczęśliwości), jednej z niewielu prac niemieckich jego pióra — ujawnia się w sile działania, jak zresztą każda istota jest pewną siłą, a im większa siła, tym wyższą i wolniejszą bywa istota. A dalej: w przypadku każdej siły, im większą bywa, tymbardziej się przytym okazuje wielości z jednego i w jednym, gdyż to jedno rządzi wielu rzeczami poza sobą i w sobie przygotowuje. Otóż jedność w wielości nie jest niczym innym, jak zgodnością“. Leibniz chce przez to wyrazić, że przyjemność warunkuje się pełnią i harmonją sił życiowych, niezależnie od tego, czy bywamy świadomi tych warunków, czy nie. Szczęście polega na ustawicznej przyjemności. Warunkiem wytworzenia szczęścia jest mądrość: oświecenie umysłu i wyćwiczenie woli. Ale już mimowolny popęd pociąga w tym kierunku. Leibniz wierzy, jak Grotius, „nieporównany“ Grotius, jak go nazywa, w mimowolny popęd do osiągania szczęścia, nietylko osobistego, lecz i szczęścia innych ludzi. Miłość jest radością z powodu cudzego szczęścia, które się uważa za własne; nawet miłość bezinteresowna tylko dzięki temu bywa możebną, że szczęście innych jak gdyby rzuca na nas swój odblask. Za główną cnotę etyczną Leibniz, zgodnie z Arystotelesem, podaje sprawiedliwość, którą określa jako miłość mędrca (*caritas sapientis*): miłość zakłada cel, mądrość zaś umie znaleźć właściwe środki

i słuszny podział. Sprawiedliwość polega na tym, żeby każdemu oddawać, co jego, dobra słusznie rozdzielać, zarówno w porządku stosunków publicznych, jak w udzielaniu tego, co leży w zakresie rozporządzalności jednostki. W tym znaczeniu rozważana sprawiedliwość, jako prawodawcza i rozdzielcza, ma na względzie pożytek wszystkich i różni się od prawa w ścisłym tego słowa znaczeniu (*jus strictum*), którego celem — utrzymanie pokoju w społeczeństwie (Patrz rozprawę: *De rationibus juris et justitiae.* 1693).

Jest coś proroczego w filozofji prawa Leibniza, pomimo, że w części posługiwał się pierwiastkami starożytnemi i scholastycznemi. Przez to, że założył pożytek powszechny lub szczęście, jako cel prawa i moralności, stał się poprzednikiem tak zwanego utylitarizmu. Poglądy jego przypominają Cumberlanda, a sam cieszył się, kiedy u Schaftesbury'ego, spółczesnego sobie, ale młodszego etyka, spotkał się z pokrewną w tej materji argumentacją.

Chociaż etyka i filozofja prawa Leibniza opierają się na podstawie czysto psychologicznej, jednak nie mogą one, według niego, obywać się bez uświęcającej powagi teologicznej. Godzi się pod tym względem z Grotiusem, że ani moralność, ani prawo nie mogą być oparte na dowolnym przykazaniu bożym. Ale, jak wszystkie najwyższe zasady i prawa, prawa moralności i normy prawne ostatecznie wypływają z myśli bożej i wola boża je ustanawia. W miłości bezinteresownej bądźcobądź dążenie do szczęścia osobistego idzie ręka w rękę z dążeniem do szczęścia innych. Chociaż ta ostatnia dążność daje się spotykać tylko w naturach udanych (*les âmes bien nées*). Bez przypuszczenia, że w życiu przyszłym czekają nas boskie nagrody i kary, niepodobna dowieść, że dobro moralne i pożytek najwyższy zawsze są te same. Dla tego też religja naturalna jest niezbędna jako rękojmia moralności. Jednocześnie religja ta dostarcza najwyższego punktu widzenia dla moralności i filozofji prawa, gdyż dzięki

jej rozszerza się pogląd na prawo boskie, rządzące we wszechświecie.

W filozofji prawa Leibniza, jak w całym systemie jego, występuje myśl zasadnicza—harmonji pomiędzy istotami indywidualnemi. Była to myśl przewodnia we wszystkich dziedzinach badań jego i myśl tę przekazał w spuściznie nowemu stuleciu, dla którego system jego pod tylu względami był typowym.

---

7. *Chrystjan Wolff.*

Co Leibniz wypowiedział był w listach i rozprawach, dla niewielu tylko dostępnych i zrozumiałych, to rozwinął Wolff szeroko, płytko i systematycznie w dziełach wielotomowych. Wywarł on duży wpływ przez to, że wprowadził do szerszych kół spekulację racjonalistyczną i we wszystkich dziedzinach stosował „zasadę racji dostatecznej“. Kiedy Leibniz pisywał przeważnie po francusku lub po łacinie, chociaż przez pewien czas zamierzał „Teodyceę“ swoją pisać po niemiecku, mianowicie ze względu na „dziewiczość“ filozoficzną tego języka, Wolff posługiwał się językiem niemieckim i w części stworzył niemiecką terminologję filozoficzną. Wolfjanizm popularny stał się istotnym składnikiem oświecenia niemieckiego w ciągu XVIII wieku. Przez pośrednictwo Wolffa cały szereg myśli z wielkich systemów XVII wieku przedostał się do publiczności wykształconej. Inny prąd myśli, jak to wykaże księga następna, przyszedł z Anglji, wzbudzony przez Locke'a.

Chrystjan Wolff urodził się w r. 1679 we Wrocławiu; studjował, oprócz teologji, matematykę i filozofję; w r. 1706 został profesorem matematyki w Halli, ale wykładał mianowicie filozofję. Był szczególnie pod wpływem pism Descartesa i Leibniza, a przez pośrednictwo Tschirnhausena także i pod wpływem pism Spinozy, którego teorję poznania Tschirnhausen, nie wymieniając na-

zwiska Spinozy, obszerniej wyłożył w swojej *Medicina mentis* (Lecznictwo umysłu). Chociaż sam Wolff nierad był z tego, że uchodził za ucznia Leibniza, i jakkolwiek w najrozmaitszy sposób przeobrażał poglądy Leibniza, jednak zupełnie słusznie przezeń wprowadzoną na niemieckie uniwersytety filozofję, która panowała aż do czasów Kanta, nazwano filozofją leibniz-wolfowską. Wprawdzie najgłębsze jądro filozofji Leibniza, teorja monad, nie nadawała się do takiej systematyzacji popularnej, jaką dał Wolff. Ale, skłonność do zjednoczenia przyrodoznawstwa z teologją, pojmowanie świata jako wielkiego mechanizmu przeznaczonego do służenia celom boskim i za pomocą zgodności „przedustawnej“ zharmonizowanego z życiem psychicznym, tak samo nawskroś uwydatnia się u Wolffa, jak i u Leibniza (76). Świat pojmuje Wolff jako całość złożoną z indywiduów i wyznaczaną w objawach swoich przez prawa, a mającą za podstawę ostateczną Boga. Logiczną podporą całego systemu jest zasada racji dostatecznej.

Ciekawą jest rzeczą przyjrzeć się, o ile Wolff jest nietylko popularyzatorem filozofji dogmatycznej, lecz nadto jej uzupełniaczem. Był to krok Leibniza pełen znaczenia, że zasadę tożsamości i zasadę racji dostatecznej wyodrębnił jako dwie różne zasady, jedną ściągającą się do wszystkich prawd rozumowych, drugą — do wszystkich prawd faktycznych. Otóż Wolff usiłuje wysnuć zasadę racji dostatecznej z zasady tożsamości. Chce tedy podać, jako rzecz jasną samą przez się, że wszystko, co się dzieje, ma rację czyli przyczynę i uważa to za błąd Leibniza, że ten nie podał dowodu „zasady racji dostatecznej“, która przecież gra tak wybitną rolę zarówno w jego własnym systemie, jak i w innych wielkich systemach. Dowodzenie Wolffa jest takie: *) „Gdzie niema racji, tam

*) Patrz *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilt von Christian Wolffen.* 1719 § 30 (Na rozumowych podstawach oparte myśli o Bogu, świecie i duszy ludzkiej, a także o wszystkim w ogólności, dla miłośników prawdy podane przez Chrystjana Wolffa).

niema nic, z czegoby się mogło zrozumieć, dla czego coś jest i również nic nie powinno powstawać... Ponieważ zaś jest niemożebne, żeby z niczego coś mogło stać się, a więc wszystko, co jest, musi mieć swoją rację dostateczną, dla czego jest". Łatwo tu zauważyć, że dowodzenie to obraca się w kole błędnym, gdyż twierdzenie, że coś nie może powstać z niczego, znaczy tyleż samo, co i twierdzenie, że wszystko ma swoją rację lub przyczynę, a tego właśnie dowieść należało.

Jednak udało się Wolffowi za pomocą tej argumentacji dogmatyzm w zupełności usystematyzować. Wszelka pewność została sprowadzona do zasady niedopuszczalnej sprzeczności, filozofja zaś stała się systemem twierdzeń dających się logicznie uzasadniać. W zasadzie niedopuszczalnej sprzeczności zawiera się rękojmia wszelkich poglądów empirycznych, jak również wszelkich wniosków. Należy na to zwrócić uwagę, żeby nie być niesprawiedliwym względem Wolffa. Kiedy coś postrzegam, nie mogę w tej samej chwili tego nie postrzegać; temu wymaganiu powinno zadość czynić każde postrzeżenie. Wolff bynajmniej nie zamierza zrobić z wszelkiej nauki—logiki formalnej. Chce wszakże wykazać, że zasady rozumowe panują wszędzie. Było to zwycięstwo racjonalizmu.

Racjonalizm Wolff stosuje nietylko do poglądu na świat, ale i do teologji. Jak z zasady racji dostatecznej wywodzi twierdzenia przyrodnicze, np. prawo bezwładności i prawo ciągłości, które orzeka, że przyroda nie robi skoków, gdyż w przeciwnym razie przejście od jednego stanu do innego byłoby nie do pojęcia, tak również z tej samej zasady racji dostatecznej chce wywieść nietylko istnienie Boga (świat musi mieć rację czy przyczynę, która już sama w sobie ma swoją przyczynę), lecz także warunki, którym musi podlegać każde objawienie pozytywne. Muszą być jakieś określone cechy, po których można odróżniać objawienie od czczych urojeń i fałszywych pozorów. Objawienie nie może być przeciwne doskonałości Boga i nie może zawierać w sobie sprzecz-

ności. Chociażby to był cud, a przeto niezgodny z prawdami „przypadkowemi“, t. j. faktycznemi, nie może on być przeciwny prawdom koniecznym: Bóg może słońce zatrzymać w biegu, ale nie może zmienić stosunku średnicy do obwodu koła. Przytym Wolff twierdzi, że świat, w którym zrzadka zachodziłyby cudy, byłby doskonalszym od świata, w którymby często działy się cudy; cudy wymagają tylko mocy, gdy tymczasem porządek przyrodzony wymaga jednocześnie mądrości, uwzględniającej całość, nie zaś szczegóły tylko.

Sam Wolff był ofiarą „zasady racji dostatecznej“. Teologowie pietystycznego kierunku w Halli dopatrzyli się niebezpieczeństwa w ogłoszonym przezeń racjonalizmie, a kiedy Wolff w swojej mowie uniwersyteckiej wychwalał za czystą moralność chińskiego filozofa Konfucjusza i oświadczył, że się moralność ta zgadza z jego własną, zerwała się burza. Żeby pozyskać króla Fryderyka Wilhelma I, teologowie mieli zużytkować przeciwko niemu zasadę racji dostatecznej, którą Wolff stosuje do postępków ludzkich, a mianowicie przedstawiono temu „królowi żołnierzy“, że, gdyby jego grenadjerzy dopuścili się dezercji, według doktryny Wolffa nie możnaby ich pociągnąć do odpowiedzialności. Jak Wolff opowiada w autobiografji swojej, miano królowi pokazać pewien ustęp w jakimś piśmie przeciwnika Wolffa, gdzie taką konsekwencję wysnuto z jego determinizmu. To też w roku 1723 wyszedł rozkaz gabinetowy, na mocy którego Wolff, jako krzewiciel nauk bezbożnych, zostaje pozbawiony urzędu i ma „pod grozą stryczka“ w ciągu 48-iu godzin opuścić posiadłości królewskie. Wolff udał się do Marburga, gdzie w dalszym ciągu wykładał w uniwersytecie, aż Fryderyk II, który sam był jego wielbicielem, powołał go napowrót do Halli, gdzie już Wolff wykładał do śmierci, która nastąpiła w 1754 roku.

KSIĘGA CZWARTA.

ANGIELSKA FILOZOFJA DOŚWIADCZALNA.

Wielkie systemy zrodziły ufność, że jest dostateczny materjał i dostateczna jasność myśli do wznoszenia gmachów, któreby mogły zastąpić średniowieczny pogląd na świat, obalony przez badania epoki Odrodzenia i powstanie nowej nauki. Ufność ta w pewnym znaczeniu nie była pozbawiona podstawy; nowe odkrycia, metody i pewniki rzuciły stanowcze światło na kierunek, w którym musiała podążać przyszła myśl ludzka w przedmiocie niektórych najważniejszych zagadnień, wiek zaś XVII ma to głównie znaczenie, że energicznie i konsekwentnie opracował najważniejsze hipotezy, dotyczące stosunku pomiędzy przyrodą duchową a materjalną. Sama już okoliczność, że mogło być kilka hipotez, musiała podniecać uwagę umysłów krytycznie usposobionych. Dodajmy do tego, że ci, co wznieśli te gmachy myśli z taką ufnością i gienjuszem, wprawdzie roztrząsali byli kwestję natury i sposobu działania myśli, ale tylko jako wstęp do swoich systemów osobistych. Z dogmatycznym pośpiechem załatwiali się z kwestją myśli, ażeby czym prędzej przejść do rozwiązywania zagadki bytu.

Znaczenie klasycznej szkoły angielskiej wyróżnia się tym, że dla niej stało się samoistnym zagadnieniem zbadanie rozwoju poznania ludzkiego, oraz form i założeń, które sprawa poznawcza ma do rozporządzenia. Jan Locke i jego następcy zapewnili zagadce poznania samoistność wobec zagadki istnienia, która tamtą w wielkich systemach całkiem w cień usunęła. Wynieśli oni na pierwszy plan teorję poznania przed metafizyką. Jeżeli, zgodnie z właściwym Kantowi sposobem wyrażania się, przez dogmatyzm mamy rozumieć kierunek, który posługuje się pojęciem przy zgłębianiu istoty rzeczy bez dostatecznego zbadania warunków i granic poznawania, gdy tymczasem filozofja krytyczna właśnie bada władzę poznawania, zanim przystąpi do spekulacji nad bytem, w takim razie filozofja krytyczna stanowczo zaczyna sie od Jana Locke'a.

Poza tym czysto filozoficznym przeciwieństwem pomiędzy filozofją dogmatyczną a krytyczną tkwi jeszcze bardziej rozległe przeciwieństwo historyczne. Systemy filozoficzne nie są jedynym przedmiotem krytyki: badanie krytyczne zwraca się przeciwko każdej powadze, przeciw wszelkiej władzy istniejącej. Pojęcie substancji w filozofji miało, jakeśmy widzieli, swój odpowiednik we władzy bezwzględnej w życiu państwowym. Otóż z wiekiem krytyki nastaje także wiek wyzwolenia. Sprawa, której symbolami są monady Leibniza, usamodzielnienie jednostek, dopiero wystąpiła z trzeźwą jasnością, kiedy Locke przedsięwziął wielki obrachunek myśli z powagami i tradycjami w dziedzinach nauki, wychowania, państwowości i Kościoła. Leibniz i Wolff obstawali przy zasadzie racji dostatecznej i stosowali ją wszędzie. Jan Locke i jego następcy poddali badaniu gruntownemu wszystkie zasady, ostatecznie i samą zasadę racji dostatecznej.

Energicznym dociekaniom nad zagadnieniem poznania towarzyszą niemniej energiczne badania nad zagadnieniem oceny wartości. Etyka pozyskuje w szkole angielskiej bardziej niezależne stanowisko, niż to było mo-

żebne w wielkich systemach, których właściwy interes skierowywał wzrok daleko poza dziedzinę życia ludzkiego. Wobec zaś stosowanej w tej szkole metody empirycznej, podstawy etyki filozoficznej zyskały oświetlenie gruntowniejsze.

1. Jan Locke.

a) Życiorys i charakterystyka.

Pierwszy filozof krytyczny urodził się w tym samym roku, co i największy dogmatyk. Jan Locke urodził się 29 sierpnia 1632 roku, w pobliżu Bristolu. Ojciec jego był obrońcą prawnym, a przytym brał udział w wojnie domowej jako dowódca oddziału jazdy po stronie parlamentu. Syn odziedziczył po nim niezależne usposobienie i wolnomyślność. Wychowanie, które przyszły filozof otrzymał od ojca, było tego rodzaju, że później Jan Locke, opracowując swoją epokową rozprawę o wychowaniu, mógł spożytkować niektóre o nim wspomnienia. Zwłaszcza ten szczegół, że niezbędny w wieku dziecięcym stosunek posłuszeństwa powinien stopniowo ustępować miejsca swobodnemu stosunkowi przyjaźni, został zaczerpnięty ze stosunków wychowawczych, którym podlegał sam autor (*Thoughts on Education* § 40). Doświadczenia zdobyte w szkole i w uniwersytecie raczej przez kontrast mogły oddziałać na filozofję jego. Przez sześć lat uczęszczał do szkoły w Westminsterze, gdzie uczył się języków starożytnych według metody ściśle gramatycznej i gdzie go zamęczano uczeniem się na pamięć i komponowaniem rozpraw łacińskich o niezrozumiałych dlań kwestjach. Przyrodoznawstwa nie uczono się wcale, tylko w lecie, po wieczerzy, trochę gieografji. Zatym jego przestrogi, dotyczące nauki na pamięć i rozpoczynania nauki języków od gramatyki, opierają się na doświadcze-

niach osobistych w szkole. Kiedy w r. 1652 przybył do Oksfordu, panował tu purytanizm i scholastyka. Locke czuł się niezadowolonym z obojga. Myśl filozoficzną rozbudziło w nim, jak sam później wyznał, wczytywanie się w pisma Descartesa. Zapoznanie się z niemi dodało mu znacznej otuchy, gdyż nieznaczne swoje postępy w filozofji scholastycznej przypisywał był brakowi w sobie zdolności w kierunku filozoficznym. Również studjował Gassendiego i Hobbesa, którzy wywarli wielki wpływ na kierunek jego umysłu.

Za owych czasów w Oksfordzie praktykowano na szeroką skalę tolerancję. Nietylko Jan Owen, kanclerz uniwersytetu, lecz i Olivier Cromwell, potężny opiekun, zapewniali wszystkim protestantom wolność myśli. Okres ten pozostawił trwałe ślady w umyśle Locke'a na całe życie. Wraz z Restauracją Kościół episkopalny znów zapanował. Z początku Locke zamierzał zostać duchownym, ale jego swobodne w duchu latytudynaryzmu pojmowanie chrześcijaństwa uniemożliwiało teraz wykonanie tego zamiaru. W jednej rozprawie z roku 1667, która później w rozszerzonej postaci zasłynęła pod nazwą: *Letter on toleration* („List o tolerancji", 1685), odmawia prawa wszem wobec i każdemu zosobna narzucania innym poglądów spekulacyjnych i określonych form kultu. W innej znów rozprawie, zatytułowanej *Error* i, jak i poprzednia, wydrukowanej w wybornej książce Foxa Bournesa *Life of Locke* („Życie Locka", Londyn 1876), powiada: „Kto bada, i po przeprowadzeniu rzetelnych badań, przyjmuje błąd zamiast prawdy, ten lepiej spełnił swój obowiązek, niż ten, kto przyjmuje wyznanie prawdy, bo samej prawdy nie przyjmuje, nie zbadawszy, czy to wyznanie jest słuszne, czy nie". Głównie kładzie on nacisk na moralną stronę religji i wymaga jak można najmniej dogmatów i obrządków. A więc Kościół episkopalny ze swojemi 39 artykułami wiary i licznemi obrządkami był dlań niedostępny.

Wobec tego postanowił zostać lekarzem i zabrał się do studjowania chemji i medycyny. W takich warunkach

zaprzyjaźnił się z Robertem Boylem, słynnym chemikiem i z Sydenhamem, niemniej znakomitym lekarzem. Filozoficzne dążności Locke'a pokrewne są takimże dążnościom wymienionych przyjaciół jego. Boyle, o sześć lat starszy od Locke'a, uznawał metodę doświadczalną w chemji w przeciwieństwie do alchemików i chemików-lekarzy, zakładających sobie inne cele, niż naukowe. Pierwszy jasno wykazał, jaki jest cel analizy chemicznej: odkrycie pierwiastków ciał złożonych, t. j. dających się wykazać składników nierozkładalnych. Przepowiadał, że odkrytych będzie więcej pierwiastków, niż wtedy przypuszczano, i zaprzeczał niezłożoności wielu ciał, które dotąd uchodziły za pierwiastki. Sydenham dowodził nieodzowności metody doświadczalnej w sztuce lekarskiej i wyznawał te same zasady, które Locke wypowiedział w rozprawce swojej „O sztuce leczniczej", podkreślającej konieczność opierania się na spostrzeżeniach, nie zaś na pewnikach. Locke często towarzyszył Sydenhamowi przy odwiedzaniu chorych.

Ale i sztuka lekarska nie była powołaniem Locke'a. Zapoznał się z hrabią (*Earl*) Schaftesburym, znanym politykiem za Karola II, i niebawem wszedł do jego rodziny w charakterze przyjaciela, sekretarza, lekarza i wychowawcy dwuch pokoleń. Poglądy polityczne Locke'a, jak to widoczna z jego rozprawek młodzieńczych, były wolnomyślne, jak i religijne. Stał gorliwie i z przekonania po stronie whigów i dzielił ich losy. Upadek Schaftesbury'ego w roku 1672 pociągnął za sobą także upadek Locke'a. Musiał zrzec się stanowisk, które mu zapewniło zaufanie Schaftesbury'ego. Wtedy spędził kilka lat w podróżach po Francji. Jego notatki podróżne budzą interes historyczny i świadczą o jego wielkiej zdolności obserwacyjnej i uwadze skierowanej na wszystkie strony życia. Kiedy później jego szlachetny przyjaciel miał udział w pewnym sprzysiężeniu i musiał uciec do Holandji, i Locke nie czuł się bezpiecznym w Anglji i także udał się w roku 1683 do Holandji, gdzie z czasem zgromadziła

się znaczna liczba zbiegłych whigów. Przez czas jakiś musiał się ukrywać, gdyż rząd angielski domagał się jego wydania. W tych latach pracował nad pismami swojemi, szczególnie nad *Epistola de tolerantia* (1685), która później pojawiła się w języku angielskim, i nad głównym dziełem swoim „O umyśle ludzkim“. Jednocześnie prawdopodobnie zajęty był przygotowaniami do rewolucji. Zostawał w blizkich stosunkach z księciem Orańskim i jego małżonką, na początku zaś roku 1689 powrócił z księżną do Anglji.

Locke nie zapomniał ani o filozofji dla polityki, ani odwrotnie. Na początku 1690 r. wyszło jego główne dzieło: *Essay concerning human understanding* (Szkic o umyśle ludzkim) jedno z najbardziej godnych uwagi i wpływowych dzieł w dziejach filozofji. Początek jego sięga daleko wstecz w rozwoju Locke'a. W przedmowie oświadcza, że powodem do powstania tego dzieła była dysputa prowadzona z kilku przyjaciołmi. Ponieważ nie byli oni w stanie rozwiązać postawionego zagadnienia, więc przyszło mu na myśl, że być może nasamprzód trzeba byłoby „zbadać nasze własne zdolności i przekonać się, jakie to przedmioty umysł nasz zdolny jest roztrząsać, a jakich nie“. W jednym z egzemplarzy „Szkicu“ Locke'a, będącym w posiadaniu Muzeum Brytańskiego, Jakób Tyrrell, przyjaciel Locke'a, zapisał: „Przypominam sobie, że sam byłem jednym z obecnych, kiedy roztrząsano zasady moralności i religji objawionej“. A więc to dyskusja o przedmiotach etycznych i duchowych doprowadziła do bliższego zbadania władzy poznawczej. Ten pierwszy początek przypadł zimą 1670 — 71 roku. Później pracował Locke nad swoim dziełem podczas pobytu we Francji i podczas wygnania w Holandji, ukończył zaś je w roku 1687. Wyjątek z tego dzieła drukowany był w następnym roku w czasopiśmie holenderskim „*Bibliothèque universelle*“ w języku francuskim, a w roku 1690 wyszło całe dzieło w angielskim oryginale. Składa się ono z czterech ksiąg: pierwsza poddaje krytyce doktrynę idei i za-

sad wrodzonych; druga wykazuje, że wszystkie idee pochodzą z doświadczenia i rozkłada wyobrażenia złożone na proste ich składniki, żeby tym łatwiej osiągnąć jedność; księga trzecia bada wpływ języka na myśl, zwalcza scholastyczną filozofję wyrazów i zaznacza, że nasze pojęcia gatunków nie mogą wprost uchodzić za odpowiedniki tego, co istnieje w przyrodzie; wreszcie księga czwarta rozróżnia rozmaite rodzaje poznania i wyznacza granice poznania. Tak więc właściwą teorję poznania zawiera czwarta księga. Zdaje się, że księga czwarta i druga o pochodzeniu wyobrażeń z doświadczenia były nasamprzód napisane; później dodane były księga pierwsza, zawierająca krytykę idei wrodzonych i księga trzecia—o języku.

Za króla Wilhelma Locke cieszył się nie małym wpływem. Zbliżony był do króla i wielu ludzi kierujących sprawami publicznemi. Działał na rzecz wolności prasy, tolerancji, rozumnych praw regulujących sprawy finansowe i handlowe, na rzecz polepszenia bytu klas ubogich i piastował różne urzędy. W swoich *Two treatises on Government* („Dwa traktaty o rządzie“), wydanych w 1690 r., przyznaje się, że, oprócz celu teoretycznego, mają one na względzie obronę rewolucji, która sprowadziła nowy porządek rzeczy. Zpośród pozostałych pism jego, obok *Thoughts on education* („Myśli o wychowaniu“. 1692) należy jeszcze wymienić *The reasonableness of Christianity as delivered in Scripture* („Racjonalność chrześcijaństwa według Pisma świętego“). W swojej interpretacji chrześcijaństwa Locke szczególną wagę przywiązuje do tego, że wiara najstarszego Kościoła polega na tym, że Jezus jest Mesjaszem. Chrześcijaństwo, według niego, jest ewangielją miłości; nie było jego zamiarem udręczanie ludzi niezrozumiałemi dogmatami Trójcy, odkupienia i wiecznego potępienia, lecz rozszerzenie prawa przyrody i rozumu, jakoż wskazuje, jak ludzie mogą osiągnąć wieczne zbawienie. Sam miał się za wierzącego chrześcijanina, a listy jego i życie świadczą o głębokim jego poczuciu religijnym. Gorliwie czytywał Biblję i w ostatnich

latach życia pracował nad objaśnieniem Listów do Koryntjan. Najbardziej go jednak pociągały ku sobie te kierunki chrześcijaństwa, w których najmniej było pierwiastka dogmatycznego i hjerarchicznego. Podczas swojego pobytu w Holandji mieszkał przez jakiś czas u kwakra, z którym nawiązał zażyłe stosunki przyjacielskie. Później w Londynie towarzyszył królowi Wilhelmowi, kiedy ten w przebraniu odwiedzał zgromadzenia kwakrów, w celu poznania tej sekty. Do jednej kwakierki angielskiej pisał Locke, że, jak kobiety pierwsze uznały zmartwychwstałego Zbawiciela, tak prawdopodobnie teraz kobiety również pierwsze będą musiały zapowiedzieć wskrzeszenie ducha miłości.

Locke był przedmiotem gwałtownych napaści ze strony teologów, a ponieważ źródło jego teologji upatrywano w filozofji jego, więc i ta była w ostry sposób nagabywana, mianowicie przez Stillingfleeta, biskupa Worcesterskiego, któremu Locke niejednokrotnie odpowiadał w bardzo obszernych pismach polemicznych. Był to ostatni pojedynek filozofji scholastycznej z nowożytną. Niechęć do teologicznego stanowiska Locke'a potęgowała jeszcze ta okoliczność, że tak ono zbliżało się do stanowiska deistów, że takie pismo, jak *Christianity not mysterious* („Chrześcijaństwo wolne od tajemnic") Jana Tolanda, które pojawiło się w roku 1696, a w następnym już roku zostało publicznie spalone w Dublinie, wydawało się tylko najbliższą konsekwencją stanowiska Locke'a. Ponieważ pisma Locke'a czytywała również młodzież uniwertytecka, więc przewodniczący kolegjów oksfordzkich postanowili, że „Szkicu" Locke'a nie wolno czytać w uniwersyteci. Kiedy Locke dowiedział się o tym, zauważył: „dla tego, że są ludzie, którzy zakrywają sobie oczy klapami końskiemi albo odwracają głowy, nie zgodzą się wszyscy zrzec się swojego wzroku". Dzieje przyznały mu słuszność.

Ostatnie lata życia, zawsze bezżenny, spędził w domu niejakiego Mashama w Oates pod Londynem. Pani Masham była córką profesora filozofji w Cambridge Cud-

wortha i bardzo zdolną niewiastą. Po kilkoletnich cierpieniach na astmę zmarł Locke tamże w r. 1704. Najwybitniejszemi rysami charakteru jego, jak go znamy z dzieł i listów są: łagodne usposobienie, wielka miłość dla przyjaciół, szczere poszukiwanie prawdy i silna wiara w doniosłość wolności osobistej i politycznej. Znamienne dla niego są słowa, które napisał na rok przed śmiercią swoją do młodego przyjaciela, późniejszego pisarza deistycznego Antoniego Collinsa: „Miłość prawdy dla prawdy samej jest najważniejszą częścią doskonałości ludzkiej tu na tym świecie i szkółką wszystkich cnót innych“.

b) Pochodzenie wyobrażeń.

Ponieważ Locke zamierza poddać próbie poznawanie, a więc pierwszym jego zadaniem będzie zbadanie, skąd pochodzą wyobrażenia (*ideas*), z któremi umysł poznający ma do czynienia. Przez wyobrażenie (*idea*) rozumie wszystko, o czym możemy myśleć. Pytanie to nie istniałoby, gdyby w dosłownym znaczeniu były wyobrażenia wrodzone, jakoż przeciwko temu poglądowi nasamprzód zwraca krytykę swoją. Mniemano, powiada Locke, że idea Boga jest takim wyobrażeniem wrodzonym; również najbardziej podstawowe zasady logiczne i etyczne mają być wrodzonemi. Twierdzenia, jak: każda rzecz jest tym, czym jest, albo: powinniśmy tak postępować względem innych, jak chcemy, żeby oni względem nas postępowali — rozważane bywają jako od początku tkwiące w świadomości ludzkiej. W takim razie jednak musiałyby one być pierwszemi wyobrażeniami występującemi w świadomości. Że tak nie jest, łatwo się o tym można przekonać, badając dzieci, idjotów, dzikich i niewykształconych ludzi. Świadomość tych istot zawiera w sobie tylko poszczególne, określone, konkretne wyobrażenia i postrzeżenia, ale bynajmniej nie zasady ogólne. Nadto doświadczenie wykazuje nam, że są osobniki i ludy bez wszelkiej idei Boga i bez właściwych wyobrażeń moralnych. Gdyby

ktoś chciał wrodzoność stąd wywodzić, że tego rodzaju wyobrażenia i zasady bywają rozumiane i uznawane, skoro się tylko wyjaśnią w świadomości, to wniosek taki byłby nieusprawiedliwiony. To, co musi się wyjaśnić i być dowiedzionym, nie jest wrodzonym; owszem, tego trzeba się uczyć. Naturalnie musi być pierwotna zdolność (*capacity*) uczenia się i słusznie można mówić o przyrodzonych prawach lub twierdzeniach podstawowych, skoro są poglądy, które człowiek osiąga dzięki naturalnemu doświadczeniu i zastosowaniu swojej władzy myślenia. Tu zalicza Locke, prócz prawd logicznych i matematycznych, także najważniejsze mniemania religijne i moralne. Ale prawo przyrodzone, podkreśla wyraźnie, bynajmniej nie jest tym samym, co prawo wrodzone. Doktryna idei wrodzonych w znacznym stopniu wynika z lenistwa umysłowego; ludzie chcą w ten sposób uniknąć badania rodowodu wyobrażeń.

Jak się zdaje, polemikę tę zwraca Locke przeciwko filozofom scholastycznym, przeciw platonikom z Cambridge i Herbertowi z Cherbury; ten ostatni jest jedynym wymienionym z imienia przedstawicielem doktryny „idei wrodzonych“. Wątpliwa, żeby miał przedewszystkim na względzie Descartesa; nadto bliższe objaśnienie niewłaściwego wyrażenia „wrodzony“ dane przez Descartesa, usuwa go z pod krytyki Locke'a. Sam Locke posługuje się wyrażeniem, które sprowadziło nieporozumienia, a mianowicie starożytnym jeszcze obrazem, przedstawiającym umysł jako tablicę niezapisaną (*tabula rasa*). Przez to nie chciał on bynajmniej zaprzeczać temu, jak to często utrzymywano, że pierwotne zdolności duszy poprzedzają doświadczenie. Hasła filozoficzne mają tę nieszczęśliwą właściwość, że nader łatwo przyczyniają do upowszechnienia płytkich poglądów. Nawet po wyżej podanym sprostowaniu teorji Locke'a, krytyka Leibniza pozostaje jednak trafną, gdyż Locke w części nie dostrzega znaczenia ciemnych, mniej lub więcej bezwiednych pierwiastków, w części przeocza mimowolność, samorzutność,

z jaką się ujawniają skłonności wrodzone. Nawet uznane przez Locke'a przy tworzeniu się niektórych wyobrażeń czynne zachowanie się, przez niektórych następców jego zostało uszczuplone i wreszcie zupełnie zniesione.

Własna odpowiedź Locke'a na pytanie, skąd pochodzą wyobrażenia, brzmi, że wszystkie wyobrażenia, przez co należy rozumieć całkowitą treść świadomości, pochodzą z doświadczenia, bądź zewnętrznego (*sensation* = czucie), bądź wewnętrznego (*reflexion*=samoobserwacja). Doświadczenie zewnętrzne powstaje stąd, że podrażnienie lub ruch wywołany w jakiejkolwiek części ciała budzi w duszy postrzeżenie zmysłowe (*perception*). Doświadczenie wewnętrzne powstaje w ten sposób, że dusza odbiera także wrażenie czynności zachodzących podczas przerabiania wyobrażeń, które pochodzą z doświadczenia zewnętrznego, np. czynności przypominania i porównywania. Za pomocą tedy „refleksji" postrzegamy własne stany i czynności, za pomocą zaś „czuć" — działanie innych rzeczy. Przy wszelkim takim ujmowaniu albo doznawaniu wyobrażeń świadomość zachowuje się przeważnie (*for the most part*) biernie. Ale tylko najprostsze wyobrażenia powstają w drodze takiego bezpośredniego i biernego odbierania.

Wyobrażenia proste, powstające z doświadczenia zewnętrznego, nie są bynajmniej bardziej podobne do własności rzeczy, które je wywołują, niż wyraz jest podobny do wyobrażenia, które oznacza. Tylko tak zwane jakości pierwotne, jak: gęstość, rozciągłość, kształt, ruchomość, nie dają się oddzielić od samych rzeczy zewnętrznych; jakości zaś wtórne, jak: barwa, smak, zapach i t. d., odpowiadają tylko władzy wywoływania w nas pewnych wyobrażeń, którą posiadają rzeczy dzięki swoim jakościom pierwotnym. Wyrażeń: jakości „pierwotne" i „wtórne" (*primery qualities* i *secondary qualities*) zapożyczył bodaj Locke od Roberta Boyle'a; sama zaś teorja, tak często przypisywana Locke'owi jako pierwszemu twórcy, pochodzi, jak widzieliśmy, od Galileusza, Hobbesa i Descartesa.

Locke nie zapuszcza się głębiej w zagadnienie, które tkwi w tym, że zachodzi tu tak wielka różnica pomiędzy przyczyną zewnętrzną a skutkiem wewnętrzym.

Wyobrażenia proste są materjałem świadomości w rozmaity sposób przez nią opracowywanym. Czynna rola świadomości w części ujawnia się w tworzeniu wyobrażeń złożonych przez kombinowanie prostych; w części znów w tworzeniu wyobrażeń stosunków, przyczym świadomość wytwarza pewne wzajemne związki pomiędzy wyobrażeniami prostemi; w części wreszcie w tworzeniu wyobrażeń oderwanych przez wydzielanie wyobrażeń prostych z innych, z któremi faktycznie są związane. Wszystkie wyobrażenia, o ile nie pochodzą od wrażeń bezpośrednich, jakkolwiek byłyby podniosłe i ważne, powstały dzięki zestawiającej, jednoczącej i odrywającej czynności świadomości na podstawie postrzeżeń bezpośrednich. Z pośród tych trzech rodzajów wyobrażeń pochodnych, największe zajęcie budzą dwa pierwsze rodzaje. Zresztą tworzą się one przy udziale odrywania.

Do wyobrażeń złożonych należą takie własności (*modes*), jak przestrzeń i czas. Przy wytwarzaniu wyobrażenia przestrzeni opieramy się na wzroku i dotyku. Jednocześnie posługujemy się tu odrywaniem, gdy odróżniamy przestrzeń od gęstości, i rozróżnienie to jest tak wyraźne, jak między szuflą a zbożem. Wyobrażenie czasu wytwarzamy przy pomocy zmysłu wewnętrznego, który nas powiadamia o kolejności czy następczości wyobrażeń. A gdy się okazuje, że nasza zdolność ustawicznego pomnażania przestrzeni i czasu wciąż pozostaje tą samą, ilekolwiek byśmy pomyśleli dodatków, wtedy powstaje wyobrażenie nieskończoności. Do idei własności należą wyobrażenia siły i ruchu, jak również wszelkie wyobrażenia barw złożonych, kształtów i t. d.; w dziedzinie zaś zmysłu wewnętrznego — wyobrażenia postrzegania, przypominania, myślenia, uwagi i t. d.

Kiedy rodowód wyobrażeń jakości nie nastręcza wcale przeszkód, inaczej rzecz ma się z wyobraże-

niami rzeczy lub substancji. I te powstają przez składanie. Nasze wyobrażenie pewnej rzeczy lub substancji jest wyobrażeniem własności lub sił im przypisywanych. Szczególną wszakże jest okoliczność, że jednak wyobrażamy sobie samą rzecz lub substancję, jako coś odrębnego od własności i sił, mianowicie—jako ich podkład czy podstawę (*support*). Wszystko, co przypisujemy substancji, pochodzi z doświadczenia. Stosuje się to nawet do idei Boga, która jest wyobrażeniem substancji wytworzonym przez nas przez rozszerzanie i potęgowanie tych wyobrażeń własności duchowych, których nam dostarcza zmysł wewnętrzny.

Jako przykład wyobrażeń stosunku (*ideas of relation*) wymieńmy wyobrażenie przyczyny i skutku. Wyobrażenie to wytwarzamy na podstawie postrzegania, że własności i rzeczy powstają i że ich powstawanie zawisło od wpływu innych własności i rzeczy. Innych przykładów dostarczają wyobrażenia stosunków w czasie i przestrzeni, tożsamości i różności. Także wyobrażenia moralne należą do wyobrażeń stosunków, tworzą się bowiem z prostych wyobrażeń naszych postępków w związku z wyobrażeniem prawa.

c) Wartość poznania.

Po wyjaśnieniu kwestji powstawania wyobrażeń, powstaje pytanie, jaka jest ich wartość. Locke bynajmniej nie wątpi, że proste wyobrażenia posiadają wartość realną. Pochodzą od rzeczywistości, a przeto muszą się zgadzać z rzeczywistością. Bądźcobądź wszakże jakości wtórne nie równają się rzeczom, wywołującym ich wyobrażenia, lecz odpowiadają rzeczom, gdyż są ich stałemi skutkami. Co się zaś tyczy wyobrażeń pochodnych, wartość ich poznawcza nie da się w ten sposób wykazać, gdyż tworzą się one przez składanie i porównywanie, a więc dzięki naszej własnej czynności. To, że nie zawierają w sobie sprzeczności, nie wystarcza jako dowód ich realnego znaczenia. Nie są one odwzorami rzeczy, ale zna-

czenie ich polega na tym, że są wzorami, modłami (*archetypes, patterns*), któremi się posługuje świadomość w sprawie porządkowania i nazywania rzeczy, jak w matematyce i filozofji moralności. Stosuje się to wszakże tylko do wyobrażeń własności i stosunków (*modes and relations*). Idea substancji, wyobrażenie nieznanego podkładu własności może w takim tylko razie posiadać wartość, jeżeli w rzeczywistości da się wykazać taki związek cech, jaki wyobrażenie przedstawia. Wyobrażenie Centaura nie jest prawdziwe, wyobrażenie Boga jest prawdziwym wyobrażeniem substancji. Idea substancji sama przez się nie jest wzorem, jej wzór musi być poza nami, jeżeli ona ma mieć wartość poznawczą. Co jednak leży u podstawy własności rzeczy, tego nie wiemy. Tak samo nie znamy substancji materjalnej, jak duchowej i dla tego niesłusznie twierdzą kartezjanie, że materja nie mogłaby myśleć.

Poznawanie jestto stwierdzanie zgodności lub niezgodności pomiędzy wyobrażeniami. W najprostszej swojej postaci poznawanie jest intuicją, oglądaniem bezpośrednim. Tu Locke stanowczo zbliża się do Descartesa, gdy np. powiada, że mamy wiedzę intuicyjną o własnym istnieniu; potwierdza to nawet zwątpienie, skoro bowiem wiem, że wątpię, tedy zdaje sobie sprawę z istnienia rzeczy wątpiącej tak samo pewno, jak zdaję sobie sprawę z myśli, którą nazywam wątpieniem. Oprócz naszego własnego istnienia za pomocą takiej intuicji bezpośredniej zdajemy sobie jeszcze sprawę z najprostszych stosunków podstawowych pomiędzy swojemi wyobrażeniami. Dowodzenie (*demonstration*) powstaje w ten sposób, że nawiązuje się kolejno do siebie szereg intuicyjnych aktów poznania. Każdy krok dowodzenia jest intuicją bezpośrednią. Te dwa rodzaje poznania są jedynemi ściśle dopuszczalnemi. Wszelkie inne poznanie bywa tylko przypuszczeniem, mniej lub więcej prawdopodobnym przekonaniem; do tej kategorji należy zmysłowe poznanie rzeczy poza nami.

Poznanie oparte na dowodzeniu (demonstracyjne) dotyczy nietylko twierdzeń matematycznych, lecz również istnienia Boga, i to jest jedyny przypadek, gdzie za pomocą dowodzenia możemy poznać istnienie rzeczywiste poza własnym istnieniem. Podany przez Locke'a dowód istnienia Boga jest pospolity: z istnienia świata lub naszego własnego istnienia wnioskuje się o Bogu, jako przyczynie. Dowód ten z tego zwłaszcza względu budzi zajęcie, że się opiera na zasadzie przyczynowości, którą się podaje za prawdę intuicyjną: posiadamy pewność bezpośrednią, że to, co nie istnieje, nie może zgoła wytwarzać rzeczywistości (*non — entity cannot produce any real being*). A więc musi istnieć jakaś istota wieczna. Nie może to jednak być materja—ciągnie Locke dalej—gdyż materja nie może wytworzyć rozumu. Sprzeczność pomiędzy tym twierdzeniem a wyżej już przytoczonym, że materja mogłaby myśleć, jest tylko pozorna, gdyż tam Locke twierdzi, że nie znamy najgłębszej istoty materji, tu zaś punktem wyjścia jest materja tak pojęta, jak ją znamy (77).

Jak w teorji pochodzenia wyobrażeń Locke'a zawarte jest ostre przeciwieństwo pomiędzy biernością przy odbieraniu prostych idei, a czynnością przy tworzeniu idei pochodnych, tak samo w jego teorji wartości poznania uwydatnia się nie mniej rażące przeciwieństwo pomiędzy poznaniem zmysłowym, które doprowadza tylko do prawdopodobieństwa, a poznaniem intuicyjnym i demonstracyjnym, przedstawiającym zupełną pewność i konieczność. Szczególną przybiera postać to przeciwieństwo w sformułowaniu tej zasady, od której wartości zależy dowód Locke'a związku poznania z rzeczywistością, mianowicie — w sformułowaniu zasady przyczynowości. Pojęcie związku przyczynowego wytworzyliśmy sobie za pomocą doświadczenia zmysłowego; natomiast wartość zasady przyczynowości objawia się w intuicji. I właśnie tą zasadą Locke posługuje się zupełnie spokojnie zarówno wtedy, gdy z idei prostych wnioskuje o rzeczach, które je

wytwarzają, jak i wtedy, gdy dowodzi istnienia Boga Idea Boga, tak samo, jak idea przyczynowości, pochodzi z doświadczenia, ale przy spółdziałaniu czynności kombinującej i rozszerzającej (idealizującej) ducha; wszelakoż istnienia Boga dowodzi za pomocą wnioskowania, gdy tymczasem wartość stosunku przyczynowego intuicyjnie jest oczywistą. Wyraźnie tu uwydatnia się stanowisko Locke'a jako empiryka w kwestji pochodzenia wyobrażeń i jako racjonalisty w kwestji ich stosowania. Nieprzymuszoność, z jaką Locke zakłada i posługuje się zasadą przyczynowości, dowodzi, że jest jeszcze dogmatykiem. O ile wszakże domagał się objaśnienia psychologicznego i teorjopoznawczego uzasadnienia, o tyle prowadził na tory filozofji krytycznej. Przejściowe stanowisko Locke'a najwyraźniej uwydatnia się w zagadnieniu pojęcia substancji. Było to główne i nieodzowne pojęcie wielkich systemów, ostateczny, bezwzględny punkt oparcia myśli. Tylko Hobbes próbował zachwiać to pojęcie i tu, jak pod wielu innemi względami, był poprzednikiem Locke'a. Locke obchodzi się z tym pojęciem z pewną ironją, nazywa substancję „sam nie wiem co takiego“ i porównywa wiarę w nią z wiarą Indjan w konieczność istnienia słonia dźwigającego ziemię; a jednak nie odrzuca pojęcia substancji. Podaje je za pojęcie samorodne, jak pojęcia matematyczne i etyczne, a niemniej przeto przyjmuje jego pierwowzór zewnętrzny, zewnętrzną jego podstawę.

d) Filozofja religji.

Religja Locke'a nie jest w sprzeczności z jego filozofją. Nie potrzebował on uciekać się w sprawie ich pojednania do tylu, co Leibniz, wybiegów. Będąc przekonany, że dowiódł istnienia Boga, sądził zarazem, że i prawdziwość religji naturalnej ugruntował w drodze rozumowej i przez to również osiągnął założenia teologiczne, bez których, według jego poglądu, nie możebna jest etyka. Etyka jego jest teologiczną teorją szczęśliwości: z przy-

rodzonego popędu do szczęścia powstaje prawo, które dyktuje warunki osiągnięcia osobistego szczęścia naszego w związku ze szczęściem innych ludzi; żeby wszakże to prawo, w drodze rozumowej odkryte, a dające się wyrazić w postaci starego przysłowia, że powinniśmy tak postępować względem innych, jak pragnęlibyśmy, żeby oni względem nas postępowali, — żeby to prawo zyskało powagę, należy je rozważać jako pochodzące z woli Boga i w rozporządzeniu tej woli będące.

Jakkolwiek, zdaniem Locke'a, państwo powinno zachowywać się tolerancyjnie względem wszystkich, kto wyznaje religję naturalną, jednak osobistym stanowiskiem jego religijnym była wiara w objawienie. Wiosną w roku 1695 pisze do Limborcha: „W ciągu tej zimy starannie rozważałem, na czym polega wiara chrześcijańska. Sam czerpałem z Pisma Świętego, ale unikałem mniemań sekt i systemów". Wyniki swoich badań wyłożył w piśmie: „Racjonalność chrześcijaństwa". Objawienie uważa za rozszerzenie religji naturalnej, dającej się ugruntować na rozumie, skądinąd zaś rozum jest stałą instancją, kontrolującą wiarę objawioną. W głównym dziele swoim (*Essay* IV, 18, 2) określa wiarę jako przystawanie na pewne twierdzenie, które się ustanawia nie przez wnioskowanie rozumowe, lecz na podstawie zaufania do osoby wygłaszającej je jako pochodzące od Boga i udzielone w sposób niezwykły. Czy coś jest rzeczywiście objawieniem, o tym musi rozstrzygać rozum, gdyż wiara nigdy nie może przekonać nas o czymś, co jest przeciwne rozumowi; poznanie, że takie lub inne objawienie pochodzi od Boga, nigdy nie może być tak pewne, jak poznanie oparte na zgodności lub niezgodności wyobrażeń naszych. Objawienie jest niezbędne. Jakkolwiek bowiem przyroda składa wystarczające świadectwo o Bogu, ludzie jednak nie należycie posługiwali się swoim rozumem. Wskutek opieszałości, zmysłowości lub obawy ulegli panowaniu kapłanów przesądnych, gdyż nieliczni, idący za wskazówkami rozumu, nie mogli wywierać wpływu na wielkie

rzesze. Większości ludzi zbywa na czasie i uzdolnieniu, by śledzić dowody rozumowe. Otóż posłany był Chrystus, żeby oświecić, pokrzepić i wesprzeć. Wiara w niego jako w Pana i Mistrza zawiera w sobie zapowiedź żywota wiecznego. Nawet najmniej uczeni, nawet ci, których życie upływa śród pracy mozolnej, mogą zrozumieć naukę i wzór Chrystusa, jak je przedstawiają ewangielje. Małą wagę przykłada Locke do rozwinięcia nauki chrześcijańskiej w Listach apostolskich. Dogmatu Trójcy nie zdołał znaleść ani w ewangieljach, ani w apostolskich wyznaniach wiary.

Locke staje obok Chrystjana Wolffa jako założyciel racjonalizmu religijnego; zresztą i pod innemi względami Wolff przypomina Locke'a, jak np. pod względem chybionego uzasadnienia przyczynowości. Pisma jego, a zwłaszcza jego stanowisko religijne wywierały wpływ na największe umysły XVIII wieku; pierwsze miejsce zajmuje tu Voltaire i Fryderyk II. Najbardziej godnym uwagi jest fakt, że racjonalizm religijny przerzuca się w ruch demokratyczny, co zresztą bywa z każdym nowym prądem religijnym. Zwalczając teologję kościelną, Locke uwzględnia mianowicie potrzebę nieuczonych prostaczków i pracą obciążonych: domaga się on chrześcijaństwa dla nich przystępnego i zrozumiałego. Ale stanowisko religijne Locke'a nie było również wolne od dogmatyzmu: religji naturalnej przypisuje tak wielką pewność, jako dowodowi, i taką nieodzowność, jako podstawie etyki, że tych, którzyby ją odrzucali, gotów jest pozbawić wolności religijnej. Nietylko katolicyzm i protestantyzm mają swoją nietolerancję, ma ją i racjonalizm.

e) Filozofja prawa i państwa.

Rozprawa Locke'a *On civil government* (o rządzie obywatelskim) jest pismem okolicznościowym. W przedmowie oświadcza, że zamiarem jego jest „umocnienie tronu naszego króla Wilhelma, wielkiego restauratora, utwier-

dzenie prawa jego za pomocą przyzwolenia narodu, który jest jedynym uprawnieniem rządu na prawie opartego; tę zgodę narodu Wilhelm posiada w wyższym o wiele stopniu, niż jakikolwiek inny monarcha chrześcijański, i wreszcie usprawiedliwienie przed światem narodu angielskiego, którego zamiłowanie w ustawach naturalnych i w postaci przepisów prawnych sformułowanych i silne postanowienie obrony tych ustaw uratowały naród stojący nad przepaścią niewoli i zguby". W pierwszej części pisma obala Locke wyrażoną przez rojalistę Filmera teorję królestwa, jako instytucji ustanowionej przez Boga, patrjalchalnej. Władza polityczna, powiada Locke, różni się od władzy ojca nad dziećmi, władzy majstra nad czeladzią i władzy pana nad niewolnikami. Polega ona na mocy wydawania praw, wykonywania tych praw i ochrony społeczeństwa przed gwałtami zzewnątrz, a wszystko to tylko dla dobra powszechnego. Władza tego rodzaju da się osiągnąć tylko przez wolne porozumienie się. Zachodzi to i obecnie, kiedy stan naturalny należy już do przeszłości; za każdym razem następuje porozumienie milczące, ilekroć syn zajmuje w społeczeństwie miejsce ojca. Istotę porozumienia stanowi to, że wola większości powinna być prawem, jestto bowiem jedyny sposób występowania społeczeństwa w roli całości działającej. Wprawdzie stan naturalny nie jest, jak utrzymywał Hobbes, stanem wojny; ale sprowadza on stosunki ujemne, którym zaradzić mogą tylko stałe prawa, sędziowie bezstronni i państwowa władza wykonawcza. Już stan naturalny jest stanem wolności, ale w społeczeństwie wolność daje się skuteczniej obronić. Tak więc, przystąpienie do związku społecznego nie znosi bynajmniej praw naturalnych. Naprzykład, prawo własności jest prawem naturalnym, opierającym się na tym, że człowiek opracowuje ziemię lub jakiś inny materjał. Bóg podarował świat pilnym, nie zaś leniwym, a z pracy wypływa wszelka wartość ekonomiczna. To też państwo zarówno nie może znosić prawa własności, ani go ustanawiać; zadanie jego polega tylko na

zabezpieczeniu i obronie tego prawa. Tak samo, jak z prawem własności, rzecz ma się i z wolnością osobistą; niewola jest przeciwna naturze i przeto państwo nie powinno jej praktykować.

Szczególne znaczenie w teorji państwa Locke'a ma energiczne uwydatnienie władzy prawodawczej. Wprowadzenie władzy prawodawczej nie jest bynajmniej ustanowieniem jakiejś dowolnej potęgi; po to się właśnie porzuca stan naturalny, żeby uniknąć dowolności. Celem, który się ma na względzie we wszystkich postanowieniach, jest możliwie największe dobro powszechne. Podatki i powinności mogą być oznaczane tylko przez uchwały większości; w przeciwnym razie narażone będzie na szwank prawo własności, gdyż to, co mi ktoś inny zabrać może wbrew mojej woli, nie jest właściwie w moim posiadaniu! Locke domaga się oddzielenia władzy prawodawczej od wykonawczej i sądowej (78); ale władza prawodawcza jest najwyższą; wraz z ustanowieniem dana jest konstytucja państwa, a nadto prawodawca stoi wyżej nad wykonawcami prawa (*On government*, II, 141, 143).

Najwyższa władza zawsze przysługuje narodowi i bywa stosowaną w razie zatargu pomiędzy władzami wykonawczą a prawodawczą. Żadna inna potęga na świecie, prócz narodu, nie może rozstrzygać takiego sporu. Na mocy tego ostatniego, niewywłaszczalnego prawa, prawa samozachowania, naród odwołuje się do nieba i przeprowadza swoją wolę. Nie jest to wszakże bunt: buntownikami są gwałciciele prawa. Nie prowadzi to również do rozkładu państwa, gdyż po pierwsze, należy przypuszczać, że większość narodu odczuwa te ujemne okoliczności, a powtóre, naród nie tak łatwo, jak mogłoby się zdawać, wyłamuje się z karbów istniejącego porządku.

Właściwy Locke'owi zmysł niezawisłego badacza w związku z gorącym i praktycznym udziałem jego w wielkich zdarzeniach dziejowych, które za owych czasów przeżywał naród jego, pozwoliły temu myślicielowi tak sformułować wielkie podstawy wolności narodu, że

wywarły one wpływ rozstrzygający nietylko na późniejszą teorję prawa i państwa, lecz także na dzieje ludów w następnych stuleciach. Montesquieu i Aleksander Hamilton są uczniami Locke'a, doktryna zwierzchnictwa narodu, wypowiedziana przez Rousseau, opiera się na jego zasadach, a rewolucje w Ameryce Północnej i francuska są ilustracjami tego, co Locke nazwał odwołaniem się do nieba. Życie konstytucyjne państw nowożytnych w istocie swojej zbudowane jest na podstawach założonych przez Locke'a. Kres tej całej filozofji państwa zbiega się z kresem kwestji ustroju konstytucyjnego. Poza tym kresem rodzi się już kwestja socjalna. Wywodząc prawo własności z pracy, Locke bezwiednie rzuca zagadnienie, które przecież dopiero znacznie później miało się wysunąć na plan pierwszy.

2. *Spory filozoficzne w przedmiocie moralności i religji.*

a) Doktryna zmysłu moralnego.

Przez cały ciąg okresu Odrodzenia i XVII wieku daje się wyczuć, że samozachowanie pod różnemi postaciami uchodzi za podstawę, na której się buduje spekulacyjnie system postępowania w życiu. Z bardzo nielicznemi wyjątkami, wszystkie próby ugruntowania etyki biorą za punkt wyjścia jednostkę, jej popędy i dążenia, jej istnienie i dobrobyt. W zasadzie nie stanowi to bynajmniej różnicy, czy się ma na myśli wyłącznie istnienie jednostki na tym świecie, czy się uwzględnia nadto, jak np. Locke, jej istnienie na tamtym również świecie. Wobec takiego sposobu brania rzeczy, którego najenergiczniejszym i najbardziej konsekwentnym obrońcą był Hobbes, polegano w etyce, przynajmniej filozoficznej, na rozumie, jako na tej władzy, która ma kierować postępo-

waniem ludzkim. Prawie że nie zwracano uwagi na głęboko pomyślaną próbę Spinozy wykazania tych przeobrażeń i zmiennych kierunków, jakim może podlegać popęd samozachowawczy. Zasługa to Shaftesbury'ego, że uwydatnił znaczenie dla ocen etycznych bezpośredniego, przez instynkt uwarunkowanego uczucia. Shaftesbury wprowadza pożyteczny i skuteczny czynnik, przeciwny wynurzającemu się racjonalizmowi i, jak to często bywało, gdy w dziejach nowożytnych wytryskał jakiś ożywczy prąd myśli, wpływy starożytne oddziałały na kształtowanie się poglądów jego. Można odnaleść u Shaftesbury'ego harmonję i samoograniczenie się starożytnych, a także ich zaufanie do przyrody, chociaż z przymieszką pewnej czułostkowości nowożytnej.

Antoni Ashley Shaftesbury urodził się w 1671 r. w Londynie, był zaś wnukiem przyjaciela Locke'a. Locke, jako lekarz, niósł pomoc przy jego przyjściu na świat, a później był jego nauczycielem. Staranne wykształcenie szczególnie nacechowane było silnym wpływem języków klasycznych. Miał on nauczycielkę biegle władającą językiem łacińskim i greckim, tak, iż nauczył się mówić temi językami, jakby ojczystym. Zdrowe myśli greckie wcześnie już wpajano w umysł chłopięcia. Dalej zaś rozwijał się pod wpływem podróży po Włoszech i Francji, które mu przyniosły znajomość ludzi i dostarczyły sposobności do uprawiania skłonności artystycznych. Przez kilka lat był członkiem izby gmin. Król Wilhelm bardzo go cenił i chciał mu powierzyć wysoki urząd, od którego wszakże uchylił się. Zdrowie miał słabowite i uczuwał pociąg do cichego życia literackiego. Względnie młody jeszcze umarł w r. 1713 w Neapolu.

Dzieła Shaftesbury'ego, w większości zebrane przez niego samego w trzech tomach, pod nagłówkiem: *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (Charakterystyki ludzi, zwyczajów, poglądów i czasów. Londyn, 1711) nie są pisane w formie spokojnego, systematycznego rozwijania pojęć; spotykamy w nich wybuchy i rozmyślania,

częstokroć przybierają postać listów lub rozmów, często pisane bywają z wielkim patosem poetycznym i uczuciem, ale często także zamiast dobrych argumentów autor wpada w retorykę czułostkową. Zarówno w dobrym znaczeniu, jak i w mniej pomyślnym, jest on pierwszym filozofem uczucia. Staje w obronie doniosłości uczucia bezpośredniego, przeciwstawiając je mędrkującemu rozumowi, wyrachowanemu egoizmowi i czuciom zmysłów zewnętrznych. Przyjmuje związek pomiędzy pięknem a dobrem, wznawiając przytym starożytny pogląd na cnotę jako na harmonję pomiędzy częściami pojedyńczego człowieka a ludźmi w ich wzajemnych do siebie stosunkach. Wreszcie dowodzi niezależności etyki od religji, przyczym jest przekonany, że uczucie etyczne przez wiarę w obecność czynną bóstwa harmonizującego we wszystkich rzeczach staje się ostatecznie uczuciem religijnym.

Chociaż Shaftesbury żywił wielki szacunek dla Locke'a, swego nauczyciela, i najostrzejsze argumenty polemiczne zwracał przeciwko Hobbesowi, oświadcza jednak w swoich *Letters to a young man at the university* (Listy do młodzieńca w uniwersytecie), że Locke przez swoją krytykę idei wrodzonych zburzył podstawę moralności. Zgadza się owszem, że idee „wrodzone“ w pewnym znaczeniu wyrazu „wrodzony“ są niedorzecznością. Sam posługuje się tym wyrażeniem w tym samym znaczeniu, co „naturalny, z przyrodą zgodny, instynktowny“, w przeciwstawieniu do tego, co się zawdzięcza sztuce, kulturze i wychowaniu (Porówn. także *The moralists* III, 2). Idzie tu przecież nie o chwilę, powiada, kiedy jedno ciało opuszcza inne, ani o tę chwilę, kiedy się tworzą wyobrażenia nasze, lecz idzie o to, czy organizacja człowieka jest tego rodzaju, że pewne idee w przebiegu rozwoju powstają w sposób naturalny. I nie należy twierdzić, że idee miłości i sprawiedliwości możemy osiągać tylko z doświadczenia i katechizmu, gdyż w takim razie należałoby chyba przypuścić istnienie katechizmu, któryby uczył ptaki lotu i budowania gniazd, a mężczyznę i kobietę

znajdywania siebie wzajemnie. Według Shaftesbury'ego, godzącego się w tym przedmiocie z Grotiusem, Cumberlandem i Leibnizem, jest instynkt, wiążący jednostkę z rodzajem, instynkt tak dobrze naturalny, jak instynkt rozrodczy i troskliwości o potomstwo. Człowiek nie może istnieć poza obrębem związku społecznego i nigdy nie mógł. Błędnie przedstawia się stan naturalny jako przeciwieństwo stanu społecznego. Przy bliższym zbadaniu rozwoju rodzaju ludzkiego odnajdujemy cały szereg różnorodnych stanów naturalnych, ale w żadnym z nich nie znika zupełnie życie społeczne i popędy, na których się ono opiera. W tych wywodach (*The moralists* II, 4) Shaftesbury przeciwstawia się doktrynie ugody, rozwijanej na gruncie prawa naturalnego, doktrynie, według której społeczeństwo powstaje przez zrzeszanie się osobników samoistnych. Cofa się on na stanowisko ciemnego instynktu, gdzie jednostka i społeczeństwo nie stanowią jeszcze przeciwieństwa, a jednocześnie dostrzega, że stan naturalny i stan kulturalny są pojęciami względnemi. Jestto jedna z najważniejszych myśli dających się w zarodku odnaleść w pismach jego. Ale atmosfera duchowa XVIII wieku nie sprzyjała dalszemu rozwojowi tej myśli.

Jakkolwiek Shaftesbury przykłada wielką wagę do instynktu, jednak nie uchodzi jego wzroku znaczenie sprawy myślowej. Umożliwia ona zastanawianie się nad własnemi stanami wewnętrznemi, które w ten sposób nietylko są przedmiotami uczucia, lecz i stają się przedmiotami władzy sądzenia. Powołuje się tu na wewnętrzne doświadczenie Locke'a. Wskutek refleksji nad mimowolnemi stanami psychicznemi, powstają szczególne stany uczuciowe: szacunku lub pogardy, podziwu dla tego, co szlachetne i słuszne, wstrętu do wszystkiego, co niegodziwe i fałszywe w myśli i postępkach, — uczucia pokrewne estetycznemu upodobaniu i nieupodobaniu, chociaż różnią się od tych ostatnich swoją naturą czynną, popychającą do czynu. Takie uczucie Shaftesbury nazywa „afektem odbitym“ (*reflex affection*) lub „zmysłem moralnym“ (*moral*

sense). Ponieważ powstaje ono z instynktów naturalnych (wrodzonych), więc i samo jest naturalnym, wrodzonym (*Inquiry concerning virtue and merit* = Badanie nad cnotą i zasługą).

Bądźcobądź wszakże, istnieje pewna „oziębła filozofja“, która uczy, że niema wcale ani wiary naturalnej, ani naturalnej sprawiedliwości, ani cnoty prawdziwej, gdyż jedynemi czynnemi siłami są samolubstwo i żądza panowania. Shaftesbury domyśla się, że doktryna ta być może wynika z właściwej nam odrazy do chodzenia na pasku przyrody i służenia celom leżącym poza jaźnią naszą. Sam jest przekonany, że wszystkie istoty dążą do szczęścia. Ale wielka różnica, powiada, czy się szczęście znajduje w tym, że się dąży ku celom wspólnym, czyli też, przeciwnie, zacieśnia się interes do własnej korzyści, być nawet może do własnego samozachowania. Pomiędzy uczuciami egoistycznemi a sympatycznemi niema przeciwieństwa bezwzględnego, gdyż w części miłość i przyjaźń zaspokajają popędy egoistyczne, o ile dzięki jakiemuś odbiciu uczestniczy się w szczęściu, któreśmy zgotowali innym; w części zaś warunki życia naszego tak ściśle wiążą się z warunkami innych ludzi, że przestajemy troszczyć się o samych siebie, skoro przestajemy troszczyć się o dobra wspólne. Otóż idzie o to, żeby rozmaite budzące się w duszy popędy przywieść do zgody. Ten jest budowniczym szczęścia własnego, kto umie pozyskać wewnętrzną podstawę porządku, pokoju, zgody. Szczęście polega na tym, co wewnątrz, nie zaś na okolicznościach zewnętrznych. Harmonja i piękno uczuć stanowią formy i obyczaje prawdziwego życia społecznego: co czyni zadość wymaganiom życia społecznego, to samo wprowadza również harmonję do duszy jednostki. I dla tego to — pisze Shaftesbury w „Listach do młodego studenta“ — szukaj piękna we wszystkim, nawet w najbłahszych rzeczach! Zapowiada on ideę nowożytnej estetyki ewolucjonistycznej w tych swoich słowach: „Kształty brzydkie sprowadzają niesmak i chorobę, ale kształty

i stosunki piękne zapewniają pożytek, gdyż czynią człowieka zdolnym do działania i postępów“ (*Miscellaneous reflections*=Dumania o różnych przedmiotach).

Zmysł porządku i harmonji, leżący, według Shaftesbury'ego, u podstawy uczucia moralnego, zwraca się nietylko ku społeczeństwu ludzkiemu, lecz ku całemu wszechświatu i wtedy staje się czcią religijną. Porządek w przyrodzie budzi nasz podziw. Nędza i złe istnieją o tyle tylko, o ile rozważamy rzeczy w ciasnym widnokręgu; naszej myśli ograniczonej często musi się wydawać niedoskonałym to, co wydowałoby się doskonałością, gdybyśmy mogli to oglądać ze stanowiska całości. Wszechświat nie napotyka oporu zewnętrznego. Ma on swój wewnętrzny porządek harmonijny, którego podstawą jest myśl boża. Tak więc etyka prowadzi do religji, jakoż Shaftesbury jest rzecznikiem „szlachetnego teizmu, pojmującego Boga, jako istotę wszystko kochającą i osłaniającą, a przeto—jako wzór idealny“. Przeciwnie, rozpoczynałby od niewłaściwego końca, ktoby chciał wraz z Lockem etykę opierać na religji. Zniknęłaby w takim razie bezinteresowność. Cnota znajduje sama w sobie własną nagrodę. A któraż nagroda mogłaby z nią lepiej licować?

Franciszek Hutcheson (1694 — 1747), Szkot urodzony w północnej Irlandji, nasamprzód prowadził w Dublinie prywatną szkołę wyższą, później zaś był profesorem filozofji moralności w Glasgowie. On to nadał myślom Shaftesbury'ego postać bardziej systematyczną i przyczynił się do ich rozpowszechnienia w szerszych kołach. Dzieło jego *Inquiry into the ideas of beauty and virtue* (Badanie nad ideami piękna i cnoty. 1725) roztrząsa uczucie estetyczne i etyczne, zawiera w sobie liczne zajmujące spostrzeżenia oraz bliżej uwydatnia szczegóły pominięte przez Shaftesbury'ego. Po śmierci wyszedł jeszcze jego *System of moral philosophy* (System filozofji moralności. 1755). Dąży on do oparcia etyki na podstawie spostrzegania rzeczywistej natury ludzkiej. Tu znaj-

duje, prócz instynktów egoistycznych, nadto naturalną potrzebę pomagania innym i sprawiania im radości. Skądinąd znów dostrzega również bezpośrednie uczucie radości i uznania wobec postępków wynikających z takiej potrzeby pomagania i pocieszania. Rozum jest tylko zdolnością wynajdywania środków odpowiednich do danych celów, gra on rolę służebną wobec współuczuwania (sympatji) i jest niezbędny, gdyż w przeciwnym razie owo uczucie bezpośrednie działałoby na ślepo lub wzrokiem nie sięgałoby daleko; ale nie sam tylko rozum prowadzi do oceny postępków ludzkich. Jak zmysł moralny nie może obejść się bez rozumu, tak samo nie może obejść się bez doświadczenia, gdyż ono tylko może nas zapoznać ze skutkami bliższemi lub dalszemi postępków. Zmysł moralny wtedy tylko działa, gdy ma do rozporządzenia spostrzeżenia nad postępkami ludzkiemi i ich skutkami. Zważywszy, jak zmysł moralny działa na podstawie takich spostrzeżeń, Hutcheson przychodzi do wniosku, że wobec jednakowych rozmiarów szczęścia oczekiwanego w skutkach, ten postępek najwyżej bywa ceniony, którego skutki uszczęśliwiające rozciągają się do największej liczby osób, tak, iż godność lub znaczenie moralne osób da się zastąpić liczbą, wobec zaś jednakowej liczby osób, którym skutki postępków wyszłyby na dobre, najwyżej bywa oceniany ten postępek, który zapewnia największy stopień szczęścia. Spostrzeżenia te streszcza w zasadzie, często później powtarzanej: najlepszym jest ten postępek, który daje najwyższe szczęście największej liczbie osób (the greatest happines for the greatest number.—*Inquiry* II, 3).

Zmysłu moralnego niepodobna objaśniać doświadczeniem, gdyż objawia się zupełnie bezpośrednio i instynktownie; nie można również objaśniać wychowaniem, ani przyzwyczajeniem lub kojarzeniem wyobrażeń, gdyż tą drogą, według Hutchesona (*System* I, str. 32, 57), nie mogą bynajmniej powstawać zupełnie nowe zmysły ani wyobrażenia. Zgadza się z tym, że zmysł moralny nie zawiera w sobie nic tajemniczego. Wierzy, że pierwotnie

obdarzył nas tym zmysłem Bóg i upatruje dowód mądrości stwórcy w tym, że zmysł moralny uznaje za wartościowe tylko takie postępki, które przyczyniają się do dobrobytu innych, albo do dobrobytu osobistego w sposób zgodny z dobrobytem innych. Ale zmysł moralny objawia się u tych również osób, które nie wierzą w Boga. Dziedzina moralności jest, według Hutchesona, tak samo niezależna od pojęć teologicznych, jak od intencji egoistycznych, jakkolwiek przyznaje, że przykazanie pochodzące od powagi tam, gdzie zmysł moralny bywa stępiony, może być jedynym środkiem zdolnym do skutecznej walki z afektami. Zresztą nie zawsze zmysł moralny działa jak instynkt bezpośredni. Może się z niego rozwinąć poczucie obowiązku, gdyż nawet wtedy, gdy popęd bezpośredni nie prowadzi ani do działania, ani do zawieszenia działań, może powstać świadomość, że w razie, gdy czegoś nie postanowimy, wejdziemy w zatarg z wymaganiami miłości ludzkiej i tym sposobem narazimy na szwank swój wewnętrzny spokój (*serenity*=nastrój pogodny), a nadto narazimy się na jakieś wewnętrzne lub zewnętrzne nieprzyjemności. Zatym poczucie obowiązku, według Hutchesona, jest uczuciem pochodnym i zastępczym. W poszczególnych kwestjach etycznych Hutcheson posługuje się zasadą dobrobytu jako probierzem. W jego *System of moral philosophy* spotykamy mnóstwo uwag bystrych, poczuciem ludzkości natchnionych i wolnomyślnych o poszczególnych stosunkach moralnych, społecznych i politycznych.

Józef Butler (1692 — 1752) po ukończeniu studjów w akademji dysydenckiej, przeszedł później na łono Kościoła anglikańskiego i umarł w godności biskupa. Był to energiczny myśliciel i biegły spostrzegacz, który nadał doktrynie zmysłu moralnego Shaftesbury'ego postać jeszcze bardziej teologiczną, niż Hutcheson. W związku z tym była okoliczność, że Butler miał szczególnie bystre oko na ciemne strony życia i entuzjastyczny optymizm Shaftesbury'ego był mu obcy zupełnie.

Poglądy etyczne rozwinął w swoich Kazaniach (*Sermons*, 1726). Naturalnie i on, jak Shaftesbury i Hutcheson, ściśle wiąże życie moralne z bezpośrednim stosunkiem osobnika do rodzaju. Ale jeszcze silniej, niż tamci, zaznacza całkiem bezpośredni przymus wewnętrzny, objawiający się w zmyśle moralnym, który chętniej nazywa sumieniem. Zbyt jesteśmy niedaleko widzący, żeby domyślić się, co w każdym poszczególnym przypadku przyniesie szczęście. Dobrem kieruje Pan świata. Jesteśmy jednak tak stworzeni, że, zupełnie bez względu na następstwa, fałsz, przemoc i niesprawiedliwość potępiamy, przeciwnie—miłość i życzliwość pochwalamy. Nie ma tu wszakże zastosowania sformułowana przez Hutchesona zasada dobrobytu; Butler uwzględnia tylko wewnętrzną, podmiotową stronę życia moralnego. Shaftesbury'emu przygania, że w doktrynie jego powaga sumienia, wewnętrznego uczucia moralnego, ponad wszystkiemi innemi pierwiastkami i skłonnościami duszy nie jest dostatecznie uwydatniona. Sumienie ma naturę wyższą od wszystkich władz innych. Jest ono przeznaczone do panowania nad światem. Za pomocą subtelnej analizy psychologicznej wykazuje Butler, że takie bezpośrednie zaspokojenie, jakie przynosi uczucie moralne, jest odmienne od przyjemności osiąganej z wyrachowania egoistycznego. W instynktach bezpośrednich sami dla siebie nie bywamy świadomie celami; przeciwnie, właściwy egoizm każe przypuszczać doświadczenie przyjemności osiąganych przez bezpośrednie oddanie się i to, że przyjemności te świadomie grają rolę celów; ale ta refleksja i wyrachowanie jest właśnie w stanie przeszkodzić osiągnięciu zupełnego zadowolenia.

Chociaż, zdaniem Butlera, wierność w postępkach przykazaniom sumienia zawiera już w sobie zadowolenie bezpośrednie, posiada jednak tak bystre oko na przeciwieństwa natury ludzkiej, że nie może poprzestać na radości Shaftesbury'ego z powodu harmonijności naszej

natury wewnętrznej. Gdybyśmy nie mieli wyraźnych rękojmi, że ostatecznie mamy osiągnąć czysto osobiste zaspokojenie popędu do szczęścia za pomocą postępowania dobrego i prawego, samo dobro i prawość nie zdołałyby nas utrzymać w karbach. „Jakkolwiek cnota czyli doskonałość polega na uczuciu i dążeniu do tego, co samo przez się jest dobre i prawe, jednakże, skoro zapał przeminie (*when we sit down in a cool hour*), nie będziemy w stanie sobie usprawiedliwić ani tego, ani żadnego innego dążenia, o ile się nie przekonamy, że będzie sprzyjało naszemu szczęściu lub, co najmniej, nie będzie mu się sprzeciwiało“ (*Sermon* XI). Shaftesbury tak samo mało zwracał uwagi na „zimne godziny“, jak i na „zimną“ filozofję. Według Butlera, w ostatniej instancji tylko przez religję zagwarantowane widoki na życie przyszłe mogą dopomóc do wytrwania w cnocie w takich godzinach. Zna on wszakże inną jeszcze drogę, którą etyka prowadzi nas do religji. Tkwiąca w naszej naturze potrzeba odczuwania miłości i uwielbienia najwyższy dla siebie przedmiot znajduje w Bogu. Religja rozszerza uczucie nasze i zmienia jego kierunek, ale nie stwarza jakiegoś nowego rodzaju uczucia; natura nasza nie daje się przeobrazić. Tak więc przeciwieństwo pomiędzy interesem egoistycznym i pełnym uwielbienia oddaniem się innym rozciąga się z dziedziny stosunków moralnych na dziedzinę religijną, nie doprowadzając wszakże do jakiegoś rozwiązania ostatecznego.

Przeciwstawienie Butlera do Shaftesbury'ego jest przeciwstawieniem pesymisty—optymiście. Pierwsze kroki XVIII wieku były stanowczo optymistycznemi. Przyrodę i życie ludzkie widziano w wesołym świetle i żywiono wielkie nadzieje na szczęście i postęp. Leibniz, Locke i Shaftesbury wyrazili ten optymizm pod różnemi postaciami. Shaftesbury i wolnomyślni podnosili religję naturalną, u której podstawy leżało rozważanie związku i harmonji przyrody, przeciwstawiając ją ciemnym misterjom i nieludzkim dogmatom religji objawionej. Za-

równo usposobienie osobiste, jak przekonania teologiczne skłoniły Butlera do oparcia się temu przeciwstawieniu. W godnym uwagi dziele swoim *Analogy of religion, natural and revealed, to the constitution and Course of nature* (Analogja religji naturalnej i objawionej do ustroju i biegu przyrody. 1736) starał się wykazać, że najważniejsze z zarzutów skierowanych przeciw religji objawionej, również dadzą się zastosować i do wiary religji naturalnej w rządy opatrznościowe w przyrodzie. Spostrzeganie przyrody nie może dostarczyć dowodów, że ona posiada przyczynę mądrą, sprawiedliwą i dobrą. Gdyby ktoś powoływał się na doktrynę predestynowanej łaski i potępienia, niech nie zapomina o tym, że niezliczone zarodki w przyrodzie, nie rozwinąwszy się jeszcze, giną i że zaledwie nieliczni ludzie w tym życiu dochodzą do zupełnego rozwoju moralnego! Gdyby znów chodziło o dogmat odkupienia, nie należy zapominać o tym, że w przyrodzie faktycznie niewinni cierpią za winnych! O ile dziwnym jest chrześcijaństwo, o tyle musi być dziwną i przyroda. Tu i tam tajemnica jest jednostajnie wielka. Sam Butler wobec tej trudności, zarówno gdy idzie o przyrodę, jak i o objawienie, ratuje się myślą, że tak samo w świecie przyrodzonym jak nadprzyrodzonym, jesteśmy częściami nieprzejrzanej jakiejś całości, której nie możemy ogarnąć ze swego stanowiska.

Uwagi te Butlera godzą w optymizm, gładko omijający przeszkody i maskujący trudności, w optymizm ślepy na stosunki rzeczywiste. Tak samo bywa bezmyślnym kult przyrody, jak bezmyślną bywa wiara w objawienie; to też dogmatyzm religji naturalnej tak samo może budzić wątpliwości, jak i dogmatyzm religji pozytywnej. Ale twierdzenie Butlera daje się odwrócić i wtedy wyraża, że chrześcijaństwo zawiera w sobie te same sprzeczności, co i przyroda; w takim razie powstaje pytanie, jakież rozwiązanie zagadki istnienia osiąga się dzięki objawieniu, skoro objawienie jest czymś w rodzaju zdwojenia lub odzwierciedlenia przyrody i jej zagadek?

Tak pocisk, którym Butler ugodził przeciwników swoich, godzi w niego samego.

Inaczej rzecz miała się z Bernardem Mandevillem. Ten pociskiem swoim sam siebie nie ugodził. Urodził się on w roku 1670 z francuskiej rodziny w Holandji, później jako lekarz osiadł w Anglji, gdzie umarł w roku 1733. Napisał poemat pod nazwą: *The fable of the bees, or private vices publick benefits* (Bajka o pszczołach, czyli przywary prywatne dobrodziejstwami publicznemi). Poemat ten wyszedł w r. 1708 i sprzedawano go na ulicach Londynu jako pismo ulotne. Przedstawia towarzystwo pszczół w stanie najwyższego rozkwitu i potęgi. Wszystkie pszczoły gorliwie pracują nad zaspokojeniem potrzeb wspólnych. Nieznużoność, niezadowolenie, żądza chuci, próżność, oszustwo — panują, ale wszystkie przyczyniają się do najlepszego stanu ogółu. Właśnie dzięki wadliwości części poszczególnych całość jest rajem, jak dzięki poszczególnym dysonansom w utworze muzycznym zyskuje harmonijność całości. Nawet ubodzy żyją lepiej, niż kiedyś bogaci. Ale, oto wystąpiły niektóre pszczoły i zaczęły wołać: Precz z zepsuciem! O miły Boże, gdybyśmy też nareszcie stały się uczciwemi! Nawoływanie to znalazło oddźwięk. Najzagorzalsi oszuści najgorliwiej brali udział w nawoływaniu do uczciwości. Bogowie wysłuchali wołania. Zniknęła obłuda. Ustał zbytek. Nie było już wojen zaborczych. Ograniczono panowanie kleru i biurokracji. Ogół zatroskał się o ubogich. Zadowalano się wytworami miejscowemi i przestano nabywać kosztowne towary cudzoziemskie. Wobec tego ustała żegluga. Ludność zeszczuplała i cały rój cofnął się do dupla. Osiągnięto zadowolenie i uczciwość, ale zniknęły blask i potęga. Morał tej bajki jest dość wyraźny: szczęście i moralność jednostki nie mogą istnieć obok kultury społecznej.

Do późniejszego wydania „Bajki o pszczołach“ (wyd. 6-e, Londyn 1732) Mandeville dodał przypiski, w części w postaci djalogu, w których dosadnie rozwija różnicę pomiędzy własnemi poglądami a Shaftesbury'ego. Pomię-

dzy dwoma systemami—powiada—nie może być większej sprzeczności, jak pomiędzy systemem lorda Shaftesbury'ego i moim. Właśnie interesy egoistyczne człowieka, jego potrzeba jedzenia i picia, jego próżność i zazdrość, jego żądza użycia, lenistwo i niecierpliwość, popychają go do pracy, do kultury i życia społecznego. Przeciwnie, zadowolenie i cnota sprawiają, że się człowiek zadowala tym, co ma. Niema wrodzonej potrzeby obcowania społecznego. Bez obłudy społeczeństwo istnieć nie może: zważmy tylko, jakie byłyby następstwa, gdybyśmy mieli wszystkie swoje myśli i usposobienia uczciwie ujawniać na zewnątrz. Zadanie prawdziwego męża stanu jest takie: uczynić społeczeństwo potężnym w ten sposób, że się interesy egoistyczne ludzi zaprzęże do spółdziałania na rzecz dobra powszechnego; natomiast byłoby szaleństwem—wyplenienie przywar niezbędnych. Pospolite cnoty wynaleźli żądni zaszczytów politycy, którzy tym lepiej zabezpieczali sobie panowanie i władzę, im bardziej zdołali uczynić ludzi posłusznemi i gotowemi do poświęceń; tylko tym sposobem można było zapanować nad wielkiemi masami. Ale wraz z postępem cywilizacji coraz bardziej ujawnia się związek pomiędzy przywarą i ustawicznym niezadowoleniem jednostki a dobrem całości. Filantropja usiłująca znieść ubóstwo jest szkodliwa. W osobnym artykule *On charity and charity-schools* (O miłosierdziu i szkołach miłosierdzia) zaznacza Mandeville, jak dalece jest rzeczą niebezpieczną oświecać ubogich więcej, niż tego potrzeba ze względu na ich stanowisko, bo jakże w przeciwnym razie urządzić się z załatwianiem najpośledniejszych i najmniej pociągających robót? Trzeba wybierać pomiędzy naturą a kulturą, pomiędzy moralnością i postępem społecznym. Błoto z ulic Londynu nie mogłoby zniknąć inaczej, jak musiałby zniknąć wytworny ruch tych ulic. W przebiegu rozwoju pierwiastki złe i dobre sprzęgły się ze sobą nierozerwalnie.

Tak więc Mandeville odrzuca harmonję przyjętą przez Shaftesbury'ego i Leibniza. Jest on najenergicz-

niejszym obrońcą pesymizmu w XVIII wieku i rzeczywistą ma zasługę w rozważaniu problematu kultury. Żeby się załatwić z teologami, oświadcza, iż ponieważ stwórca przyrody jest dla nas nie do pojęcia, więc nie należałoby go nazywać okrutnym. Mandeville nawet utrzymuje, że pracuje na rzecz wiary objawionej i moralności chrześcijańskiej, gdy, wbrew Shaftesbury'emu, przedstawia próżność świata oraz niedołęstwo rozumu ludzkiego i cnoty pogańskiej, gdy tymczasem Shaftesbury sprzyjał deizmowi i wyniósł cnotę pogańską ponad chrześcijańską (*Fable of the bees*, 6-e wyd. II, str. 431 i nast.). Ten finał teologiczny napozór dość luźnie jest nawiązany do całości, ale wywarł swój skutek. Duchowieństwo o wiele ostrzej wystąpiło przeciwko Shaftesbury'emu, niż przeciw Mandeville'owi.

b) Wolnomyślni.

Myśl od czasu wybuchu Odrodzenia próbowała sił swoich w dziedzinie wielkich zagadnień życia pod bardzo wielu rozmaitemi postaciami i w bardzo wielu rozmaitych kierunkach. Nie było tedy nic w tym dziwnego, że również w szerszych kołach mogło powstać przekonanie, iż pogląd na życie i samo życie nie potrzebują zgoła powagi jako podpory, że poznanie praw przyrody i życia ludzkiego, które człowiek zdołał osiągnąć siłami własnego ducha, wystarcza jako gwiazda przewodnia. Jakoż bardzo już wcześnie, we Włoszech od XV już wieku, w bardziej na północ położonych krajach w następnych wiekach, zdarzali się ludzie, którzy poprzestawali na religji naturalnej lub którzy przynajmniej nie potrzebowali religji w jej zwykłej postaci. Nazwa deizmu w XVI wieku była wspólna tym wszystkim, którzy nie wierzyli w objawienie w kościelnym tego słowa znaczeniu; później zaznaczano jako rys wyodrębniający tego kierunku, że zwalcza wiarę w cudowną interwencję bóstwa w biegu spraw przyrody. Często nie rozróżniano zbyt subtel-

nie pomiędzy deistami a ateistami. Była skłonność do nazywania na razie każdego poglądu religijno-filozoficznego — ateizmem. Od początku XVIII wieku zjawia się w piśmiennictwie angielskim wyraz: *free-thinker* (wolnomyślny). Oznacza on człowieka w myśli i poglądach swoich nie krępującego się jakąkolwiek powagą. Wyraz ten, podobnie jak wyrazy deista lub ateista, może oznaczać bardzo rozmaite stanowiska; żadne więc z tych wyrażeń nie ma wartości filozoficznej.

Jestto rys znamienny dla epoki, że tak zwani wolnomyślni od początku nowego stulecia występują coraz liczniej i z coraz większą samowiedzą. Literatura deistyczna czyli wolnomyślna jest przeważnie małej pod względem filozoficznym wartości, co jednak nie uszczupla jej wielkiego znaczenia dla dziejów kultury, gdyż jest symptomem rozpowszechnienia się idei przyrodniczych i filozoficznych i wogóle jest wskaźnikiem prądów przenikających szersze koła. Ale szczegółowe rozważanie tego rodzaju symptomów jest raczej rzeczą historji literatury, niż historji filozofji. Co się tyczy deistów angielskich, słuszną robi uwagę Leslie Stephen (*History of the english thought in the 18-th century* = Historja myśli angielskiej w XVIII wieku, rozdz. 3), że pod każdym względem ustępowali przeciwnikom swoim, gdy tymczasem we Francji rzecz miała się odwrotnie. Objaśnienia tego zjawiska niewątpliwie trzeba w części szukać w tym, że większy opór stawiany przez Kościół katolicki podniecał kontrowersistów i uruchomiał większe siły; w części zaś w tym, że we Francji bynajmniej nie toczono czysto oderwanego sporu o dogmaty, lecz opozycja socjalna i polityczna zostawała w ścisłym związku z opozycją religijną i teoretyczną. Oba te warunki wytworzyły ożywienie, na którym zbywało deizmowi angielskiemu.

Jeden tylko z pośród tych, kogo przyjęto nazywać deistami angielskiemi, dał wartościowe przyczynki do dziejów myśli. Jestto Jan Toland. Urodził się w północnej Irlandji w roku 1670 i wychowany był w duchu

religji katolickiej; oto wszystko, co wiemy o jego latach dziecięcych. W przedmowie do pisma *Chrystianity not mysterious* (Chrześcijaństwo wolne od tajemnic, 1696) pisze: „Od kolebki wychowany byłem w najgrubszym przesądzie i bałwochwalstwie, ale oto podobało się Bogu z mojego własnego umysłu i z tych ludzi, którzy posługiwali się rozumem własnym, uczynić narzędzia nawrócenia się mojego“. Nie widzi on żadnej różnicy pomiędzy powagą papieża, a tą powagą, do której mieli uroszczenia duchowni protestanccy. Chodziło mu o to, jak w początkach chrześcijaństwa odróżnić to, co było wyraźną nauką Chrystusa, od zawiłych doktryn znawców Pisma świętego. W dziele wymienionym Toland wypowiedział, co uważa za czystą naukę Chrystusa. Fizyk Molineux, przyjaciel dubliński Locke'a, wzmiankuje o Tolandzie w listach swoich do Locke'a z początku z szacunkiem; nazywa go (List 6-go kwietnia 1697) *„a candid free-thinker and a good scholar“* (szczerym wolnomyślicielem i dobrym uczonym). Ile mi wiadomo, wyraz *free-thinker* spotyka się tu po raz pierwszy. Później Molyneux'a zraziła próżność Tolanda i skłonność jego do propagowania poglądów swoich w kawiarniach i innych miejscach publicznych. Niemniej czuły się obrażonemi duchowieństwo i władze. Duchowni tak gorliwie kazali przeciwko niemu, że, jak opowiada Molyneux, pewien pobożny jegomość nie chciał nadal uczęszczać do kościoła, gdyż więcej tam mówiono o niejakim Tolandzie, niż o Panu Jezusie. Książkę spalono, a jeden z członków parlamentu irlandzkiego domagał się spalenia jej autora.

W dalszym ciągu Toland oddawał się pracom z zakresu historji literatury i polityki. Wystąpił jako obrońca dziedziczenia tronu w linji protestanckiej i przez to pozyskał łaski dworu hanowerskiego, gdzie spotkał się z Leibnizem. Także cieszył się Toland wysokiemi względami królowej pruskiej Zofji Karoliny, księżniczki hanowerskiej i uczennicy Leibniza. Królowa z zajęciem przysłuchywała się dysputom pomiędzy teologami berlińskie-

mi, Leibnizem i Tolandem. W przedmowie do swoich *Letters to Serena* (1704) Toland, wobec zebranych tu doświadczeń, podnosi zdolność kobiet do prac umysłowych. Sereną jest właśnie Zofja Karolina. Dzięki działalności publicystycznej tak dobrze powodziło się Tolandowi, że mógł sobie nabyć dom na wsi. Tu mógł pofolgować swojemu poczuciu przyrody i pędzić żywot „wolny od trosk, jak również od ambicji, wciąż z książką w ręku lub w głowie". Później znów pogorszyła się sytuacja jego i na ostatnie lata życia jego padł cień ubóstwa i choroby. Umarł w r. 1721 na wsi pod Londynem.

Stosunek Tolanda do religji chrześcijańskiej poznajemy z książki *Christianity not mysterious*, w której usiłuje dowieść, „że w Ewangielji niema nic *przeciw* rozumowi, ani nic, coby sięgało *ponad* rozum, że niema racji nazywania nauki chrześcijańskiej tajemnicą". Przez rozum Toland rozumie władzę psychiczną, która porównywając to, co wątpliwe i ciemne, z tym, co jasno poznane, prowadzi do pewności. Władzą tą powinnibyśmy się także posługiwać w religji, gdyż ona jedynie, nie zaś powaga Kościoła, może nas przekonać o boskim źródle Pisma Świętego. Dogmat stworzenia lub opowieści o cudach nie są sprzeczne z rozumem. Dla tego, że czegoś nie możemy całkiem przeniknąć, nie jest to zaraz cudem. Wyrazu tajemnica nigdy nie użyto w Nowym Testamencie o czymś, co dla nas z istoty swojej jest niezrozumiałe, lecz o tym zawsze, co dotychczas było utajone, ale później zostało objawione i dla tego obecnie pojąć się daje. Pocóżby Bóg miał wymagać, iżbyśmy wierzyli w to, czegobyśmy nie mogli zrozumieć? Przez to nie wzrosłaby gorliwość nasza, a i bez tego mielibyśmy dość powodów do ćwiczenia się w pokorze. Z chrześcijaństwa zrobili tajemnicę dopiero kapłani i filozofowie.

Późniejsi deiści, jak Collins, Tindal, Morgan i t. d. poszli dalej niż Toland i usiłowali cudy objaśniać w sposób naturalny lub ich zaprzeczali. Spór był prowadzony tak z ich strony, jak ze strony przeciwników, z wielkim

zapałem, chociaż, co prawda, nie naukowo. Obu spierającym się stronom zbywało na zmyśle historycznym. Co prawowierni podawali za cudy dowolne, to samo deiści uważali za niemniej dowolne zmyślenia przebiegłych kapłanów.

Najważniejszym dziełem Tolanda są *Letters to Serena*. Skierował je autor przeciwko kartezjańskiemu pojęciu materji, którego się przytrzymywał jeszcze Spinoza, chociaż nie bez pewnych wątpliwości. Toland twierdzi, że ruch należy uważać za tak samo istotną i pierwotną własność materji, jak rozciągłość i nieprzenikliwość. Skoro się pojmuje materję jako bierną i będącą w spoczynku, w takim razie musi się przyjmować jakąś przyczynę nadprzyrodzoną, któraby ją w ruch wprawiała. Przy bliższym wszakże zbadaniu znajdujemy ruch wszędzie w przyrodzie; tylko ze stanowiska postrzegania zmysłowego wydaje się, jak gdyby tu i owdzie był spoczynek i zastój; dla myśli odsłania się wszędzie czynność wewnętrzna (*internal energy, autokinesis*). Każdy ruch należy objaśniać za pomocą innego jakiegoś ruchu, a dotyczy to również i takich ruchów, które, jak ruchy zwierząt, pozornie powstają same przez się, t. j. bez przyczyny. Świadomość bynajmniej nie oznacza przerwy w szeregu kolejnym ruchów. Musimy przyjąć, że Bóg stworzył materję czynną. Porządek i harmonja wszechświata mają świadczyć, że Bóg kieruje ruchami materji; bez tej wiary niepodobna byłoby objaśnić powstania życia organicznego.

Te pomysły Tolanda wywarły wpływ na materjalizm francuski w środku stulecia. Nie były zresztą one całkiem nowe. Już Leibniz sprostował był filozofję przyrody Descartesa w podobnym kierunku i nawet z większą przenikliwością. Ale Toland udzielił teorji wieczności ruchu o wiele szerszym kołom.

Swoje ostateczne wnioski rozwinął Toland w *Pantheisticum* (1720). Przedstawia tu w postaci fantastycznej, jak cała Europa roi się kółkami złożonemi z ludzi wol-

nych od przesądów, jak kółka te gromadzą się na schadzkach towarzyskich, gdzie roztrząsane bywają spokojnie i rozsądnie rozmaite ważne sprawy. Mają się nazywać panteistami (wyraz, jak się zdaje, wytworzony przez Tolanda), gdyż utrzymują, że Bóg jest tym samym, co siła czynna, twórcza i porządkująca w całym świecie, a przeto daje się tylko w pojęciu (*ratione*) wyodrębnić od świata. Stanowczo nie są zwolennikami doktryny Epikura, ani materjalistami. Według nich wszystkie poszczególne indywidua, każde odpowiednio do swego rodzaju, powstały z ruchu i myśli, która jest siłą i harmonją wszechświata. Mają oni swój własny obrządek liturgiczny i praktykują bezwzględną tolerancję. Dążności ich zmierzają ku dobru państwa i ludzkości bez względu na stronnictwa. Naukę swoją zachowują w tajemnicy jako ezoteryczną (wewnętrzną), dostępną tylko dla wtajemniczonych; nie brak bowiem ludzi zbłąkanych i upartych, z któremi trzeba się obchodzić, jak piastunka z niemowlęciem. Toland napisał to swoje dzieło pod wpływem nastroju podobnego do tego, z którego jednocześnie prawie wynurzył się ruch wolnomularski. Nowe poglądy muszą być pielęgnowane w ciaśniejszych kołach i poniekąd potrzebują nowych symbolów. Tylko wiek krytyki i oświecenia nie nadawał się do zakładania takich towarzystw lub do tworzenia symbolów żywotnych. Wolny indywidualizm i krytycyzm miały i dotąd mają wielkie jeszcze zadanie przed sobą do wykonania, a świadomie i dowolnie nie tworzą się ani społeczeństwa, ani symbole.

---

3. Izaak Newton i jego znaczenie w filozofji.

Jak, przechodząc od epoki do Odrodzenia do wieku XVII, musieliśmy wtrącić księgę poświęconą ugruntowaniu nowożytnej nauki o przyrodzie, bez czego dalszy ciąg rozwoju filozoficznego nie dałby się zrozumieć, tak

i tu, przechodząc do XVIII wieku, musimy uwydatnić wielką postać w dziejach przyrodoznawstwa, być może największą w tej dziedzinie. Newton uosabia nietylko ideał badacza wystawiony przez nową naukę, tak, iż dzieło jego jest wzorem wogóle metody naukowej, lecz nadto jego odkrycia przyrodnicze i osiągnięte przezeń wyniki naukowe wywarły duży wpływ na dalszy rozwój filozofji, zarówno w ojczyźnie jego, jak we Francji i w Niemczech. Wreszcie sam Newton ma swoją odrębną filozofję, która nie może być obojętną dla historji filozofji już to jako wyraz poglądu na świat wielkiego przyrodnika, już znów ze względu na wpływ przez nią wywarty.

Izaak Newton urodził się dnia 25 grudnia 1642 roku w Woolsthorpie pod Nothinghamem. Już w wieku dziecięcym budziło się w nim zajęcie do mechaniki i budował maszyny, młyny i zegary. Pierwotnie los go przeznaczał na wieśniaka, ale, kiedy, zajęty swojemi rozmyślaniami, jako pastuszek puszczał samopas krowy i owce, przychylono się do jego życzenia i oddano go do nauki. W uniwersytecie w Cambridge, pracując jako samouk, wkrótce uczynił tak znaczne postępy, że prześcignął swoich nauczycieli. Bardzo już wcześnie powziął pomysły dotyczące wielkich swoich odkryć naukowych w dziedzinie matematyki, jak również optyki i astronomji. Jak wielu innych z pośród największych w dziejach nauki umysłów, przez długi czas zachowywał przy sobie swoje wcześnie powzięte pomysły, pracując w cichości aż do chwili, gdy już mógł je w zupełności rozwinąć i uzasadnić. Na pomysł rachunku różniczkowego wpadł, jak się zdaje, przed Leibnizem, chociaż ten uprzedził go w ogłoszeniu odkrycia swego; prócz tego wielkiemi jego odkryciami są skład światła i prawo ciążenia, ale nie naszą tu rzeczą bliżej nad niemi się rozwodzić. Główne jego dzieła są: *Principia philosophiae naturalis mathematica* (Matematyczne zasady filozofji przyrody, 1687) i *Opticks* (Optyka, 1704). Po długoletniej działalności profesorskiej w Cambridge, przeżył ostatnie lata w Londynie, gdzie piasto-

wał wysoki urząd w wydziale menniczym. Umarł w sędziwym już wieku w 1727 roku.

Wielkie znaczenie filozoficzne odkrycia przez Newtona prawo ciążenia polegało przedewszystkim na stwierdzeniu faktu, że prawa fizykalne, którym podlegają rzeczy na powierzchni ziemi, stosują się także w całym wszechświecie, o ile go możemy ogarnąć. Zasadnicza myśl Newtona, która, według podania, miała mu w szczęśliwej chwili zabłysnąć, była taka: powinniśmy te stosunki pomiędzy zjawiskami, któreśmy spostrzegli na ziemi, rozciągnąć poza jej dziedzinę i przekonać się, czy dające się stąd wysnuć wnioski zgadzają się ze spostrzeżeniami. Ciężkość większa bywa w dolinach, niż na szczytach gór; ale niema racji do przypuszczania, że zniknęłaby zupełnie, gdybyśmy się w myśli przenieśli na księżyc lub inną jakąś planetę. Czy nie dałby się pojąć ruch księżyca jako ruch spadania, a mianowicie w ten sposób, że kierunek jego ruchu ściśle o tyle zbaczałby od drogi wyznaczonej przez prawo bezwładności, ile potrzeba ze stanowiska prawa ciążenia w danych warunkach odległości księżyca od ziemi? Co było nicią przewodnią myśli jego w tym domniemaniu, Newton sformułował w głównym dziele swoim jako szczególne prawidło badania (*regula philosophandi*): „Takie własności, które się nie dają ani spotęgować, ani osłabić, i które właściwe są wszystkim ciałom dostępnym dla doświadczeń, należy uważać za własności wszystkich ciał... Nie należy lekkomyślnie snuć marzeń sennych, sprzecznych z treścią doświadczeń (*tenor experimentorum*) i nie należy opuszczać gruntu analogji z przyrodą, gdyż ta zazwyczaj bywa poprostu i zawsze zgodna sama z sobą... Na mocy tego prawa dowiadujemy się, że wszystkie ciała wzajemnie ciążą ku sobie“. W tym prawidle badania sformułował Newton zasadę, która jest wytyczną dla całej nowożytnej nauki i filozofji. Spotykaliśmy ją pod różnemi postaciami i w rozmaitych zastosowaniach u Kopernika, Bruna, Galileusza i Leibniza. Najbardziej naukowe zastosowanie tej zasady dał Newton.

Było to wspaniałe rozszerzenie widnokręgu. Wyjaśniło się tedy, że porządek przyrody stały i prawom podległy panuje nietylko tu na ziemi, lecz i w całym wszechświecie. Przez to pogląd mechanistyczny na przyrodę, upodstawniony przez Keplera, Galileusza i Descartesa, zyskał zarówno na pewności, jak na obszarze. Okazało się, że świat jest wielką machiną. Wprawdzie były już wcześniej domysły, że tak jest; ale teraz wyjaśniono, co tę machinę spaja. Rzecz prosta, iż wielkie zaufanie do metody przyrodniczej i większe samopoczucie w imię ducha ludzkiego, który potrafił rozwiązać takie zadanie, musiały rozwinąć się nawet w umysłach, które nie były zdolne na własną rękę przeniknąć, jakim to sposobem rozwiązano to zadanie.

Zastosowana przez Newtona metoda była niemniej ważna od osiągniętych przezeń wyników. Idea gienjalna, rozciągająca na mocy aktualności to, co zostało stwierdzone w ciaśniejszym zakresie doświadczenia, na większe obszary, jest tylko pierwszym krokiem. Następnym krokiem jest ściśle dedukcyjne wysnucie konsekwencji zawartych w założonej idei. Trzecim zaś krokiem jest wykazanie, że to, co w ten sposób konsekwentnie z idei wynika, zgadza się z doświadczeniem. Nieporównane spółdziałanie dedukcji z indukcją czyni z głównego dzieła Newtona wzór wszelkiego wogóle badania naukowego. Nasamprzód wysnuł konsekwencje założenia, że wszystkie planety poruszają się według tych samych praw, co i ciała spadające na powierzchnię ziemi, następnie zaś wykazał, że konsekwencje w rzeczy samej potwierdzają się przez doświadczenie. W końcu wysnuł wniosek, że tu i tam działa ta sama siła. Od zjawisk dotarł do prawa, a od prawa do siły.

Siłę tę nazywa przyciąganiem, przyczym wyraźnie dodaje, że nie ma zamiaru za pomocą tej nazwy orzekać czegokolwiek o naturze siły, lecz chce tylko wyrazić, że siła ta sprawia, iż ciało zbliża się do ciała większego. Właściwie nie wierzy on w siłę działającą z odległości.

Zarówno w *Principia* (2, 11), jak w *Opticks* (Query 18—24) oświadcza, że siła dośrodkowa powinnaby raczej nazywać się „bodźcem“ (*impulsus*), zamiast „przyciąganiem“ (*attractio*), gdyż najprawdopodobniejszą byłaby hipoteza jakiegoś ciała eterycznego, któreby wszystko przenikało i w pobliżu ciał niebieskich było gęstsze, niż w większej od nich odległości; hipoteza ta, być może, pozwoliłaby objaśnić nietylko ciężkość, lecz również światło i ciepło. Naczelne stanowisko swoje wypowiedział w *Principia* (*Scholium generale*, w końcu 3-ej księgi): „Nie zdołałem jeszcze wydobyć ze zjawisk podstawy cech ciężkości, a urojonych hipotez nie stawiam“. Pemberton (*A view of Sir Isaac Newton's philosophy*. Londyn 1728, str. 407) opowiada, że Newton skarżył się przed nim, iż źle go zrozumiano, gdy robiono zarzut, jakoby za pomocą wyrazu „przyciąganie“ chciał coś objaśnić, gdy tymczasem on pragnął tylko zwrócić uwagę na jakąś siłę przyrody, której przyczyna i skuteczność mogą być poznane w drodze dalszych badań. Tak więc teorja Newtona nie jest w tak nieprzejednanym przeciwieństwie do fizyki kartezjańskiej, jak to utrzymywali kartezjanie, Leibniz i liczni przyjaciele Newtona. Właściwie godzi się on z Descartesem co do jego poglądów ogólnych, chociaż dzięki doskonalszej metodzie swojej prostuje poglądy Descartesa w szczegółach. Bardzo niesłusznie oskarżano go, że chce napowrót wprowadzić „ukryte własności“ scholastyków. Czynił on zadość własnemu wymaganiu: przyjmować tylko przyczyny, które dają się wykazać (*verae causae*).

Ale nietylko ze względu na osiągnięte przez siebie wyniki i swoją metodę gra Newton pewną rolę w dziejach filozofji. Zarysowuje się u niego pewien osobliwy pogląd na świat, w części jako tło jego teorji przyrodniczej, w części zaś jako konsekwencja tej teorji i nie powinnoby być rzeczą obojętną zaznaczenie tego poglądu.

Istnieje godny uwagi związek pomiędzy religijnemi zapatrywaniami Newtona a jego matematyczną teorją przyrody, związek, którego ogniwem spajającym jest je-

go teorja przestrzeni. (Główne miejsca są: *Scholium* po definicjach w „*Principia*“ i *Query* 31 w „*Opticks*“). Błędnie, powiada Newton, zapatruje się pospólstwo (*vulgus*), że zmysłowe czasy, przestrzenie, miejsca i ruchy są prawdziwemi. Oznacza je one według stosunku do rzeczy zmysłowych. Nie znaczy to wszakże, jakoby istniało jakieś ciało, któreby się znajdowało w bezwzględnym spoczynku, tak, iż moglibyśmy się nim posługiwać jako punktem wyjścia w oznaczaniu miejsca i odróżnianiu ruchu rzeczywistego od pozornego. Żeby mógł istnieć ruch rzeczywisty, np. taki, jaki musimy przypuszczać na podstawie prawa bezwładności, musi istnieć bezwzględna przestrzeń i czas bezwzględny, któreby się nie wyznaczały w stosunku do czegoś poza niemi (*sine relatione ad externum quodvis*). Muszą być bezwzględne, nieruchome miejsca, żeby można było bezwzględnie miejsca wyznaczać; ale takich miejsc nie możemy stwierdzić zmysłami. Miejsca bezwzględne (*loca primaria*) są zarazem miejscami dla samych siebie, jak i dla wszystkich innych rzeczy. Prawdziwą przestrzenią i prawdziwym czasem jest przestrzeń matematyczna i czas matematyczny, ale nie są one bynajmniej przedmiotami zmysłowości. Wydaje się dość dziwną u wielkiego przyrodnika skłonność dogmatyczna do przeskakiwania z dziedziny zjawiskowej i względności do dziedziny bytu bezwzględnego. Domaga się on przestrzeni samej w sobie (rodzaju *locus sui*), jak Descartes, Spinoza i Leibniz stawiali wymagalnik przyczyny samej w sobie *(causa sui)*. Nietylko matematyczny sposób rozważania staje się u niego sposobem poglądowym, którym mamy się kierować przy obrachowywaniu stosunków pomiędzy zjawiskami, lecz podaje go za *prawdziwy* sposób rozważania rzeczy, w przeciwstawieniu do sposobu zmysłowego lub gminnego, który nie sięga poza względność. Oderwane pojęcia matematyczne przeobraża w rzeczywistość prawdziwą. W praktyce *(in rebus humanis)* musimy, co prawda, poprzestawać na przestrzeni zmysłowej i zapomnieć o tym, że zmysłowość nie jest

w stanie okazać nam miejsc bezwzględnych; ale w teorji (*in rebus philosophicis*) powinniśmy pomijać zmysły.

Wprawdzie w tym, co Newton mówi o tym szczególe, daje się zauważyć chwiejność niejaka (79), ale pogląd na przestrzeń bezwzględną, idealną, jako na rzeczywistą, wiąże się z najgłębszym jądrem poglądu na świat Newtona. Przestrzeń nie jest u niego formą próżną, lecz narzędziem, za pomocą którego Bóg, jako wszechobecny, działa w świecie i zarazem bezpośrednio uprzytomnia sobie stany rzeczy. Przestrzeń jest „bezgranicznym i jednorodnym organem czucia *(sensorium)*". A więc rozciągłość dla Newtona, jak i dla Henryka More'a, nie jest cechą rozstrzygającą w rzeczach materjalnych. Materjalnym jest tylko to, co, oprócz rozciągłości, posiada gęstość (nieprzenikliwość). W swoim poglądzie na przestrzeń pod względem filozoficzno-przyrodniczym Newton najbardziej zbliża się, według własnego wyznania, do Gassendiego, gdy tymczasem pod względem religijno-filozoficznym zostaje pod wpływem Henryka More'a.

Co się tyczy istnienia Boga, dowodził go Newton, powołując się na celowość i harmonijne urządzenie świata, i w ten sposób wprowadził temat, który w ciągu całego XVIII wieku do nieskończoności był roztrząsany w rozmaitych odmianach. Czym się to dzieje, że przyroda nic nie robi napróżno, a zawsze zmierza do celów najprostszemi drogami? Skąd pochodzą cały ten porządek i piękno, które oglądamy w przyrodzie? Ruch planet dokoła słońca po drogach, które są spółśrodkowe z drogą słońca i leżą prawie w tej samej płaszczyźnie, słowem— cały nasz przepiękny układ *(elegantissima compages)* słoneczny nie daje się objaśnić za pomocą praw mechanistycznych i nie mógł rozwinąć się drogą naturalną. Tylko w sposób nadprzyrodzony mogą masy, odległości, prędkości i gęstości różnych ciał niebieskich być odpowiednio przystosowane i tylko za pomocą siły nadprzyrodzonej można objaśnić, że planety krążą dokoła słońca, zamiast runąć na słońce zgodnie z prawem ciężkości. Do

tego dodać jeszcze trzeba przedziwną budowę, narządy i instynkty zwierząt. Przedmiot ten rozważa Newton, oprócz *Scholium generale* w *„Principia“* i *Query* 28 i 29 w *„Opticks“*, w listach do Bentley'ego. (Porówn. Brewstera *Life of Newton* II, str. 125 i in.).

Ale machina świata nie jest, według Newtona, zupełnie doskonałą. Próba udowodniena istnienia Boga przez powołanie się na celowość przyrody łatwo może wpaść w sprzeczność wewnętrzną, gdyż o ile przyroda jest stworzona doskonałą, o tyle tkwiące w niej siły mogą ją utrzymać w biegu i zatym ustawiczna działalność w dalszym ciągu Boga okazałaby się zbyteczną. W teorji Newtona taki stan rzeczy jest niemożebny, gdyż, według niego, wskutek wzajemnych działań i oddziaływań komet i planet, powstały w układzie słonecznym nieprawidłowości, wobec których stała się konieczną regulacja ze strony Boga. Szczegół ten był przedmiotem ostrych zaczepek Leibniza, który szyderczo porównywał układ newtonowski świata z zegarem, potrzebującym, od czasu do czasu, zegarmistrza. Clarke, uczeń Newtona, bronił jego doktryny, twierdząc, iż nie o to przecież idzie, żeby uczynić Boga zbytecznym. Otóż: nasamprzód usiłuje się dowodzić istnienia Boga, powołując się na mądrą pomysłowość mechanizmu przyrody, ale za to później, gdy mądrość bywa zbyt wielką, budzą się obawy, że przez nią istnienie Boga zostanie obalone, przyczym nie uwzględnia się, że mądrość budowy świata musiałaby przecież być nieskończenie wielką, żeby można było z niej wysnuć dowód istnienia Boga. Ta część doktryny Newtona sama przez się nie uczyniłaby go sławnym. Szczęściem własny duch i własna metoda wielkiego przyrodnika pozwoliły w dalszym ciągu przekroczyć szranki jego dość niefortunnej filozofji. Kant i Laplace wykazali, że jest rzeczą możliwą, iż układ słoneczny w sposób naturalny mógł się rozwinąć i przybrać obecną postać swoją, wielcy zaś matematycy, przedewszystkim Lagrange i Laplace, wyjaśnili, że nieprawidłowości są perjodyczne i wyrównywają się.

W doktrynie i metodzie Newtona tkwiła głębsza filozofja, niż ta, którą sam zdołał wysnuć. Kant i Laplace byli lepszemi uczniami Newtona, niż Clarke.

Jak dalece może być niebezpiecznym pod względem naukowym powoływanie się na czynniki nadprzyrodzone, daje się łatwo zauważyć na przykładzie ustępu, w którym Maclaurin, uczeń Newtona i wyborny interpretator jego doktryny, załatwia się z trudnością. O przewrotach, które w dawniejszych epokach miały zajść na ziemi, powiada: „Ponieważ Bóg utworzył świat w zależności od samego siebie, tak, iż musi go odnawiać od czasu do czasu, nie wydaje się bynajmniej ważnym pytanie, czy te wielkie zmiany bywają spowodowane przez wpływ jakichś stosunków zewnętrznych, czy też pod wpływem tych samych sił, które od początku kształtowały rzeczy". Wobec takiego oświadczenia staje się zbyteczną wszelka teorja rozwoju i przekreśla się cały szereg zadań naukowych. Trudno o coś, coby było dalszym od tego ducha, w którym była pomyślana właściwa teorja Newtona.

4. *Jerzy Berkeley.*

a) Życiorys i charakterystyka.

Musimy się nieco uzbroić w cierpliwość, zanim będziemy mogli ideom wprowadzonym przez Locke'a, Newtona i deistów towarzyszyć w ich wędrówce po Europie. Historja filozofji, wykazawszy rodowód tych idei, zwraca się ku myślicielowi, który przedsięwziął ich nową przeróbkę filozoficzną, w części rozwijając je w dalszym ciągu, w części zaś zwalczając, i który tym sposobem daleko odbiega od trybu myślenia, w jakim świadomość gminna porusza się i jedynie poruszać się może. Przytym rysem osobliwym u Berkeley'ego, jednego z najsubtelniejszych i najjaśniejszych umysłów w dziejach filozo-

fji, jest to, że jest on rzecznikiem bezpośredniej świadomości praktycznej przeciwko abstraktom naukowym i spekulacjom, a jednak ze względu na własne wyniki wpada w najbardziej rażącą sprzeczność z tą świadomością i za pomocą paradoksów swoich sprzeczność tę zaostrza do krańcowości. I pod innemi również względami nie brak przeciwieństw w jego sposobie myślenia, przeciwieństw, które mogłyby się wydawać nieprzejednanemi. Nikt chyba jeszcze nie łączył w sobie tak ściśle i w tak szczególny sposób, jak Berkeley, przenikliwej krytyki z wiarą religijną dziecka, zapału badacza z gorącą żarliwością misjonarza.

Jerzy Berkeley urodził się 12 marca 1685 r. w Dysert, w irlandzkim hrabstwie Kilkenny. Należał do rodziny angielskiej, która, jak się zdaje, zaraz po Restauracji przybyła do Irlandji i była gałęzią boczną szlacheckiego rodu Berkeley'ów. Swift, przyjaciel Barkely'ego miał go przedstawić hrabiemu of Berkeley z następującemi słowy: „Wasza lordowska mości, oto młodzieniec należący do pańskiego rodu. Mogę zapewnić jaśnie pana, że o wiele większy zaszczyt przynosi panu to, że jesteś jego krewnym, niż jemu to, że jest pana krewnym“. Tyle wiadomo napewno, że młodzieniec wcześnie już okazywał świetne zdolności. Studjował w Dublinie, gdzie za owych czasów pisma Boyle'a, Newtona i Locke'a stanowiły podstawę nauczania w uniwersytecie. We wczesnej jeszcze młodości powziął był podstawowe myśli swojej późniejszej filozofji. W notatniku *(Common-place Book)* jego z lat młodocianych, wydanym przez Frasera w jego wybornej biografji Berkeley'ego (*Life and letters of George Berkeley.* Oksford 1871) widzimy, jak kolejno rozwijały się jego poglądy. Wcześnie przyszedł do przekonania, że gdyby nauka i filozofja zostały uwolnione od abstraktów bezsensownych i ciemnych wyrazów, ustałby spór pomiędzy wiedzą a wiarą. Usiłuje tedy zwrócić ludzi do bezpośredniego doświadczenia i wiedzy intuicyjnej. Chciałby położyć kres zarówno tej scholastyce, która jeszcze prze-

trwała, jak i tej, która zajęła miejsce starej. Jego myślą centralną jest twierdzenie, że pojęcia oderwane w ścisłym tego słowa znaczeniu nie istnieją. Z myślą tą zostają w ścisłym związku jego odkrycia gienjalne, jak i jego osobisty pogląd na życie.

Pierwszym dziełem Berkley'ego była *New theory of vision* (Nowa teorja widzenia, 1709); wykazał tu, że w sprawie uprzytomniania przestrzeni spółdziałają wzrok i dotyk, oraz, że przestrzeń sama przez się jest pojeciem oderwanym (abstraktem), któremu nie odpowiada jakiekolwiek czucie bezpośrednie. W roku następnym wyszło główne jego dzieło filozoficzne *Principles of Knowledge* (Zasady poznania), w którym nasamprzód krytykuje starą teorję pojęć oderwanych, następnie zaś usiłuje wykazać, że pojęcie materji jest abstraktem bez znaczenia, że nadto nie miewamy innych bezpośrednich przedmiotów poznania, prócz własnych czuć zmysłowych. Jakim sposobem Berkeley przechodzi tu do swoich poglądów religijnych, zobaczymy to później. W kilka lat po ukazaniu się tych dzieł przybył do Londynu, obracał się w kołach literackich i rozpoczął zwalczanie wolnomyślnych artykułem w piśmie Steele'a „*The Guardian*". Polemika jego odznacza się piętnem dziecięcej naiwności, gdy, naprzykład, dziwi się w *Remarks on Collins Discours of freethinking* (Uwagi nad Collinsa Rozprawą o wolnomyślności), że wolnomyślni nie szukają w uciechach zmysłowych powetowania szczęśliwości nadprzyrodzonej, lecz przeważnie pędzą życie samotne i oddane pracy umysłowej. Kiedy Berkeley gdzieindziej w tych artykułach powiada: „Gdybym nie posiadał wiary w nieśmiertelność, wolałbym być ostrygą niż człowiekiem", wpada przez to w sprzeczność z samym sobą, o ile nie sądzi, że udziałem ostrygi są jakieś osobliwe uciechy zmysłowe. Wolnomyślni—powiada — publicznie oświadczyli, że mają mniej powodów do cnoty, niż inni ludzie. Źle zna się na sile namiętności ten, kto utrzymuje, że w chwili próby samo piękno cnoty może być ich przeciwwagą dostateczną. Po wydaniu

świetnego wykładu popularnego swoich poglądów filozoficznych w formie djalogu *Dialogues between Hylos and Philonous* (1713), spędził kilka lat w podróżach po Francji i Włoszech. Jego dziennik podróży świadczy o jego otwartym wzroku i wybitnym poczuciu przyrody, zmyśle do dziejów i stosunków społecznych. Po powrocie objął urząd kościelny w Irlandji, ale nie mógł tu długo wytrzymać. Stracił już nadzieję urzeczywistnienia planów swoich, a mianowicie: nawrócenia ludzi w starej Europie do naturalności i prostoty myśli i życia. Według niego Europa była już zgrzybiała. Złoty wiek wiary, nauki i sztuki, jak również życia, przewidywał w nowej dziewiczej jeszcze ziemi poza oceanem Atlantyckim. Z temi planami związała się jego gorliwość w rozpowszechnianiu chrześcijaństwa śród pogan i zmysł romantyczny do wolnej przyrody. W jednym z utworów poetyckich (O planie przeszczepienia sztuk i nauk do Ameryki) dał wyraz tym myślom. Powziął tedy myśl założenia na wyspach Bermudzkich zakładu naukowego, mającego kształcić misjonarzy amerykańskich. Kiedy po długich zabiegach obiecano mu wreszcie zapomogę państwową na to przedsięwzięcie, osiadł na Rhode-Island w celu kierowania wstępnemi krokami przy zakładaniu kolegjum. Spotkał go jednak wielki zawód. Obietnicy nie dotrzymano i po trzyletnim pobycie w Ameryce musiał wracać (1731). Nigdy już później nie przebolał zawodu tych wielkich nadziei. Odtąd widział życie w bardziej ponurym świetle. Wspomnienia wielkich obrazów przyrody, oglądanych na Rhode-Island, można odnaleść w bogatej scenerji djalogu *Alciphron* (1732), gdzie wznawia polemikę swoją przeciw wolnomyślnym i jednocześnie usiłuje dać jasny wykład popularny swoich poglądów filozoficznych. W piśmie tym wypowiada myśl o trudnościach wspólnych religji naturalnej i objawionej, myśl podobną do tej, którą przyjaciel jego Butler w kilka lat później rozwinął dokładnie w swojej „*Analogy*“. Polemikę swoją zwraca przeciwko dwom różnym typom wolnomyślnych, zarówno przeciw

tym, którzy są pokroju Mandeville'a, jak i przeciwko tym, którzy są pokroju Shaftesbury'ego, i cieszy się, kiedy może pokazać, jak się wzięli za łby, kiedy przedstawiciel Mandeville'a oświadczył, że religja naturalna jest połowicznością, o ile nie ma podpory w religji nadprzyrodzonej. Djalogi Berkeley'ego obecnie jeszcze budzą niemałe zajęcie tak ze względu na roztrząsane w nich zagadnienia filozoficzne i teologiczne, jak ze względu na piękny język i nawskroś udatną formę djalogu.

Jako biskup w Cloyne w Irlandji południowej (od r. 1734) Berkeley okazał się jednakowo gorliwym duszpasterzem, filantropem i patrjotą. Szanowano i kochano go nietylko śród protestantów, lecz także i katolików, stanowiących prawie pięć szóstych ludności jego djecezji. Przemawiał za dopuszczeniem katolików do uniwersytetu. W swoim *Querist* (1735—37) poruszył wiele kwestji społecznych i patrjotycznych ze stanowiska irlandzkiego. Nawet nie była mu obcą medycyna. Utrzymywał, że w „wodzie dziegciowej“ znalazł powszechny środek leczniczy na różne choroby, nad czym bliżej rozwodzi się w jednym z ostatnich pism swoich *Siris* (1744); pismo to zarazem godne jest uwagi ze względu na kierunek mistyczno-platoński, jaki tu przybiera myśl jego. Ostatnie prace z pod jego pióra dotyczyły skamienielin i trzęsień ziemi. Nic w świecie rzeczywistości nie było obce i obojętne temu subjektywiście i idealiście. Ostatnie lata życia spędził w Oksfordzie, gdzie umarł w 1753 roku.

Ze względu na cel główny, jaki sobie Berkeley założył w filozofji swojej, stanowisko jego w dziejach filozofji jest analogiczne do stanowiska Leibniza. Obaj chcą myśl wynieść ponad czysto mechanistyczne pojmowanie przyrody, którego wszakże nie odrzucają. Poddają próbie pojęcia, któremi posługiwali się spokojnie Descartes, Spinoza, Newton i w znacznej części Locke, jak gdyby były odpowiednikami rzeczywistości. Biorą oni obraz świata zbudowany przez przyrodoznawstwo i filozofję nie za rzeczywistość bezwzględną, lecz za zjawisko. Gdy wszak-

że Leibniz obraz mechanistyczny świata głównie rozważa przedmiotowo, gdyż ruch sprowadza do siły, siłę zaś utożsamia z podmiotowym dążeniem monady do nowych stanów, Berkeley głównie przytrzymuje się drogi podmiotowej, gdyż usiłuje wykazać psychologicznie, jak powstają nasze wyobrażenia o przestrzeni i materji, na których przecież opiera się cała nasza wiedza matematyczno-fizykalna o świecie. Berkeley w dalszym ciągu prowadzi badanie Locke'a nad rodowodem idei i roztrząsa pytanie, co moglibyśmy właściwie więcej wiedzieć, prócz rzeczywistości danej nam we własnych czuciach i wyobrażeniach. Śledzi konsekwencje założeń swoich z bezwzględnością, na którą nie zdobyłby się prawdopodobnie, gdyby jego żywa wiara religijna nie była gotowa natychmiast uzupełniać to, co odrzuciła jako krytyka filozoficzna. Odrzuciwszy bezwzględną przestrzeń i bezwzględną terję, do czego skłoniła go filozofja jego, uczuł się bliższym swojego Boga, a nawet uczuł się w bezpośredniej z nim styczności. Jego głębokie pierwotne uczucie religijne nie mogło się zadowolić teologją zegarmistrza, zewnętrznym stosunkiem pomiędzy Bogiem a światem, czemu jednak hołdowali wówczas Locke, Newton i większość ówczesnych teologów i wolnomyślicieli. Znaczenie jego wszakże nie na tym polega, że był myślicielem religijnym, lecz na tym, że był psychologiem i filozofem krytycznym. Tu będziemy go śledzili tylko do furtki, która go prowadzi do teologji. Dla niego samego filozofja jego była krucjatą, której celem był ponowny podbój ziemi obiecanej. Ale losy jego były podobne do losów krzyżowców — faktycznie pracował na rzecz innych zadań i celów niż te, które sobie założył.

b) O przestrzeni i pojęciach oderwanych.

W swojej *New theory of vision*, jednym z najgienjalniejszych dzieł psychologicznych, jakie kiedykolwiek były napisane, Berkeley bada naturę psychologiczną pojmo-

wania przestrzeni. Wykazuje, że odległość i wielkość nie bywają odrazu bezpośrednio postrzegane. Postrzeganie odległości i wielkości powstaje stąd, że ezspalają się czucia wzrokowe z czuciami wywoływanemi przez ruchy lub napięcia oczu; Berkeley czucia te nazywa dotykowemi, dziś zaś nazywamy je ruchowemi. Do tego dodają się jeszcze wspomnienia i skojarzenia (lub, jak je Berkeley nazywa, sugiestje) czuć dotykowych, których wcześniej doznaliśmy w bezpośrednim zetknięciu z przedmiotem. Tak więc wzbudzone przez czucie wzrokowe wyobrażenie dotknięcia tak się z nim zlewa, że później „widzimy“ przedmiot bezpośrednio w pewnej odległości i wielkości. Praktyczne znaczenie czucia wzrokowego polega na tym, że w powyższy sposób zapowiada czucia dotykowe, których doznalibyśmy, gdybyśmy się zbliżyli. Związek dwojakiego rodzaju czuć zależy od doświadczenia i ćwiczenia. „Widzimy“ odległość i wielkość tak samo, jak „widzimy“ wstyd lub żal we wzroku człowieka. Zmysły wzroku i dotyku nie mają nic ze sobą wspólnego; tylko przyzwyczajenie wiąże je we wspólnym wyniku. Ale temu wynikowi — przestrzeni — nie odpowiada bynajmniej jakieś rzeczywiste czucie proste. Przestrzeń odpowiada tylko wyćwiczonemu skojarzeniu podmiotowemu obu rodzajów czuć zmysłowych. Sama przez się jest pustym wyrazem.

Widzimy, jak dalece poważnie Berkeley bierze wymaganie Locke'a: sprawdzić wartość wyobrażeń przez zbadanie ich rodowodu. Teraz już przestrzeń nie unosi się ponad wszystkiemi zmysłami jako coś niepojętego, ogólnego; rodowód jej sprowadzony został do sprawy asocjacyjnej. I to jest wszystko, co wiemy o przestrzeni. Ale sam Berkeley pojmuje ją zarazem jako boską mowę znaków, którą zdobywamy przez ćwiczenie w drodze skojarzeń.

W swoich badaniach nad pojęciami oderwanemi (we wstępie do *Principles of Knowledge*) zwraca polemikę swoją przeciw Locke'owi, jako ostatniemu wybitnemu przed-

stawicielowi starej teorji abstrakcji, która przypisywała nam władzę odrywania w tym znaczeniu, że posiadamy władzę tworzenia wyobrażeń, zawierających w sobie tylko cechy wspólne pewnej liczbie przedmiotów. Od trzech wyobrażeń rzeczy zielonej, czerwonej i żółtej możemy jakoby „oderwać“ np. wyobrażenie barwy wogóle. Berkeley zaprzecza, iżby tego rodzaju wyobrażenia istniały w świadomości naszej; oczywiście możemy podzielić wyobrażenie, np. wyobrazić sobie część jakiegoś przedmiotu, nie uprzytomniając sobie reszty jego części; ale nie możemy tworzyć nowych wyobrażeń, których treścią byłoby to, „co jest wspólne“ kilku jakościom; mamy wyrazy do oznaczania tej wspólnej treści, ale nie mamy wyobrażeń o tym, co wspólne. Nie znaczy to, jakobyśmy nie mogli tworzyć wyobrażeń ogólnych, ściągających się do całej grupy zjawisk; owszem, ale w ten sposób, że wyobrażenie, samo przez się konkretne, indywidualne *(particular)*, służy do reprezentowania *(represent or stand for)* wszystkich innych konkretnych wyobrażeń tegoż rodzaju. Myślimy w przykładach.

Badanie to Berkley'ego jest także znacznym przyczynkiem do psychologji. Pozostawiając jej wykazanie, czego jeszcze brak Berkeley'emu do osiągnięcia całkowitej teorji wyobrażeń ogólnych, przechodzimy do rozważania konsekwencji filozoficznych, które Berkeley wysnuwa z swoich badań psychologicznych.

c) Konsekwencje teorjopoznawcze.

Kiedy idzie — powiada Berkeley w swoich *Principles* — o przedmioty zmysłu wewnętrznego, nikomu nie przychodzi do głowy, przypisywać im istnienie wtedy, kiedy nie są uświadomione; przeciwnie, utrzymuje się, że przedmioty zmysłu zewnętrznego istnieją niezależnie od tego, czy są uprzytomniane, czy nie. Otóż, przekonanie to nie da się udowodnić i jest nieprawdopodobne. Zgodnie z naturą rzeczy przedmioty poznania istnieją o tyle

tylko, o ile bywają poznawane; ich istota polega na tym, że są postrzegane *(their esse is percipi)*. Jeżeli bliżej zastanowimy się na tym, co leży u podstawy tego przeświadczenia, że przedmioty istnieją, chociażby nie były postrzegane, to odnajdziemy znów starą teorję abstraktów. Jestto przecież najwierutniejsza abstrakcja—wyobrażać sobie przedmiot jakiś bez wszystkiego tego, co go właśnie czyni dla nas przedmiotem. W takim razie musielibyśmy za nic uważać wszystkie czucia swoje. Ale się utrzymuje, że mamy pomijać tylko jakości wtórne (barwę, smak, zapach i t. d.), nie zaś pierwotne (rozciągłość, nieprzenikliwość). Przez materję rozumie się coś, co posiada tylko jakości pierwotne, coś, co posiada rozciągłość, kształt i może się poruszać. Ale przytym nie dostrzega się, że jakości pierwotne nie dają się postrzegać bez wtórnych, że zarówno jedne, jak drugie, istnieją dla nas tylko przez pośrednictwo czuć. Gdyby, naprzykład, ktoś chciał utrzymywać, że rozciągłość mogłaby istnieć poza świadomością naszą, należałoby go zapytać: Czy to jest rozciągłością, co nam pokazuje wzrok, czy to, co dotyk? Prawdopodobnie to, co nam pokazują oboje razem; ale już wykazaliśmy, że wyobrażenie rozciągłości powstaje jedynie dzięki kojarzeniu. Nie może być coś rozciągłego i ruchomego, coby nie było ani wielkim, ani małym, ani bliskim, ani dalekim, coby się nie poruszało ani prędko, ani powoli. Nawet, gdyby poza świadomością istniały jakieś stałe, posiadające kształty i ruchome substancje, skądbyśmy się mogli o tym dowiedzieć? Jak można powoływać się na zmysły, w celu wykazania istnienia czegoś, co nie bywa zgoła postrzegane zmysłowo?

Czy jednak tym sposobem nie znosimy różnicy pomiędzy tym, co rzeczywiste, a tym, co urojone? Berkeley stanowczo temu zaprzecza. Przyrody rzeczywistej—powiada—nie zaprzeczam; zaprzeczam tylko istnienia materji oderwanej. Wszystko, co widzimy, słyszymy, czego dotykamy lub co wogóle postrzegamy zmysłowo, uważam za rzeczywiste, ale nie uważam za rzeczywistą materji,

tego czegoś, o ile w rzeczy samej można to nazwać czymś *(somewhat, if indeed it may be termed somewhat)*, pozbawionego własności zmysłowych i niedostępnego wcale dla zmysłowego postrzegania, ani dla pojmowania. Różnica pomiedzy rzeczywistością a urojeniem polega na różnicy pomiędzy czuciem a przypomnieniem czyli obrazem. Czucia zmysłowe wywierają na nas silniejsze wrażenie, bywają wyraźniejsze i występują w określonym porządku, którego nie możemy przerwać. Jednocześnie świadomi bywamy tego, żeśmy je nie sami wytworzyli. Na tym polega moje pojęcie rzeczywistości—powiada Berkeley,— a teraz niech się przyjrzą inni, czy w swoim pojęciu rzeczywistości znajdą coś więcej. To obalenie pojęcia materji nie zdoła również zachwiać wartością poznawczą przyrodoznawstwa. Wszak nauka o przyrodzie usiłuje zjawiska objaśniać za pomocą innych zjawisk, za pomocą przyczyn, któreby same dawały się postrzegać zmysłowo, nie zaś za pomocą wiary w jakieś mistyczne substancje. Objaśniać zjawiska, to znaczy tylko wykazywać, że wobec takich lub innych okoliczności odbieramy te lub inne czucia. Właściwie przyrodoznawstwo wykazuje określony i prawom podległy stosunek czuć występujących, tak, iż jedno czucie może uchodzić za zapowiedź jakiegoś innego. Daje nam to możność wysnuwania wniosków naprzód i wstecz. Spostrzegając starannie dostępne zjawiska, odkryliśmy ogólne prawa przyrody czyli sformułowaliśmy pewne formuły dla zjawisk ruchowych. Nauka o przyrodzie nie ma do czynienia ani z siłą, ani z materją, lecz tylko ze zjawiskami. Każde odkryte prawo związku pomiędzy zjawiskami i każdy wniosek wysnuwany z takiego prawa ostatecznie opiera się na przypuszczeniu, że sprawca zjawisk ustawicznie działa jednostajnym sposobem i przestrzegając praw powszechnych — przypuszczeniu, którego, według Berkely'ego (*Principles* § 107, na końcu), bądźcobądź dowieść niepodobna.

Jakież więc jest źródło zjawisk lub czuć, skoro ich sam nie wytwarzam? Chociaż Berkeley zasadę przyczy-

nowości uważa za niedowiedzioną, o ile chodzi o wzajemny stosunek zjawisk, jednak wcale jej nie podaje w wątpliwość, o ile powstaje pytanie, skąd się biorą nasze czucia biernie otrzymywane. Musi być jakaś istota czynna, działająca tam, gdzie sami zachowujemy się biernie. Otóż władza nasza wywoływania i zmieniania wyobrażeń jest jedynym przykładem czynności, do jakiej jesteśmy zdolni. Według Berkeley'ego w tej władzy wyraża się nasza właściwa istota. Dusza—powiada—jest wolą *(the soul is the will. Commonplace—book,* str. 428). Wszelką działalność wewnętrzną, również i myślenie, Berkeley nazywa chceniem: „To, o czym myślę, cokolwiekby to było, nazywam wyobrażeniem (*idea*). Sama myśl czy myślenie nie jest wyobrażeniem, lecz aktem, to znaczy chceniem lub—w przeciwstawieniu do skutków — wolą (*Commonplace—book* str. 460). Istota jej nie na tym polega, iżby była postrzegana, lecz że sama postrzega (jej *esse* jest *percipere).* Wola jest jedyną nam znaną postacią działalności. Berkeley sam z sobą nie jest w zgodzie, o ile chodzi o wiedzę, jaką posiadamy o woli własnej, a więc o właściwej istocie ducha naszego. Dla niego to tylko jest pewnym, że wiedza o naszej własnej naturze czynnej nie może być wyobrażeniem (*idea*), każde bowiem wyobrażenie jest bierne. Mamy o samych sobie nie wyobrażenie, lecz pojęcie *(notion).* Niemniej, w pewnym miejscu *(Principles* § 27) uczy, że znamy ducha czyli istotę czynną z jej skutków (a więc — zmian, wyobrażeń; w innym znów miejscu *Dialogues between Hylas and Philonous*, 3 Dial. Wydanie Frasera I, str. 326 i in.) przypisuje nam bezpośrednie poznawanie własnego ducha i jego wyobrażeń, gdyż mamy je postrzegać za pomocą samoobserwacji *(by reflexion).*

Jakkolwiekbyśmy tam wszakże postrzegali ducha swojego, żeby wytworzyć sobie myśl o źródle zjawisk, możemy się oprzeć tylko na analogji do własnego ducha. Musimy pomyśleć sobie Boga analogicznego do ducha własnego, nieskończenie tylko potęgując siły jego. Wy-

obrażeniami odpowiadającemi rzeczywistości są te, które nam Bóg poddaje, a zarazem rozumiemy teraz, jakim sposobem mogą istnieć rzeczy nawet wtedy, gdy ich nie postrzegamy: istnieją one potencjalnie, jako możebności w Bogu jako ich stałej przyczynie (*Commonplace-book*, str. 489). Wola boska objawia się nam w porządku i związku czuć naszych, ale opatrzność boska—w celowości zjawisk przyrody. O ile ktoś uważa przyrodę za istotę odrębną od Boga, o tyle jestto chimera pogańska. Gminny pogląd jest taki, że Bóg nasamprzód stworzył materję, by ta później działała na nas. Ale poco to obejście? Dla czegoby Bóg nie miał bezpośrednio wytwarzać czuć naszych? Im jaśniej myślimy, tymbardziej będzie bezpośrednim nasz stosunek do Boga. Przyczyny wtórne nie istnieją. W Bogu żyjemy, działamy i bytujemy—powiada Berkeley—i utrzymuje, iż może to z większą słusznością twierdzić, niż Spinoza. W ostatnich latach życia swego Berkeley coraz bardziej oddawał się temu mistyczno-panteistycznemu poglądowi, jak to widoczna z jego *Siris*; nie możemy tu wszakże zapuszczać się w dalsze przeobrażenia myśli jego w tym kierunku. Zwracamy tylko uwagę na jeden punkt, wspólny Berkeley'owi i Leibnizowi, kiedy przechodzą od swojej filozofji doświadczalnej do spekulacyjnej: obaj posługują się zasadą analogji, która jest zasadą wszelkiego idealizmu metafizycznego.

Szczególną zasługą Berkeley'ego jest to, że z energją, niesłabnącą wobec wyników paradoksalnych, do których prowadziła go myśl jego, wytrwale zapytywał: skąd wiemy, że mogą być inne jeszcze jakieś rzeczy, prócz naszych czuć i wyobrażeń? Jakim prawem przeskakujemy od świadomości, jedynie nam bezpośrednio danej, do rzeczy, które nigdy bezpośrednio nie bywają dane? Co się tyczy własnej odpowiedzi Berkeley'ego na to pytanie, łatwo z powyższego zestawienia rzeczy dostrzec, że bynajmniej rzeczywistości nie sprowadza wyłącznie do szeregu czuć. Nasamprzód różnica czucia i ducha, tylko istota

czuć i wyobrażeń polega na tym, że są postrzegane *(esse = percipi)*; istota ducha polega na tym, że postrzega *(esse=percipere)*, a więc działa. Powtóre, przyznaje zasadę przyczynowości i posługuje się nią do rozwiązania postawionego pytania. Gdy jednak pogląd pospolity (metafizyka gminna) wychodzi z założenia, że przyczyna czuć naszych musi być do nich podobna, Berkeley zakłada, że przyczynę naszych stanów biernych należy pomyśleć sobie analogicznie do tej istoty, która w nas samych jest czynną. Jest tedy idealistą, ale nie subjektywistą. Tylko że idealizm jego wnet przybiera postać teologiczną. Jego poglądy teologiczne są w pogotowiu, czatują gotowe do skoku, kiedy filozofuje, a skoro już węzeł zadzierzgnął i wykazał kwestję odkrytą, wnet rzucają się naprzód i wypełniają braki. Wobec czego zbyt wcześnie zawiesza robotę myśli swojej. Samych wyobrażeń teologicznych nie poddaje badaniu. Cały pogląd na świat przybiera charakter antropomorfistyczny. System przyrody staje się systemem woli boskiej, utrzymującej zjawiska w związku, same zaś zjawiska stają się zbiorowiskiem znaków dowolnych. Również nie bada bliżej zasady przyczynowości, chociaż zasada ta dźwiga na sobie rozwiązanie całej zagadki. W tym właśnie punkcie przyłożył ręki do roboty najbliższy następca Berkeley'ego, prowadząc ją dalej i krytykując, jak sam Berkeley zachowywał się względem Locke'a.

5. *Dawid Hume.*

a) Życiorys i charakterystyka.

Filozofja angielska dla tego ma wielkie znaczenie w dziejach rozwoju życia duchowego ludzkości, że wobec swojej metody empirycznej bada nietylko gmachy wzniesione przez filozofów spekulacyjnych, lecz również

założenia bezwiedne i niedowiedzione, na których opiera się gminny pogląd na świat i nauki szczegółowe. Tak Locke domagał się ścisłego objaśnienia, skąd wogóle pochodzą nasze wyobrażenia, zaś Berkeley wykazał, jakie to zagadnienie tkwi w wyobrażeniu przestrzeni i świata materjalnego, jeżeli się poważnie bierze objaśnienie Locke'a. To krytyczne badanie sprawy poznawczej osiąga punkt szczytowy w angielskiej szkole XVIII wieku na poziomie filozofji Dawida Hume'a. Przedsiębierze on zbadanie obu pojęć stanowiących podstawę dawniejszej filozofji, a których Locke i Berkeley poważnie jeszcze nie zaatakowali: mianowicie — zbadanie pojęcia substancji i przyczyny, obu pojęć, które były cementem spajającym wszystkich konstrukcji umysłowych, spekulacyjnych, naukowych i gminnych. Na zasadzie przyczynowości lub racji dostatecznej opierały się: wielki system harmonji Leibniza, mechanika świata Newtona i gminny pogląd na świat rzeczy, podlegający prawom określonym. We wszystkich tych konstrukcjach punktem wyjścia była rozumność, racjonalność bytu i wszystkie zakładały zgóry, mniej lub więcej świadomie, że byt zawiera w sobie coś odpowiedniego rozumowi naszemu. Hume właśnie bada to założenie. On pierwszy poważnie wziął się do takiego badania i zanurzył się aż w te głębie, gdzie rodzą się siły, o ile wiemy, wiążące świat wewnętrzny i zewnętrzny, głębie dalekie od tych okolic, gdzie poruszają się filozofowie spekulujący, badacze naukowi i ludzki zdrowy rozsądek. Hume sam odczuwał i oddał w sposób znamienny ten szczególny stan samotności i przygnębienia, w jakie wpada myśliciel, wytrwale śledzący zagadnienie poznania aż do głębi; odczuł także i oddał to przeciwieństwo, które zachodzi pomiędzy poglądem na świat ściśle teorytycznym, a instynktowym, praktycznym i gminnym. Tylko wciąż budząca się namiętność intelektualna w związku z nadzieją pozyskania sławy zaszczytnej, gdy się uda drogę konsekwentnie przebyć aż do końca, tylko takie pobudki, według własnego wyznania w jego końcowym

ustępie pierwszej księgi jego głównego dzieła, pozwoliły mu dokończyć dzieła.

W charakterze Hume'a łączyły się zapał umysłowy i żądza sławy z dobrodusznością, życzliwością i pobłażliwością na słabe strony i przesądy; ale obok tego wszystkiego był tam rys pewnej obojętności, która się nie dawała wytrącić z równowagi przez polemikę w zabiegach około prac literackich. Hume urodził się 26 kwietnia 1711 roku, jako drugi zkolei syn właściciela majątku Ninewells w Szkocji południowej. W autobiografji swojej pisze: „Bardzo wcześnie opanowała mię namiętność do literatury, która była główną namiętnością życia mojego i wielkim źródłem rozkoszy". Rodzina życzyła sobie, żeby został prawnikiem, ale on czuł „nieprzezwyciężony wstręt do wszystkiego innego, z wyjątkiem filozofji i zajęć uczonego". Ideałem jego było życie bez trosk, któreby pozwalało mu zaspokajać swoją skłonność do badań i obcować z niewielu wybranemi przyjaciołmi; ale zarazem pragnął, iżby jego działalność literacka przyniosła zaszczyt jego imieniu. We wczesnej już młodości utrzymywał, że wpadł na trop nowych myśli: odsłoniła się przed nim nowa „scena myśli". Napad hipokondrji, który sam opisał w liście (wydrukowanym w Burtona *Life and correspondence of David Hume.* Edinburg 1846. I, str. 30 i nast.), przerwał na pewien czas jego rozmyślania. Prawdopodobnie odczuł tu zarazem szczególne przeciwieństwo pomiędzy światem myśli a światem codziennego życia praktycznego, które później opisał w głównym swoim dziele. Postanowił zawiesić studja i zostać kupcem. Ale życie praktyczne nie zdołało go przykuć do siebie. Wybierał we Francji miejscowości samotne na pobyt i tu pisał główne dzieło swoje *Treatise on human nature etc.* (Traktat o naturze ludzkiej. Próba zastosowania metody empirycznej do dziedziny duchowej). Dzieło to wyszło w r. 1738 — 40 w Londynie i składa się z trzech części, z których pierwsza zajmuje się poznaniem, druga—uczuciami, trzecia zaś—podstawami moralności. Po-

suwa ono znacznie naprzód badanie tych różnych zagadnień i obecnie stoi jeszcze w pierwszym szeregu pomiędzy klasycznemi dziełami filozofji. Na razie wszakże nie miało ono powodzenia. „Martwe—powiada—wyszło z pod prasy i nie miało nawet tego zaszczytu, żeby wywołać szemranie fanatyków“. Drażliwość Hume'a na punkcie sławy literackiej, która go skłoniła do oświadczenia, iż najwybitniejsze dzieło jego ducha przyszło na świat martwe, pociągnęła za sobą fatalne skutki. Sławę zaszczytną, której nie przyniosło mu to dzieło, starał się pozyskać za pomocą szeregu drobniejszych szkiców *(Essays)*, w części treści filozoficznej, w części ekonomicznej i politycznej; na pewien czas zarzucił zupełnie filozofję i oddał się historji; ostatecznie wypierał się nawet zupełnie swojej ważnej pracy młodzieńczej, skoro oświadczył, żeby uniknąć oszczerstw ze strony swoich krytyków teologicznych (a więc zaczęli jednak „szemrać“), że może się przyznawać tylko do wykładu swojej teorji filozoficznej, podanego w Szkicach *(Essays)*. Jakkolwiek były wyborne liczne z tych drobnych pism, nie mogły one wszakże mieć tego wielkiego znaczenia w dyskusji filozoficznej, jakie mogłoby osiągnąć jego dzieło główne, gdyby później zdobytą sławę literacką zużytkował dla tchnięcia życia w to dziecko „martwo zrodzone“ i gdyby się go nie wypierał, byleby tylko zapewnić sobie spokój. Co się tyczy w szczególności zagadnienia teorjopoznawczego, filozofja Hume'a wywarła wpływ na dalszy rozwój myśli za pośrednictwem skróconego i stłumionego wykładu w dziele *Inquiry concerning human understanding* (Badanie nad umysłem ludzkim, 1749), gdy tymczasem radykalny wykład w *Treatise*, który przecina właściwy węzeł pomiędzy myślami naszemi i wogóle pomiędzy pierwiastkami naszej istoty, przez długi czas był zapomniany. Że w rzeczy samej pobudką wyparcia się przez Hume'a dzieła młodzieńczego było to, cośmy wyżej podali, można się przekonać z niedawno wydanych *Letters of David Hume to Wiliam*

Strahan (Listy Dawida Hume'a do Wilhelma Strahana. Oksford 1888, str. 289 in.). Nie może być mowy o tym, jak to od czasu do czasu utrzymywano, jakoby Hume w głównych szczegółach rzeczywiście zmienił swoje poglądy. Przytym psychologicznie daje się zrozumieć, że silnie napięty stan umysłowy, w jakim Hume pisał swoje dzieło młodzieńcze, nie mógł trwać długo. Nasamprzód myślał z uczonemi i lepiej od nich, później zaś uczuł potrzebę obcowania z nieuczonemi. Kiedy w swoich *Essays* popularnie wyłożył swoje poglądy filozoficzne i ekonomiczno-społeczne, przerzucił się do historji. „Jak wiecie—pisał do jednego z przyjaciół—na Parnasie angielskim żadne stanowisko zaszczytne nie może być z większą słusznością udzielone, jak stanowisko dziejopisarskie". Posada bibliotekarza w księgozbiorze adwokatów edynburskich, którą otrzymał po gwałtownym oporze ortodoksyjnych przeciwników dała mu sposobność oddania się studjom naukowym. Jego „Historja Anglji" zyskała mu większą popularność niż „Szkice" jego. Jako historyk ma tę zasługę, że był pierwszym, który z historji usiłował zrobić coś więcej niż historję wojen, gdyż uwzględniał stosunki społeczne, obyczaje, literaturę i sztukę. Wydanie jego dzieła historycznego rozpoczęło się na dwa lata przed ukazaniem się słynnego *Essai sur les moeurs* Voltaire'a. Kiedy w poglądach filozoficznych był liberalny, w swoich ocenach osób historycznych obrał za podstawę poglądy rojalistyczne i torysowskie. Ale nie zaniedbał przytym zupełnie filozofji. Mianowicie w późniejszych latach zajmowały go prace z zakresu filozofji religji. Dowodem tego są *Natural history of religion* (Historja naturalna religji. 1757) i *Dialogues on natural religion* (Djalogi o religji naturalnej), z którą to ostatnią pracą ze względów ostrożności ociągał się, tak, iż wyszła dopiero w parę lat po jego śmierci.

Hume był nietylko filozofem i dziejopisarzem. Uczuwał nadto potrzebę brania udziału w życiu praktycznym.

Jako sekretarz poselstwa przedsięwziął w roku 1748 wielką podróż po Holandji, Niemczech, Austrji i Włoszech. A później zmienił swoją posadę bibljotekarza w Edynburgu na sekretarza lorda Hertforda, który, po zawarciu pokoju paryskiego w r. 1763, udał się do Francji na stanowisko posła. Wtedy Hume był już znakomitością i przyjmowano go z wielkim przepychem u dworu i w kołach literackich. Stał się modnym, jak później Franklin, prawdopodobnie dzięki właśnie prostocie w swoim zachowaniu się i brakowi przesadnej wytworności. Wracając po trzyletnim pobycie we Francji, do Anglji, zabrał ze sobą Jana Jakóba Rousseau, chcąc dać przytułek temu człowiekowi wygnanemu zarówno z Szwajcarji, jak z Francji. Piękny ten postępek Hume'a Rousseau odpłacił bezsensowną nieufnością i po gwałtownym zerwaniu stosunku wrócił do Francji, gdzie już burza ustała. Jeszcze w ciągu roku Hume piastował urząd podsekretarza stanu Szkocji, poczym osiadł w Edynburgu i pędził ciche życie uczonego w wybranym towarzystwie przyjaciół, aż po dłuższej chorobie, która go nie pozbawiła spokoju ducha i pogodnego usposobienia, zmarł 25 sierpnia 1776 roku.

b) Radykalizm teorjopoznawczy.

Wszystkie nauki, a już przedewszystkim nauki humanistyczne, zostają w określonym stosunku do natury ludzkiej. Takie zdanie wygłasza Hume na początku swojego badania nad poznaniem, stąd zaś wysnuwa wniosek, że podstawa wszelkiej nauki ludzkiej da się wykryć przez badanie ludzkiej natury. Ale badanie to musi oprzeć się na metodzie empirycznej, która już z powodzeniem została zastosowana w przyrodoznawstwie, a którą w badaniach nad naturą ludzką stosowali już Bacon, Locke i Shaftesbury. Jako podstawowe twierdzenie Hume, powołując się na doświadczenie, zakłada następujące: wszystkie nasze wyobrażenia (*ideas*) powstają z czuć (*impressions*); wyobrażenia nie mogą być apriorycznemi. Gdy przeto

sprawdzamy wartość jakiegoś wyobrażenia, powinniśmy nasamprzód pytać, jakie czucie wytworzyło ten stan następczy. Co się tyczy źródła czuć, Hume upatruje tu zagadnienie nierozwiązalne dla naszego poznania, ale i zagadnienie, którego rozwiązanie nie jest konieczne dla roztrząsania jego zadania (porówn. *Treatise* I, 3, 5; w innych miejscach, jak II, 1, 1, posługuje się zwykłym sposobem wyrażania się). Za pomocą tego zasadniczego twierdzenia, które Berkeley stosował tylko do wyobrażeń przestrzeni i materji, Hume sprawdza wartość poznawczą szeregu ważnych wyobrażeń. Wyobrażenie substancji lub istoty należy uznać za bezwartościowe, gdyż nie posiadamy wcale odpowiedniego czucia. Bezpośrednio wyczuwamy tylko poszczególne, mniej lub więcej ściśle ze sobą związane własności, ale nie wyczuwamy „istoty“. Matematyczne pojęcia czasu i przestrzeni tworzą się przez idealizację. Doświadczenie okazuje nam tylko niedoskonałą równość wielkości czasu i przestrzeni; wszelki miernik posiadany jest niedoskonały; ale skoro doświadczenie dostarczyło nam sposobności do porównywania różnych stopni podobieństwa i mierników, natenczas wytwarzamy sobie pojęcie równości doskonałej i doskonałego miernika, np. linji doskonałej, gdyż raz wprawiona w ruch wyobraźnia przedłuża swój bieg, chociaż doświadczenie nie może za nią podążać. Ponieważ geometrja dotyczy takich właśnie przedmiotów, więc jej zastosowanie do przedmiotów rzeczywistych nie może osiągnąć zupełnej ścisłości. Tak samo, jak pojęcie substancji i pojęcia matematyczne, pojęcie istnienia nie odpowiada żadnemu czuciu. Myśl o pewnej rzeczy i myśl o niej jako o istniejącej— to nie są dwie różne myśli. Wyobrażenie nasze o przedmiocie pozostaje tylko wyobrażeniem, nawet gdy myślimy o nim jako o istniejącym i nie nadajemy rzeczy jakiejś nowej własności, gdy ją wyobrażamy sobie jako istniejącą.

Przy badaniu wartości poznania naszego wogóle, Hume odróżnia poznanie polegające tylko na objaśnianiu

wzajemnych stosunków pomiędzy naszemi wyobrażeniami, a więc nauki formalne, jak logika i matematyka, oraz poznanie, które sięga poza dane czucia i przekonywa nas o istnieniu czegoś, co nie bywa dane. Ten ostatni rodzaj poznania opiera się na tym, że się przyjmuje wartość poznawczą stosunku przyczynowego, i tu właśnie Hume dokonywa swego wielkiego czynu w filozofji, gdyż stanowczo stawia zagadnienie przyczynowości, zagadnienie, od którego rozwiązania zależy wszelka ocena znaczenia nauki realnej. U podstawy wszelkiego badania leży potrzeba odkrycia, „co świat w jego najbardziej wewnętrznej głębi utrzymuje jako całość“; w każdym zagadnieniu nauk realnych tkwi to samo zagadnienie zasadnicze, a dopiero Hume dostrzegł je w całej jego doniosłości. Należy jednak pamiętać o tym, że Hume nigdy nie wątpił, że zasadę przyczynowości musimy wciąż stosować w teorji i praktyce; zapytuje on tylko, czy to stosowanie daje się *uzasadnić*, i pod tym względem znajduje odpowiedź jedynie przeczącą. Przychodzi do przekonania, że to, co nas skłania do przyjmowania stosunku przyczynowego, jest tym samym, co skłania nas do uznania czegoś za istniejące, nawet wtedy, gdy to nie jest dane w czuciu. To samo badanie, według psychologicznej metody Hume'a, rzuca światło na oba pojęcia — przyczyny i wiary (*belief*).

W sprawie uzasadnienia wartości stosunku przyczynowego nie można powoływać się na pewność bezpośrednią lub intuicję, gdyż intuicję taką posiadamy tylko, gdy chodzi o proste stosunki podobieństwa i wielkości. Nie można również powoływać się na dowodzenie logiczne, gdyż wszystkie wyobrażenia swoje możemy sobie uprzytomniać niezależnie jedne od drugich. Ruch jednej kuli bilardowej jest zdarzeniem zupełnie różnym od ruchu innej kuli bilardowej. Niema takiego przedmiotu, którego byśmy z łatwością nie mogli pomyśleć w jednej chwili jako istniejącego, w następnej zaś jako nieistniejącego. Zatym nie ma wewnętrznej sprzeczności w tym, że coś zaczynałoby

się bez przyczyny. Dowodzenia związku przyczynowego, o które kusili się dawniejsi filozofowie, jak Hobbes, Locke, Clarke, a możnaby tu jeszcze dodać i Wolffa, są tylko pozornemi dowodami. Jest również rzeczą jasną, że gdybyśmy zasadę przyczynowości uzasadniali za pomocą rozumu (albo przez intuicję, albo przez dowodzenie) musielibyśmy wpaść w zatarg z „twierdzeniem zasadniczym“; w takim razie bowiem okazałoby się, że rozum posiada władzę wytwarzania całkiem nowych wyobrażeń, niepochodzących z doświadczenia. Ale, być może, wartość stosunku przyczynowego da się uzasadnić przez doświadczenie? Na to należy odeprzeć, że doświadczenie pokazuje nam tylko, jak jedno zdarzenie następuje po innym, ale bynajmniej nie wyjaśnia nam wewnętrznej konieczności ich związku, który się ma na myśli, kiedy mowa o stosunku przyczynowym. I tak samo rzecz ma się, czy przez doświadczenie rozumiemy zewnętrzne, czy wewnętrzne doświadczenie. Hume szczególnie obala opinję wyznawaną przez Berkeley'ego, jakobyśmy w bezpośredniej świadomości własnego chcenia postrzegali siłę lub akt jej, czynność. Jedno poszczególne doświadczenie nie jest w stanie dać nam wyobrażenia związku przyczynowego, kilka zaś doświadczeń dają nam tylko stosunek następczości. Jeżeli bardzo często doświadczaliśmy, że po jednym zjawisku następuje jakieś inne, wtedy pomimo woli oczekujemy go, o ile tamte pierwsze znów występuje; ale tu mamy do czynienia z przyzwyczajeniem, co jeszcze bynajmniej nie dowodzi naszego prawa wnioskowania z przeszłości o przyszłości.

Objaśniając skłonność naszą do sięgania poza dane czucie i wierzenia w to, co nie jest dane, lub oczekiwanie, Hume nasamprzód ma na względzie doświadczenie, że każdy stan silnie pobudzony, albo każde usposobienie *(disposition, feeling)*, w jakim się znajdzie świadomość, ma dążność do trwania i do rozciągania się na nowe wynurzające się wyobrażenia. Gdy świadomość została przez jakikolwiek przedmiot podniecona lub podrażniona, ka-

żdy postępek świadomy będzie się wykonywał żywiej, niż w razie przeciwnym, dopóki trwa stan podniecenia. To samo właśnie prawo objaśniało już idealizację wyobrażeń matematycznych. Powtóre, Hume kładzie nacisk na to, że doświadczenie wykazuje skłonność wyobrażeń naszych do wzajemnego wywoływania się. Każde wyobrażenie ma dążność kojarzącą; jakaś siła łagodna (*a gentle force*) prowadzi od jednego wyobrażenia do drugiego. Jako odrębne warunki takiego kojarzenia Hume wymienia: podobieństwo, spółistnienie w czasie i przestrzeni, przyczynowość. Ujawnia się tu przyciąganie w świecie wewnętrznym, tak dla niego ważne, jak przyciąganie fizyczne jest ważne dla świata zewnętrznego. Ale niemniej przeto istota jego jest tajemnicza; przyczyny jego muszą tkwić w nieznanych nam własnościach natury ludzkiej. To, co wiąże pomiędzy sobą nasze wyobrażenia, jest tak samo niezrozumiałe, jak i to, co wiąże przedmioty zewnętrzne; poznajemy ten związek tylko z doświadczenia. Hume nawet znajduje, że związek asocjacyjny jest nietylko niezrozumiały (*Appendix* do pierwszej księgi *Treatise*), lecz nawet sprzeczny sam w sobie, jak bowiem może istnieć jakaś zasada wiążąca (*uniting principle*, *Treatise* I, 3, 4; *principle of connection*, *Treatise I Appendix*), skoro wszystkie nasze czucia i wyobrażenia są odrębnemi, samodzielnemi istnościami? O tej trudności oświadcza Hume, że jest za twarda dla jego umysłu.

Tak czy inaczej, oba fakty, które możemy nazwać rozlewnością (ekspansyjnością) i kojarzeniem (asocjacją) nie podlegają wątpieniu. Przy ich to pomocy objaśnia się, jak żywe czucie, które wskutek swojej żywości przedstawia się nam jako wyraz rzeczywistości, jest w stanie tym wyobrażeniom, które wywołuje na mocy kojarzenia, udzielić swojej żywości, a zatym i swego piętna rzeczywistości. Co nazywamy wiarą czy przeświadczeniem (*belief*) jest tylko żywym piętnem, które wyobrażenia mogą osiągać w ten sposób. Wiary tej w rzeczywistości nie zawdzięczamy bynajmniej jakiemuś nowemu, szczególnemu

czuciu, lecz oznacza ona tylko szczególny sposób objawiania się pewnego wyobrażenia w świadomości (*feeling or sentiment*). Nie możemy nie przejść do wyobrażenia skojarzonego z żywym czuciem i nie możemy nie skupić się na nim i nie oglądać go w silniejszym świetle, niż gdyby tego warunku nie było. A ponieważ, po trzecie, świadomość ma skłonność do rozważania własnych stanów wewnętrznych, jak gdyby były zewnętrznemi, przedmiotowemi zjawiskami, czego dowodem są np., wyobrażenia jakości zmysłowych, przestrzeni, czasu, substancji, tedy staje się zrozumiałym, jakim sposobem możemy przejść do wiary w związek przyczynowy pomiędzy rzeczami świata, chociaż konieczność, o której tu mowa, znajduje się przecież tylko w nas samych, jest przymusem, który się w tym objawia, że psychologiczne powody skłaniają nas do przechodzenia od jednego czucia lub wyobrażenia do jakiegoś innego. Konieczność jest podmiotową tak samo, jak jakości zmysłowe, przestrzeń i czas. Tak zwany rozum jest tylko ciemnym w nas instynktem, który stąd powstaje, że doświadczenia powtarzają się w określonym porządku kolejności. Powstanie tego instynktu czyli wpływ nałogu jest tak samo dla nas niezrozumiały, jak wogóle wszelki związek pomiędzy pierwiastkami świadomości naszej. Ponieważ jednak czynność umysłowa, za pomocą której wnioskujemy z tożsamości przyczyny o tożsamości skutku, ma nadzwyczaj wielkie znaczenie praktyczne, więc przyroda nie chciała jej powierzyć niepewnemu rozumowi, lecz uzależniła ją od pewnego, jakkolwiek ciemnego, instynktu, którego zachwiać nie zdoła żadne badanie krytyczne: przyroda jest silniejsza, niż jakakolwiek zasada rozumowa (*nature is to strong for principle*)!

Kiedy przedstawiciele filozofji dogmatycznej w różnych jej postaciach utrzymywali, że można za pomocą czystego rozumu budować systemy spekulacyjne, sięgające daleko poza dziedzinę zmysłowości, według Hume'a wyobraźnia (*imagination*) jest jedyną władzą, która może

sprawić, iż wierzymy w coś, co nie jest przedmiotem obecnego postrzegania. Zatym na tej władzy opiera się przeświadczenie o istnieniu świata zewnętrznego niezależnego od świadomości. Nie doświadczamy nieprzerwanego trwania przedmiotów, tylko pewne trwanie i pewien związek bywa nam dany w doświadczeniu, ale to już wystarcza dla naszej wyobraźni, która kroczy w dalszym ciągu w raz utorowanym kierunku, żeby wyobrażała sobie tak wielką jednostajność i tak wielki związek, na jaki się tylko zdobyć może. Luki pomiędzy czuciami wypełniamy przez urojone istoty stałe.

Zupełnie tą samą zasadą posługuje się Hume przy objaśnianiu jaźni czyli osobowości. Już wyżej była mowa o nieprzydatności poznawczej pojęcia substancji. Czucia i wyobrażenia nasze, powiada Hume, mogą sobie istnieć, bynajmniej nie opierając się na takiej substancji, ani w niej nie tkwiąc. Kto pragnie uzasadnić swoją wiarę w istnienie duszy substancjalnej, ten powinien wskazać czucie, na którym się ta wiara opiera, tego jednak dokonać nie może, gdyż wszystkie czucia nasze są zmienne. Gdybyśmy zaś wyraz „substancja“ rozumieli w znaczeniu bardziej nieokreślonym, jako coś, co odrębnie istnieje, dla czegoby w takim razie nasze czucia i wyobrażenia, z których każde odrębnie może istnieć samo przez się, nie miały być substancjami? Szczególnie ostrzega Hume metafizyków teologizujących przed wiarą w duszę substancjalną, wobec której poszczególne czucia i wyobrażenia byłyby odrębnemi przemianami, gdyż tym sposobem dostarczyłoby się niebezpiecznego argumentu na poparcie spinozyzmu: tak właśnie pojmował Spinoza stosunek pomiędzy Bogiem a rzeczami tego świata! Ale nawet, gdy odrzucimy pojęcie duszy substancjalnej i zapytamy siebie, jak rzecz ma się z pojęciem jaźni, jako wyrazem naszej tożsamości osobowej, napotkamy wielkie trudności. Żadne czucie ani wyobrażenie nie jest niezmienne i stałe. Zawsze dany bywa jakiś określony stan wewnętrzny, ale nigdy „my sami“, jako całość. Tożsa-

mość, którą sobie przypisujemy, jest tej samej natury, co i tożsamość, którą przypisujemy przedmiotom zewnętrznym: jest ona wynikiem tej łatwości, z jaką przechodzimy od jednego czucia lub wyobrażenia do innego; łatwość ta wszakże sprawia, iż niedostrzegamy, jak to jest zagadkowe, że wogóle jeden jakiś pierwiastek może prowadzić do jakiegoś innego różnego od siebie.

Hume jest pierwszorzędnym odkrywcą zagadnień. Ma on wyjątkowy dar takiego przemyślenia jakiegoś pojęcia lub stosunku, że uwydatniają się ukryte w nim trudności. Dzięki energicznej pracy myślowej potrafi wydobyć pojęcie podstawowe, które dźwiga na sobie wszelką praktyczną myśl ludzką, wszelką naukę ścisłą, wszelką spekulację i religję wszelką. Wykazał on, że pozostało jeszcze dość zagadnień dla filozofji, chociaż już czasy wielkich systemów przeminęły. Ale kto chce słusznie ocenić jego znaczenie, ten musi go studjować w głównym jego dziele *Treatise on human nature*. W jego *Essays* (80) badanie w istocie rzeczy zamknięte jest w obrębie pojęcia przyczynowości. Szkice jego w swoim streszczonym i stłumionym wykładzie nie dają wcale pojęcia o stanowczości, z jaką Hume śledzi „zasadę jednoczącą“ we wszystkich jej postaciach (w poznaniu matematycznym, w pojęciu jaźni), jak również o metodzie, którą stosuje, szczególnie zaś o systematycznym stosowaniu prawa rozlewności (*expansion*). Zasadę jednoczącą, której niezrozumiałość zaznacza, uważa jednak za czynną, gdyż w części uznaje, że mamy wyobrażenia nietylko rzeczy poszczególnych, lecz także wyobrażenia ich stosunków, (np.: czas, i przestrzeń, podobieństwo i różnica), w części zaś przyjmuje kojarzenie wyobrażeń za fakt, w części wreszcie przywiązuje wagę wielką do skłonności naszej wyobraźni do rozszerzania się i sięgania poza doświadczenie bezpośrednie, która to skłonność jest skłonnością świadomości do utrzymania tożsamości z samym sobą wbrew wszelkim różnicom. Bądźcobądź, jednak wszystko to pozostaje w dziwnym przeciwieństwie do bezwzględnej „substan-

cjalnej różnicy“ poszczególnych czuć i wyobrażeń, będącej początkowym założeniem Hume'a, założeniem, które wytyka granicę jego myśli. Z większą słusznością możnaby utrzymywać, że różnica pomiędzy pierwiastkami świadomości naszej jest niezrozumiałą, bo rozumieć, to znaczy—wiązać, odkrywać spójnię.

c) Etyka.

Druga część głównego dzieła Hume'a zajmuje się uczuciami. Ma ona wielkie znaczenie dla dziejów psychologji; tu możemy ją rozważać jako wstęp do etyki, stanowiącej trzecią część dzieła i opracowanej później przez Hume'a w treściwszej postaci pod nazwą: *Inquiry concerning the principles of Morals* (Badanie nad zasadami moralności. 1751). W sprawie pojmowania psychologicznej natury uczuć, poprzednikiem Hume'a był Spinoza, którego też wpływ jest prawdopodobny. Wykład Hume'a jest bogatszy i bardziej wyczerpujący, niż Spinozy. Obaj opierają swój pogląd na znaczeniu, jakie mają w sprawie rozwoju uczuć wyobrażenia i ich związki wzajemne; Hume zwraca uwagę na to, że uczucie wiąże się z innym uczuciem za pośrednictwem związku pomiędzy wyobrażeniami przedmiotów tych uczuć. Opinje jego są chwiejne wobec pytania, czy bywa bezpośrednie kojarzenie się stanów uczuciowych: wprawdzie przeważnie przypisuje uczuciom tak samo, jak wyobrażeniom, skłonność do odtwarzania innych uczuć (II, 1, 4; porównaj *Dissertation of the Passions*, jeden z jego *Essays*), ale znów gdzieindziej twierdzi, że nie bywa związku pomiędzy stanami uczuciowemi, o ile nie pośredniczą w tym związku wyobrażenia (II, 2, 8). Przyczyną tej chwiejności jest prawdopodobnie wzgląd na to, że w tych sprawach uczucie nie zachowuje się zupełnie biernie, co dla Hume'a było oczywiste, jak to wynika z jego teorji rozlewności stanów psychicznych, tak zasadniczo ważnej dla jego teorji poznania. Jako psycholog, wywarł on przez to jeszcze wpływ

wielki, że silnie zaznaczył, iż tylko uczucie, bynajmniej zaś nie sam rozum, może wytwarzać postępki dowolne. Zwraca uwagę na to, że czucia i wyobrażenia łatwiej dają się stwierdzać, niż popędy i skłonności, o ile te ostatnie nie odznaczają się szczególną gwałtownością. Wskutek tego łatwo przeoczyć pierwsze zaczątki woli. I tak samo, jak wola powstaje tylko z uczucia, nie zaś z samego umysłu, tak również tylko uczucie może hamować uczucie i zapobiec postępkowi (II, 3, 3). I tu także Hume zgadza się ze Spinozą co do pewnego często pomijanego twierdzenia psychologicznego, które wszakże jest wielce doniosłe. Uczucie jest stanem pierwotnym i bezpośrednim, rozum zaś objawia się przez refleksję i porównywanie, a przeto o tyle tylko wywiera wpływ na uczucie, o ile może rozważać wyobrażenia związane z uczuciem. Brakiem w psychologji uczuć Hume'a jest to, że nie uwydatnił związku uczucia z instynktami wrodzonemi (81). Tu Shaftesbury był bardziej przenikliwy od Hume'a. Ten skłonny jest do rozważania instynktów jako tylko pochodnych, jakoż, np., w swojej teorji poznania instynkt przyczynowości objaśnia jako nałóg nabyty. Granicę jego poglądu stanowi tu jego empiryzm. Rys pokrewny odnajdujemy w jego pojmowaniu dziejów, które naraziło się na zarzut, że nie uwzględnia rasowych odrębności narodów, których dzieje bada.

Zbadanie ze stanowiska psychologicznego stosunku uczucia do umysłu ma bezpośrednie znaczenie dla etyki Hume'a, gdyż zawiera w sobie odpowiedź na pytanie, czy moralność opiera się na rozumie, czy na uczuciu. Rozum tylko stwierdza stosunki lub fakty. Ale sąd etyczny powstaje dopiero wtedy, gdy uczucie bywa pobudzone przez wyobrażenie pewnego postępku, gdy wyjaśnione zostały wszelkie stosunki i fakty dotyczące tego postępku. To lub owo nazywamy dobrym lub złym tylko dla tego, że obudzone zostało uczucie. To też jakości etyczne (dobry i zły) mają znaczenie tylko ze stanowiska istot zdolnych do uczuć, jak również jakości zmysłowe mają

znaczenie tylko ze stanowiska istot postrzegających zmysłowo (82). To jednak nie pozbawia jakości znaczenia: w praktyce oceny etyczne stosujemy z taką samą pewnością, jak jakości zmysłowe, jakkolwiek ani te, ani tamte nie wyrażają stosunków przedmiotowych i wiecznych (Patrz, prócz *Treatise*, III, 1, 1, szczególnie rozprawę *The Sceptic* w *Essays*). Hume, który i w tym szczególe godzi się ze Spinozą, staje tu w ostrym przeciwieństwie do tych filozofów moralności, którzy chcieli wywodzić moralność z samego tylko rozumu i zasady moralności uważali za prawdy wieczne,—stanowisko, którego przedstawicielami po Locke'u jeszcze byli Clarke i Price, jak Cudworth bronił go był przeciw Hobbesowi.

Wobec takiego zasadniczego poglądu Hume'a na źródło moralności, przedewszystkim rodzi się pytanie, z jakiegoż to uczucia powstaje moralność. We wszystkich postępkach i przymiotach, podlegających ocenie etycznej, odnajdujemy ten jeden rys wspólny, że służą one na pożytek samemu postępującemu lub komuś innemu pośrednio czy bezpośrednio. Ryś ten, niezależnie od wszelkiego wychowania i powagi, zniewala nas do oceny, szacunku, czegoś w rodzaju podziwu. Ponieważ zaś nadajemy wartość i takim postępkom, które nam samym nie wychodzą na dobre, więc uczucie leżące u podstawy tej oceny nie może być z natury swojej samolubnym. Kto wyraża sądy etyczne, ten opuszcza stanowisko osobiste i staje na stanowisku wspólnym sobie i innym. Gdybyśmy mieli cenić postępki jedynie ze względu na interesy samolubne, nie moglibyśmy zgoła otrzymać wspólnych wartości etycznych. Nawet gdybyśmy mieli zawdzięczać uznawanie sprawiedliwości za cnotę—wrodzonej każdej poszczególnej jednostce potrzebie zapewnienia sobie spokoju i bezpieczeństwa, to jednak nieobojętność wobec powszechnego porządku prawnego dałaby się objaśnić jedynie spółuczuwaniem (sympatją) z tym, co wogóle podtrzymuje życie ludzkie. Pobudka, która na początku czyni coś cnotą, niekoniecznie ma być tym, co później stanowi

podstawę oceny. Zatym właściwą podstawą moralności jest spółuczuwanie czyli uczucie towarzyskie (*fellow feeling*). Nawet ocena etyczna tych cnót, które, jak roztropność, w odpowiednich okolicznościach przynoszą pożytek samemu postępującemu, najlepiej daje się zrozumieć w świetle spółuczuwania. Samo spółuczuwanie Hume objaśnia zgodnie z „podstawowym twierdzeniem“ swojej teorji poznania: powstaje ono przez to, że widok lub żywe uprzytomnienie sobie objawów lub przyczyn radości albo cierpienia innych osób, wywołuje żywe uczucie radości albo cierpienia w nas samych, a więc przez to, że sama idea wskutek swojego związku z żywym czuciem przechodzi w czucie (*impression*).

Etyka Hume'a nosi na sobie piętno jasnej głowy i gorącego serca. Ale nie spodziewajmy się, że znajdziemy w niej jakiekolwiek objaśnienia w sprawie głębiej sięgających przełomów i przeciwieństw moralnych. Hume nie przedsiębierze ponownie zajmującej próby Hutchesona wyprowadzenia poczucia obowiązku ze spółuczuwania. Ale jest zupełnie i jasno przekonany, że podstawą moralności jest natura ludzka i zaznacza płodne w następstwa rozróżnienie pomiędzy pierwszą pobudką, powodującą rozwinięcie się jakiegoś przymiotu charakteru lub instytucji, a tą pobudką, z której wypływa późniejsza ocena etyczna. Jeżeli go często nazywano sceptykiem, nazwa ta, w każdym razie, nie może się doń stosować, jako do etyka. W specjalnej rozprawie *A dialogue* (w *Essays*) roztrząsa zarzuty dające się wysnuć ze sprzecznych wzajemnie wyobrażeń moralnych, obyczajów i zwyczajów różnych ludów i w różnych czasach. Tak — powiada — możnaby upatrywać trudność w tym, że Ren płynie na północ, a Rodan na południe. Obie rzeki płyną zgodnie z tym samym prawem, z prawem ciężkości, w przeciwnych kierunkach wskutek różnych nachyleń gruntu. Chociaż ludzie śród odmiennych okoliczności dochodzą do odmiennych wyników, niemniej przeto mogą tę samą zasadę mieć za punkt wyjścia. Wszystko, co ludzie nazwali

dobrem lub złem, było czymś, co uchodziło za bezpośrednio lub pośrednio pożyteczne albo szkodliwe. A więc różnice nie obalają zasady.

W zakresie ekonomji społecznej Hume jest najważniejszym poprzednikiem Adama Smitha. W swoich artykułach treści ekonomicznej zaznacza, jak ważnym jest budzenie popędu do zarobkowania. Przymus nie zrobi z nikogo dzielnego robotnika. Muszą powstać nowe potrzeby, zanim się rozwinie upodobanie w postępie. Gdyby nie było wcale innych potrzeb, prócz tych, które się dają zaspokajać najszczuplejszym zyskiem z rolnictwa, to i sama rola nie byłaby uprawiana w możliwie najlepszy sposób. Rolnictwo kwitnie tylko w związku z handlem i przemysłem. I przez to powstaje stan średni, będący najpewniejszą i najlepszą podporą wolności publicznej. W kwestję stosunku zachodzącego pomiędzy popędem do nabywania mienia, a spółczuwaniem Hume nie zapuszcza się bliżej, jak i jego przyjaciel i następca Adam Smith. Jak się zdaje, obaj utrzymywali, że skutki obu tych pobudek bywają w zgodzie ze sobą.

d) Filozofja religji.

Najważniejszą zasługą Hume'a w sprawie zagadnienia religji jest to, że potrafił jasno rozróżnić pytanie, o ile jest możebne uzasadnienie religji w drodze rozumowej, od pytania, jaki jest faktycznie początek religji w naturze ludzkiej. Rozróżnienie to ma swoje analogje zarówno w jego teorji poznania, jak w etyce jego. Pierwsze pytanie roztrząsa w swoich *Dialogues on natural religion* (Djalogi o religji naturalnej), drugie—w *Natural history of religion* (Historja naturalna religji). Co się tyczy pytania historycznego, Hume usiłuje wykazać, że do wiary w istotę boską skłania bynajmniej nie potrzeba zrozumienia. Przeciwnie, to, co dla myśliciela jest wielkim kamieniem obrazy, nędza i nieład w przyrodzie, to właśnie dla pospolitego człowieka bywa pobudką do wia-

ry. Wiarę wywołują uczucia powstające w ciągu życia: strach i nadzieja, niepokój i niepewność, obawa tego wszystkiego, co zagadkowe. Obok tego wywiera tu swój wpływ skłonność powszechna do wyobrażania sobie wszystkich innych istot jako podobnych do człowieka. Historja wykazuje z niejakim prawdopodobieństwem, że pierwotną religją jest wielobóstwo (politeizm). Zgadza się to z naturalnym biegiem rozwoju; stopniowo świadomość dźwiga się od niższych na coraz wyższe szczeble i silnie podniecona w części przez strach, w części zaś przez zapał, podnosi przedmiot wyobraźni i uprzytomnia go sobie w coraz doskonalszej i szlachetniejszej postaci, aż wreszcie przychodzi do idei jedynego, nieskończonego i niepojętego Boga. Tu, w dziedzinie uczucia religijnego zachodzi taka sama sprawa idealizacji, jak ta, która leży u podstawy twórczości w dziedzinie zasadniczych pojęć matematycznych i zasady przyczynowości. Przejście od wielobóstwa do jednobóstwa nie da się objaśnić samemi tylko pobudkami natury zmysłowej; ale w drodze uczuciowej ludzie osiągnęli ten sam wynik, jaki się daje osiągnąć w drodze rozważania rozumowego: może istnieć jeden tylko Bóg. Po osiągnięciu tego podniosłego stanowiska łatwo zachodzi, jak świadczą dzieje, reakcja. Daje się uczuwać potrzeba wstawiania istot pośredniczących pomiędzy Bogiem jedynym, nieskończonym, czysto duchowym, a światem. Pomiędzy temi dwoma biegunami przeciwnemi, pomiędzy podniosłym i niepoglądowym, a ograniczonym i poglądowym pojmowaniem Boga — umysły wciąż się chwieją. Przy bliższym zbadaniu rzeczy Hume znajduje w istocie religji sprzeczne skłonności i własności. Podniosłość i płytkość, wiarę i zwątpienie, czystość i nieobyczajność, wielkoduszność i tchórzliwość mieszają się ze sobą w szczególny sposób. W religji jest tyle zagadkowego i taka niezgodność zachodzi pomiędzy różnemi religjami, że Hume woli cofnąć się do spokojnych, chociaż ciemnych obszarów filozofji. W szkicu „O cudach“ Hume specjalnie roztrząsa kwestję nadprzyrodzo-

ności. Główna myśl tu jest ta, że nie wystarcza żadne świadectwo, gdzie idzie o uwiarogodnienie cudu, chyba że fałszywość świadectwa byłaby większym cudem, niż to, o czym ono świadczy. Twierdzi, nadto, że niema cudu, któregoby nie można było dowieść za pomocą takiego świadectwa.

Co się tyczy kwestji prawdziwości religji, niełatwo odkryć właściwe stanowisko Hume'a, gdyż kwestję tę wyłożył w postaci djalogu. Występują trzy różne stanowiska. Demea jest przedstawicielem prawowierności mistycznej, w części opierającej się na racjach apriorycznych rozumu, w części—na wymaganiach uczucia. Cleanthes jest przedstawicielem deizmu racjonalistycznego, który się opiera na celowości przyrody. Philo występuje w części jako sceptyk, w części jako przyrodnik. Nie może zgoła podlegać wątpliwości, że Demea nie reprezentuje właściwego stanowiska Hume'a. Cleanthes, jak autor oświadcza, jest bohaterem djalogu, ale rzecz to oczywista i Hume wypowiada to w listach (Burton I, str. 332. *Letters to Strahan*, str. 330), że najbardziej go zajmują wywody Philona, chociaż ten ostatecznie musi zrzec się swojego stanowiska. Niewątpliwie stanowisko Philona zgadza się przedewszystkim z własnym stanowiskiem Hume'a. Główne myśli wypowiadane przez Philona są następujące: któżby nam mógł brać za złe, gdybyśmy wobec tak wielkich i trudnych zagadek oświadczyli, że nic nie wiemy? Wychodzimy przecież daleko poza doświadczenia, a system stoi przeciw systemowi. Przeciwko wnioskom o istnieniu Boga, które Cleanthes wysnuwa z porządku i celowości przyrody, Philon robi szereg zarzutów. Nasamprzód, dla czegoż mamy szukać przyczyny porządku i celowości poza światem? Mogłyby przecież w samym świecie działać siły, sprowadzające porządek i harmonję, dajmy na to—po wielu przemianach i wstępnych przystosowaniach. A jak biegłość w kunszcie rozwija się dzięki powtarzanym próbom, tak mogły przecież i różne systemy kosmiczne rozpraszać się, aż po-

wstał system obecny, jako przedstawiający najpomyślniejsze warunki trwałości.

Powtóre, z doświadczenia widzimy, że duch i myśl są zjawiskami skończonemi, ograniczonemi. Jakimże więc prawem objaśnia się całość wszechświata z jednej części jego? Przecież myśl sama, jak wszystko inne w świecie, potrzebuje objaśnienia; kiedy zaś zatrzymujemy się na niej jako na ostatecznej przyczynie, czyliż się nie dzieje tak gwoli naszej chęci odnalezienia znów poza rzeczami własnej istoty swojej, podobnie jak skłonni jesteśmy do upatrywania własnych swoich postaci w obłokach?

Potrzecie, alboż można sformułować jakieś specjalne zagadnienie dotyczące wszechświata jako całości? Skorośmy objaśnili powstanie poszczególnych części lub zjawisk, powstanie wszystkich tych części jako ogółu nie jest bynajmniej odrębnym zagadnieniem. Fakt, że uprzytomniamy sobie wszystkie te szczegóły jako jedną całość wszechogarniającą, jest tylko skutkiem dowolnego aktu świadomości naszej.

Poczwarte, z wszechświata takiego, jak go nam przedstawia doświadczenie, ze wszystkiemi jego niedoskonałościami, jego bólem i nędzą, niepodobna wywnioskować przyczyny *doskonałej*. W jednym ze swoich Szkiców, *Of a particular providence and of a future state* (O szczególnej opatrzności i o żywocie przyszłym), Hume stawia taki dylemat: jeżeli sprawiedliwość jest na świecie, w takim razie nie mamy racji do szukania innego świata; jeżeli zaś sprawiedliwości na świecie niema, w takim razie niepodobna przypuszczać, iżby Bóg był stwórcą takiego świata. Przytym Philon wcale nie chce zaprzeczać istnienia Boga. Ostrzega tylko, żeby się nie posuwać za daleko w upodobnianiu Boga do człowieka. Oświadcza on, że różnica pomiędzy teistą a ateistą, pomiędzy dogmatykiem a sceptykiem, ostatecznie jest tylko różnicą w nazwach; teista przecież przyznaje, że duch boski w najwyższym stopniu różni się od ludzkiego; ateista — że zasada panująca we wszechświecie przedstawia bądźcobądź

pewne podobieństwo do ducha ludzkiego; dogmatyk zgadza się, że poglądy jego połączone są z wielkiemi trudnościami, a sceptyk — że wbrew wszelkim trudnościom nie mogliśmy poprzestać na samym tylko zwątpieniu. Rozstrzyga ta okoliczność, że żadne przesądy nie zdołają stępić naturalnej miłości ludzi i poczucia sprawiedliwości.

W sposobie rozważania kwestji religijnej przez Hume'a widnieje duży postęp. Jego Djalogi stoją jak trwały pomnik obok kantowskiej krytyki teologji w „Krytyce czystego rozumu". Dotąd właściwie nikt nie odparł poglądów w obu tych dziełach wyrażonych. Co się tyczy psychologicznej strony religji, trzeba byłoby większej głębi i wnikliwości, niż te, na jakie mógł się zdobyć umysł Hume'a; nawet dla historycznego zrozumienia religji jego materjał nie był wystarczający. Ale w obu kierunkach wypowiedział on myśli, które stały się wątkiem dalszych badań. Jego zdrowa metoda doświadczalna zapewnia trwałą wartość jego badaniom. Jestto najważniejszy poprzednik pozytywizmu nowożytnego.

---

6. *Następcy Hume'a i jego krytycy angielscy.*

Hume stanowi punkt szczytowy w rozwoju angielskiej myśli filozoficznej w XVIII stuleciu. Ze stanowisk zajętych już przez Bacona i Hobbesa, a szczególnie przez Locke'a, wysnuto ostatecznie możebne konsekwencje; raz wdrożoną myśl rozwijano do końca w ten sposób, że jeden wybitny myśliciel snuł ją energicznie w dalszym ciągu, poczynając od punktu, na którym zatrzymał się jego poprzednik. Dalszy rozwój myśli filozoficznej możebny był tylko dzięki zupełnie nowym stanowiskom, nie leżącym w obrębie widnokręgu szkoły angielskiej; musiano ich zapożyczyć skądinąd i w rzeczy samej zapo-

życzono. Nie wyłącza to wszakże tego, że jeszcze po Humie, zanim praca filozoficzna w Anglji uległa dłuższemu, aż do XIX stulecia sięgającemu zawieszeniu, zjawia się szereg wybitnych dzieł, w części uzupełniających i w dalszym ciągu prowadzących dzieło Hume'a, w części zaś przeciwstawiających się jemu i reakcyjnych.

a. Co Hume zrobił w dziedzinie etyki i ekonomji społecznej, w dalszym ciągu samodzielnie rozwijał Adam Smith, przyjaciel Hume'a. Urodził się on w roku 1723 w Kirkaldy w Szkocji i studja z początku odbywał w Glasgowie, gdzie podziwiał wykłady Hutchesona, później zaś przeniósł się do Oksfordu. Jeżeli mamy sądzić z tego, jak później wspomina w słynnym swoim dziele ekonomicznym o angielskich uniwersytetach, stosunki oksfordzkie nie musiały mu przypaść do smaku. Jak opowiada lord Brougham (*Lives of philosophers of the time of George III.* Życiorysy filozofów z czasów Jerzego III, str. 179), miał on sam na sobie doświadczyć ograniczoności powag uniwersyteckich, kiedy mu skonfiskowano egzemplarz Traktatu Hume'a, który właśnie studjował i wydalono go za to, że czytał takie dzieło. Znamienny to szczegół, świadczący o tym, jak obchodzono się z Humem i jego dziełami w głównym siedlisku uczoności angielskiej, gdzie zresztą dawniej tak samo obchodzono się z Hobbesem i Lockem. Od roku 1751 przez szereg lat był profesorem w Glasgowie. Kurs jego filozofji moralności składał się z czterech części: teologji naturalnej, etyki, prawa naturalnego, wykładanego według historycznej metody Montesquieu'go, i ekonomji społecznej. Tylko drugą i czwartą część tego kursu opracował jako dzieła samoistne. Co się tyczy teologji naturalnej, tyle tylko wiemy, ile daje się wywnioskować z pism jego. Pod względem religijnym był bardziej zachowawczym od Hume'a; być może miał się do niego, jak Cleanthes do Philona w Djalogach Hume'a. Co się zaś tyczy jego wykładów o prawie naturalnym, z powodzeniem usiłował, według świadectwa słuchacza swojego (cytowanego przez Dugal-

da Stewarta: *Account of the life and writings of dr. Smith*, str. XII) wykazać stopniowy rozwój prawa publicznego i prywatnego pod wpływem postępów w dziedzinie stosunków ekonomicznych i przemysłowych. Niemniej i jego dzieła etyczne i ekonomiczne dowodzą, jak gorliwie studjował rzeczywiste, dziejowe stosunki, ażeby oświetlać pytania zasadnicze; wobec tego jestto jednostronna opinja, kiedy Buckle w swojej zresztą nauczającej charakterystyce Adama Smitha w Historji cywilizacji angielskiej ocenia metodę Smitha jako czysto dedukcyjną. Zajmujące artykuły jego pióra o pochodzeniu języka i dziejach astronomji również świadczą o jego zmyśle historycznym. W kilka lat po wydaniu *Theory of moral sentiments* (Teorja uczuć moralnych. 1759) usunął się z katedry uniwersyteckiej i przebywał kilka lat we Francji, gdzie znajomość z Quesnay, Turgotem i Neckerem wpłynęła znacznie na jego badania ekonomiczne. Po powrocie do ojczyzny przeżył dziesięć lat w Kirkaldy, miejscu urodzenia swego, i tu opracwał dzieło, które mu przyniosło najwięcej sławy, gdyż przyjęto od tego dzieła datować początek naukowej ekonomji społecznej. Dzieło to nosi tytuł: *Inquiry into the nature and causes of Wealth of nations* (Badanie nad naturą i przyczynami bogactwa narodów. 1776). W ostatnich latach życia Smith zajmował posadę w zarządzie celnym w Edynburgu, gdzie umarł w 1790 roku.

Oba dzieła, na których opiera się sława Smitha, zostają w szczególnym przeciwieństwie do siebie, gdyż w dziele ekonomicznym zakłada u podstawy popęd do zysku, w dziele zaś etycznym—spółuczuwanie (sympatję). Buckle wyraził zdanie, że Smith zamierzał wystawić dwie dążności natury ludzkiej, każdą z osobna w jej oderwanej postaci, żeby tym sposobem umożebnić sobie jasne rozumowanie dedukcyjne. Z tym się nie zgadza fakt, że jakkolwiek przeciwieństwo obu dzieł jest znamienne, jednak bynajmniej nie jest bezwzględne, że nadto Smith bynajmniej nie stosuje metody czysto dedukcyjnej. Jak sam Smith wyobrażał sobie stosunek obu dzieł swoich,

pozostaje to zagadką nierozstrzygniętą; nie zbadał on psychologicznie i historycznie stosunku pomiedzy obu dążnościami natury ludzkiej. Często jednak wyrządzano mu niesprawiedliwość, gdy zapominano, że nietylko napisał dzieło o bogactwie narodów, ale również dzieło o uczuciach moralnych.

Jako etyk, Smith przykłada wielką wagę do faktu, że uczucie moralne powstaje tylko wtedy, gdy człowiek żyje w towarzystwie innych ludzi. Objawia się wtedy w nim pewien instynkt przyrodzony do naśladowania ruchów i sposobu zachowania się innych, przenoszenia się na ich miejsce, do odczuwania i cierpienia razem. Jestto skłonność mimowolna, której nie może w sobie całkiem stłumić nawet człowiek najbardziej egoistyczny. Temu spółuczuwaniu instyktownemu to nadaje bardziej określony charakter, że powstają wyobrażenia przyczyn i skutków usposobienia i postępowania innych ludzi. Oceniamy uczucia innych osób, gdy zdajemy sobie sprawę, że sami w tych samych okolicznościach doznawalibyśmy uczuć tego samego rodzaju i w tym stopniu. Uczucie musi zostawać w pewnym określonym stosunku do przyczyny, która je wywołała, jeżeli je mamy podzielać. Kiedy znów uczucie innej osoby staje się pobudką postępków, sprowadzających skutki dla kogoś trzeciego, wtedy myślą przenosimy się w położenie tego trzeciego i możemy w takim tylko razie sympatyzować z postępkiem, jeżeli skutek jego zostaje w odpowiednim stosunku do pierwotnej przyczyny pobudki. Wobec życzliwości i miłości bliźniego spółuczuwamy zarówno z tym, kto daje, jak i z tym, kto otrzymuje. Gdy chodzi o wdzięczność i zemstę, znika spółuczuwanie względem osoby dokonywającej postępku, o ile skutek nie odpowiada pierwotnej przyczynie. Wbrew Hume'owi, Smith twierdzi, że wzgląd na pożyteczność przymiotów charakteru, którymby nadawano wartość, nie jest pierwotną podstawą oceny. Jestto pierwiastek, który się później przyłącza, jako pomocniczy, ale jestto „*after thought*“ (myśl następcza), myśl, przychodząca po sądzie

mimowolnym, który powstaje, gdy wejdziemy w położenie tego, kto popełnia postępek, i tego, kto skutkom tego postępku podlega.

Pierwsze nasze sądy etyczne dotyczą innych ludzi, których zachowaniu się przyglądamy jako widzowie bezstronni. Niebawem wszakże przekonywamy się, że inni ludzie przyglądają się również naszemu zachowaniu się i oceniają je, wobec czego sami uczymy się je oceniać, nasamprzód z cudzego stanowiska. Tylko w pożyciu spólnym z innemi ludźmi uczymy się tym sposobem wciąż oglądać w źwierciadle własne postępki. Dzielimy się na dwie osoby: dokonywającą postępków i przyglądającą się. Widz ten wewnętrzny nie zawsze bywa tylko wprost zastępcą cenzorów zewnętrznych: zupełnie naturalnie udzielamy mu więcej wiedzy o sobie, niż inni ludzie mogą jej o nas posiadać, i mimowoli wyposażamy go jako sędziego wewnętrznego, odwołujemy się do rozważnej mądrości i sprawiedliwości przeciwko krótkowidztwu i niesprawiedliwym sądom otaczających nas osób; skądinąd zaś może powstać skrucha, kiedy wola nasza sprzeciwia się temu, co widz wewnętrzny i bezstronny uważa za wartościowe, chociażby nawet poza tym nikt nie wiedział, co się tam wewnątrz nas dzieje.

To pogłębienie i idealizację uczucia moralnego Smith mógłby był lepiej objaśnić, gdyby był zastosował teorję Hume'a, przypisującą wyobraźni dążność do utrwalania i potęgowania swoich przedmiotów. Niemniej sposób przedstawienia rzeczy u Smitha, jakkolwiek brak tu niektórych ogniw pośrednich, jest nadzwyczaj zajmujący i świadczy o wielkim postępie w sprawie zrozumienia rozwoju uczucia moralnego. Odrzuca on pogląd przyjmujący istnienie odrębnego wrodzonego zmysłu moralnego, raz na zawsze gotowego, jak również próby wywodzenia moralności z egoizmu lub czystego rozumu. Nie zaprzecza wielkiej doniosłości rozumu w sprawie rozwoju moralności, ale poszczególne doświadczenia moralne, z którychby się dały wysnuć powszechne twierdzenia rozumowe w zakresie

moralności, musimy, zdaniem jego, osiągać za pomocą tego mimowolnego i instynktownego spółuczuwania stanom i postępkom innych ludzi. Rozum uczestniczy w uogólnianiu, ale nie w mimowolnym postrzeganiu dobrego i złego. Tu zgadza się z Hutchesonem i pochwala go, że on pierwszy jasno tu przejrzał. W ostatniej części swojej *Theory of moral sentiments* Smith podaje wyborną krytykę wcześniejszych teorji, dziś jeszcze budzącą znaczne zajęcie.

Pogląd, jakoby dwa wielkie dzieła Smitha zostawały nietylko w pewnym do siebie przeciwieństwie, lecz nawet w sprzeczności, zrodził się wobec tego, że autor w dziele o Bogactwie narodów tak wielki kładzie nacisk na to, że popędowi jednostki do zarobku ma być pozostawione wolne pole działania. Źródłem wszelkiego bogactwa ma być oszczędność i pracowitość, te zaś rozwijają się tam tylko, gdzie nie bywa krępowany popęd do zysku. „Popęd popychający nas do oszczędności—powiada Smith — jest żądzą polepszenia naszych warunków bytu, żądzą, która wprawdzie pospolicie bywa spokojną i beznamiętną, która wszakże towarzyszy nam od kolebki do grobu“. Jak jednostka ma najlepiej zaspokajać ten popęd, to najlatwiej sama ona odkrywa. Państwo nie powinno się tu wtrącać ze swojemi nakazami i zakazami. Każdy kupuje tam, gdzie najtaniej, już w kraju, już zagranicą. Podaż i popyt wszystko uregulują w sposób najlepszy. Pod wpływem stosunku pomiędzy podażą a popytem powstał podział pracy, będący warunkiem wszelkiego rozwoju kultury, gdyż zarówno jednostka sama, jak i wszyscy inni mają w tym wyrachowanie, żeby pracę swoją ograniczyć do tego, co najlepiej odpowiada ich uzdolnieniom. Ujawnia się to zarówno w wielkich, jak i w błahych rzeczach. To przecież, co jest mądre w każdym prywatnym gospodarstwie, nie może być głupim w wielkim państwie! Zadanie rządu polega na tym jedynie, żeby ochraniać przed przemocą zewnętrzną, utrzymywać pokój wewnętrzny, oraz zakładać i prowadzić ta-

kie publiczne zakłady i instytucje, któreby jednostce prywatnej nie obiecywały korzyści z jej pracy. A więc przez to ostatnie zastrzeżenie Smith przyznaje w każdym razie, że są żądania, które się nie dają rozwiązywać za pomocą wzajemnych działań i oddziaływań jednostek, osobników, kierujących się każdy z osobna własnym popędem do zysku. Wogóle trzeba zauważyć, że Smith sam w opracowaniu swojego dzieła społeczno-ekonomicznego stoi na stanowisku „bezstronnego widza“. Stanowisko etyczne nietylko nie jest bynajmniej pominięte, lecz owszem leży ono właśnie u podstawy. Jeżeli Smith wysławia system wolności, czyni to dla tego, że jest on „szlachetny i hojny“. Jeżeli domaga się dla jednostki wolności działania, kierującego się widokami korzyści osobistej, dzieje się tak dla tego, że utrzymuje, że jednostka może „dać się prowadzić ręką niewidoczną do celu, którego sama sobie nie stawiała“. „Szukając własnej korzyści, jednostka często bardziej przez to sprzyja korzyści społecznej, niż gdyby w rzeczy samej za cel ją sobie obrała“. Zwróćmy uwagę na słówko „często“. Jak wykazał Knies (*Politische Oekonomie vom geschichtlichen Standpunkte.* Neue Auflage. Braunschweig 1883, str. 226), cytowano to oświadczenie Smitha, opuszczając wyraz „często“, wskutek czego jego teorja przybrała pozór teorji bezwzględnej harmonji interesów egoistycznych, wobec której wszelkie spółuczuwanie i wszelkie postępowanie moralne stałoby się zbytecznym, a nawet szkodliwym. W takim razie, w rzeczy samej, oba dzieła Smitha byłyby w nieprzejednanej ze sobą sprzeczności.

Kto chce należycie ocenić znaczenie Smitha jako ekonomisty, ten powinien zważyć, pod jakim to uciskiem było całe życie obywatelskie nawet w krajach najdalej posuniętych w postępie. Broni on sprawy pilnych i oszczędnych obywateli przeciwko ciemnym, rozrzutnym i samowolnym rządom, opierając się na doświadczeniu, że Anglja, pomimo wojen i rozrzutności, dzięki dobrej gospodarce osób prywatnych i dzięki nieustannym ich wysił-

kom ku polepszeniu swoich stosunków, osięgnęła większy dobrobyt. Domaga się uznania dla pracy wykonywanej w ukryciu i drobiazgowej, która niemniej wytwarza główną sumę siły narodowej. Jakoż cieszy się z wzrostu płacy za pracę w okresie bezpośrednio poprzedzającym, gdyż robotnicy tworzą największą część społeczeństwa. Tak więc sposób zapatrywania się Smitha i w jego ekonomicznym dziele jest natury społeczno-etycznej, chociaż przypisuje tu większe znaczenie wytwórczości, niż podziałowi. i jakkolwiek zbyt już dogmatycznie zakłada u podstawy swojej teorji przekonanie, iż stanowisko ekonomji prywatnej da się wprost przenieść do dziedziny ekonomji społecznej.

b. Dawida Hartley'ego wymieniamy pomiędzy następcami Hume'a nie dla tego, jakoby zostawał pod szczególnym wpływem Hume'a, lecz dla tego, że pytania, któremi się Hume zajmował, oświetlił z nowej strony. Według jego własnego wyznania stanowczy wpływ na nim wywarli Newton i Locke. Hartley urodził się w roku 1705 w pobliżu Yorku. Z początku studjował teologję, którą wszakże porzucił, gdyż nie mógł podpisać 39 artykułów i poświęcił się medycynie. Wcześnie już powziął zamiar napisania dzieła, w którym miał opracować razem swoje poglądy religijne, filozoficzne i fizjologiczne. Główną myśl tego dzieła zaczerpnął ze szkicu mniej znanego pisarza Gay'a, w którym ten usiłuje objaśnić wszystkie wyższe uczucia jako pochodne od niższych w drodze kojarzenia. Dzieło Hartley'ego *Observations on man, his frame, his duty and his expectations* (Spostrzeżenia nad człowiekiem, jego obowiązkiem i jego oczekiwaniami) wyszło w 1749 roku. Hartley praktykował jako lekarz i zostawił po sobie pamięć szlachetnego i humanitarnie usposobionego człowieka. Umarł w r. 1757.

O jego znaczeniu w dziejach psychologji stanowi jego próba objaśnienia wszystkich złożonych zjawisk psychicznych przez kojarzenie się zupełnie prostych czuć i wyobrażeń. Wszelka myśl, wszelkie uczucie, nawet naj-

idealniejsze i najbardziej podniosłe, miało się rozwinąć w ten sposób; moc zaś posiadana przez wolę naszą nad wyobrażeniami, uczuciami i postępkami, również powstała przez kojarzenie. Prawa kojarzenia, według Hartley'ego, są najwyższemi prawami natury duchowej. Kojarzenie określa Hartley jako zespolenie wyobrażeń danych spółcześnie lub w bezpośredniej następczości (*Observations.* Londyn 1792. I, str. 66); ale opisuje nadto i zjawisko, które dziś nosi nazwę kojarzenia przez podobieństwo (I, str. 291 i nast.), jak również zaznacza stosunek bezpośredniego pokrywania się *(coincidence)* wyobrażeń, występujący w przypadkach pewności poglądowej, która stanowi podstawę wszelkiej innej pewności. Pod względem fizjologicznym kojarzeniu się wyobrażeń odpowiada połączenie pewnej liczby drgań w cząsteczkach mózgu, przyczym drgania te, powtarzając się, zlewają się w jedno drganie. Hartley wyrzeka się sformułowania jakiejkolwiek teorji, dotyczącej wzajemnego stosunku pomiędzy wyobrażeniami a drganiami; wiążą się one ściśle w ostatnim źródle swoim, ale nie pisze się Hartley ani na spirytualizm, ani na materjalizm.

Według Hartley'ego, życie psychiczne rozwija się na mocy prawa kojarzenia krok za krokiem z postaci niższych w wyższe. Tak powstają wyobrażenia złożone, mogące stanowić tak doskonałą jedność, że proste wyobrażenia, z których tamte powstały, nie uprzytomniają się, podobnie jak ciało złożone może posiadać własności inne, niż jego składniki. Dalej, czynności, które z początku bywają wykonywane z pełną świadomością, przez powtarzanie mogą się stać bezwiednemi czy, jak je Hartley nazywa, wtórnemi automatycznemi. Wreszcie żywość i siła, z jakiemi występują niektóre wyobrażenia, później mogą się przenosić na inne wyobrażenia związane z niemi przez kojarzenie. Na tych trzech pochodnych prawach polega wszelki rozwój duchowy, mianowicie—sprawa, dzięki której pierwotnie zmysłowe uczucia i objawy woli ustępują miejsca objawom bardziej idealnym. Tą

drogą egoizm może być ogładzony i nawet zniesiony i może się rozwinąć bezinteresowne i powszechne spółuczuwanie. Skądinąd wszakże na podstawie tych samych praw mogą się również rozwijać zawiść i okrucieństwo.

W sposobie wykładu i pojmowania rzeczy Hartley przypomina Spinozę. Posunął on psychologję kojarzenia o znaczny krok naprzód przez to, że wyłożył teorję związków psychicznych o własnościach odmiennych od własności ich składników i uwydatnił zjawisko przesuwania się pobudek. Tak samo, jak Spinoza, Hartley jest przekonany, że za pomocą takich praw psychologicznych możebne jest przejście pomiędzy największemi przeciwieństwami duchowemi; popęd samozachowawczy dzięki kojarzeniu i przesunięciu pobudek może przejść w mistyczne zaparcie się samego siebie. Miłość Boga, powiada Hartley, w części powstaje z pobudek egoistycznych; że jednak Bóg jest przyczyną wszechrzeczy, więc w wyobrażeniu o nim gromadzi się nieskończenie wiele skojarzeń i dla tego wyobrażenie to może stać się tak przemożnym, że wyobrażenie wszystkiego innego, a nawet wyobrażenie własnej osoby naszej, staje się w porównaniu z nim znikomym. Zarówno u Hartley'ego, jak u Spinozy, można odnaleźć szczególne połączenie mistyki z realizmem; ale pierwszemu zbywa na tej jasności myśli, którą celuje ostatni.

Na teorję Hartley'ego na razie prawie nie zwrócono uwagi, aż w końcu stulecia wystąpił jako jej zwolennik i popularyzator Józef Priestley (1733—1804), przyrodnik i teolog, słynny z odkrycia tlenu, ze swojej walki przeciwko dogmatowi Trójcy i ze swego zapału do rewolucji francuskiej. Sam Priestley ogólne stanowisko swoje nazywa materjalizmem, utrzymuje wszakże, zgodnie z teorją wypowiedzianą przez jezuitę Bożkovića, że istotę materji stanowi siła przyciągająca i odpychająca, oraz, że atomy należy pojmować jako punkty dynamiczne, bo to jest wszystko, co o nich faktycznie wiemy. Twardość jest jakością zmysłową nie wyrażającą bynaj-

mniej istoty materji, lecz tylko skutek przez nią wywierany na zmysłach. Skoro zaś tak jest, tedy niema wcale racji, jak wywodzi Priestley w swoich *Disquisitions on matter and spirit* (Poszukiwania nad materją i duchem. Londyn 1777), do przyjmowania dwuch różnych substancji; jednej i tej samej substancji mogłyby przecież być właściwe zarówno fizyczne i psychiczne siły. Priestley jest przekonany, że taki pogląd na rzeczy o wiele lepiej zgadza się z pierwotnym pojmowaniem chrześcijańskim, niż spirytualizm, zapożyczony z filozofji pogańskiej.

I jeszcze jeden przyrodnik przyswoił sobie teorję Hartley'ego. Był to Erazm Darwin (1731 — 1802), dziadek Karola Darwina, lekarz, który odznaczał się zdolnościami jako przyrodnik, poeta i filozof. W głównym dziele swoim *Zoonomia or the laws of organic life* (Zoonomja czyli prawa życia organicznego. Hanower 1795) objaśnia powstanie instynktów przez doświadczenie i kojarzenie pod wpływem popędu samozachowawczego i przystosowywanie się do okoliczności. Posuwa się on dalej, niż Hartley, kładzie bowiem nacisk na to (patrz szczególnie oryginalny rozdział 39 pierwszej części), że tym sposobem nabyte własności mogą się dziedziczyć; przez to teorja psychologiczna kojarzenia rozszerza się aż do znaczenia biologicznej teorji rozwoju gatunków, wygłoszonej w 1805 roku przez Lamarcka i wraz z nią przygotowuje wielką hipotezę, z którą się miało związać imię Darwina.

c. Zupełnie inne stanowisko wobec filozofji Locke'a i Hume'a zajęli Tomasz Reid i jego następcy. W przeciwieństwie do uporczywej analizy, będącej wielkością i siłą szkoły angielskiej, ale zarazem zawierającej w sobie to niebezpieczeństwo, że mogły być przez nią zniweczone podstawy pewnego, gminnego, jak również spekulacyjnego i religijnego poglądu na świat, tu przeciwnie — odwoływano się do sądów naiwnej świadomości i zdrowego rozsądku, a za zadanie filozofji poczytywano, iż powinna zdać sprawę z tego, co te sądy zawierają

w sobie i treść ich usystematyzować. Umysły znużone analizą i zwątpiałe zwracają się do tego, co bezpośrednie, i domagają się uznania praw jego. Jestto reakcja, która występuje w ciągu wieku pod rozmaitemi postaciami i zapowiada głęboką reakcję przeciwko całemu kierunkowi XVIII stulecia, mającą się ujawnić na początku nowego stulecia. Reakcja ta pod wielu względami była płodna i usprawiedliwiona, gdyż domagała się uznania praw faktów dziejowych; częstokroć wszakże grzeszyła w najwyższym stopniu brakiem krytyczności, gdzie chodziło o roztrzygnięcie, co w poszczególnych przypadkach może być słusznie uznane za fakt dany. Kierunek założony przez Reida i nazwany szkołą szkocką daje się już wyczuć u Hutchesona i Smitha, ale w osobie Reida zapanowuje w szkockich wszechnicach. Szkoła szkocka zasłużyła się wobec nauk humanistycznych swoją trzeźwą psychologją doświadczalną; ale ma ona wadę, że opis wikła z doświadczeniem i pod opis podkłada uprzedzenia teoretyczne.

Tomasz Reid (1710—1796), najwybitniejszy przedstawiciel tego kierunku, nasamprzód był kaznodzieją, później profesorem w Aberdeenie i Glasgowie. W najważniejszym dziele swoim *Inquiry into the human mind on the principles of common sense* (Badanie nad umysłem ludzkim w przedmiocie zasad rozsądku pospolitego 1764) opowiada, jak został zwolennikiem filozofji Locke'a i Berkeley'ego, ale „Traktat“ Hume'a przekonał go, że filozofja ta prowadzi do niebezpiecznych następstw: do obalenia wszelkiej nauki, wszelkiej religji, wszelkiej cnoty, wszelkiego zdrowego rozsądku (*common sense*, właściwie—rozsądek pospolity)! Wobec tego poddał on cały kierunek krytyce i odkrył, że nie zgadza się on z doświadczeniem; jakoż będzie go zwalczał na gruncie doświadczenia. Za przewodniczkę obiera metodę Bacona i Newtona. Co Reid wyłożył był w swoim *Inquiry* w treściwszej postaci, to samo rozwinął później, szczególnie uwzględniając dziedzinę psychologiczną, w obszerniejszych dziełach: *Essays on the intellectual powers of mind.* (Szkice o siłach umysłowych

ducha. 1785) i *Essays on the active powers of mind* (Szkice o czynnych siłach ducha 1788).

Według Reida u podstawy wszelkiego poznawania leżą pewne założenia instynktowne, których żadne zwątpienie nie zdoła obalić. Panują one z nieprzepartą siłą nad mniemaniami i zachowaniem się wszystkich w powszechnych stosunkach życiowych. Są to zasady zdrowego rozsądku (*principles of common sense*), starsze od wszelkiej filozofji, a przeto posiadają większą, niż ona, powagę. Są to składniki naszej przyrodzonej organizacji pochodzącej z ręki Boga.

Do liczby tych zasad wrodzonych należy przedewszystkim wiara w zewnętrzny świat materjalny i istnienie duszy. Każde odbierane czucie budzi przez naturalne poddawanie (*natural suggestion*) wiarę w zewnętrzny przedmiot czucia, jak również wiarę w istnienie jaźni, która czucia doznaje. Pomiędzy czuciem i przypomnieniem z jednej strony, a urojeniem z drugiej zachodzi różnica nietylko ilościowa, ale także jakościowa, która się nie daje bliżej objaśnić. Wiara w coś, co się odczuwa lub przypomina, jest prostym aktem świadomości, którego niepodobna bliżej opisać, jak również nie daje się on objaśnić przez kojarzenie. Oczywiście mamy do czynienia z jakimś dziwnym rysem natury swojej: za pomocą pewnego rodzaju magji naturalnej (*by a natural kind of magic*) czucie wywołuje w świadomości naszej coś, czegośmy jeszcze nigdy nie doświadczyli, co jednak natychmiast postrzegamy i w co wierzymy! Pokrewnym temu postrzeganiu zmysłowemu (*perception*, które, prócz czucia zawiera w sobie nadto ową *natural suggestion*) jest instynkt przyczynowości, przyrodzona, jakkolwiek niedająca się objaśnić, skłonność do wierzenia, że te związki pomiędzy zjawiskami, któreśmy postrzegali w przeszłości, będą się potwierdzały i w przyszłości. Na tej właśnie zasadzie opiera się zarówno wszelka nauka, jak wszelki przesąd; można ją nazwać zasadą indukcyjną. Każdy zdrowy roz-

sądek to uznaje, tego zaś, ktoby tego nie uznawał, oddalibyśmy do domu obłąkanych.

W dziedzinie znów praktycznej posiadamy zmysł moralny jako przykład zasady wrodzonej. „Jak—powiada Reid (*Active powers*, str. 238)—jak za pomocą zmysłów zewnętrznych odbieramy nietylko wrodzone wyobrażenia różnych własności ciał, lecz również wrodzone sądy, że to ciało posiada tę, a inne inną własność, tak samo za pomocą władzy moralnej odbieramy zarówno pierwotne wyobrażenia postępku dobrego i złego, jak pierwotny sąd, że to postępowanie jest dobre, a tamto—złe, ten charakter jest zacny, a tamten—niegodziwy". Świadectwo przyrody ujawnia się tak dobrze w zmyśle moralnym, jak w zmysłach zewnętrznych. Pierwsze zasady, tak te, które się ściągają do dziedziny praktycznej, jak i teoretycznej, posiadają pewność intuicyjną (*intuitive evidence*), niedopuszczającą zaprzeczenia, jeżeli tylko umysł jest dojrzały, spokojny i nieuprzedzony.

Reid i szkoła szkocka stanowią taką samą reakcję przeciwko Hume'owi, jak swojego czasu szkoła w Cambridge przeciwko Hobbesowi. Fakt to znamienny, że reakcja ta powołuje się właściwie nie na prawdy wieczne, lecz na świadectwo doświadczenia. Utrzymuje ona, i to jest jej wielkie nieporozumienie, że może prawdy wieczne bezpośrednio wyczytywać z najprostszych postrzeżeń i wierzy w tyleż instynktów wrodzonych, ile jest zagadkowych zjawisk. Bardzo wygodny sposób objaśniania! Jednocześnie przypisuje ona intuicji o wiele szerszy zakres, niż Descartes, Locke i Leibniz, którzy nazywali tą nazwą tylko proste postrzeganie równości lub nierówności. Najbardziej zawiłe stany świadomości uznaje się za intuicyjne, a przez to samo i za usprawiedliwione. Kierunek taki nieuniknienie prowadził do zahamowania wszelkich wysiłków badawczych i analizy. I właśnie niegodził on bynajmniej w Hume'a, który przecież sam oświadczył był, że w praktyce hołduje „zasadom zdrowego rozsądku" i tylko napotyka trudność wielką, o ile idzie o *upodsta-*

wnienie tych zasad. Usprawiedliwienie Reida wobec Hume'a tkwiło w tym, że Hume przeoczył zgóry dany i ustawiczny związek pomiędzy czuciami, będący tak samo faktem, jak każde poszczególne czucie rozważane w sobie. Co się tyczy naukowego obalenia Hume'a, Reid chybił przez to, że się powołał na *common sense*, co równało się zrzeczeniu się wszelkiej filozofji.

Po Humie w dziejach filozofji angielskiej wogóle nastąpił zupełnie zrozumiały i długotrwały odpływ. Jak już zauważyliśmy, wdrożony przez szkołę angielską kierunek myśli dobiegł teraz kresu: lina uciekła. Skądinąd na pierwszy plan wydostawał się w części interes polityczny, w części religijny; polityka znów powoływała do swoich szeregów najwybitniejsze siły, gdy już przez długi czas przetrawiano następstwa rewolucji 1688 roku, a uczucie religijne, stłumione w części przez latytudynaryzm i deizm, znów rozgorzało w metodyzmie, który był silną i bardzo popularną reakcją przeciwko poprzedniemu okresowi racjonalizmu. Jednak nie możemy tu wchodzić w bliższe oświetlenie tych okoliczności. Wyborną ich charakterystykę podaje Leslie Stephen w dziele swoim *History of english thought in the 18-th century.* (Dzieje myśli angielskiej w XVIII wieku).

KSIĘGA PIĄTA.

Francuska filozofja oświecenia i Rousseau.

CHARAKTERYSTYKA OGÓLNA.

Dawid Hume doprowadził myśl filozoficzną aż do punktu, od którego dalszy postęp możebny był tylko w razie zastosowania zupełnie nowych punktów widzenia. Odpowiedź na pytanie sformułowane przez Hume'a w roku 1739 w „Traktacie“ zjawiła się dopiero w roku 1781 w „Krytyce czystego rozumu“ Kanta. Przerwa pomiędzy temi wielkiemi dwoma dziełami dla tego mianowicie ma znaczenie, że myśl filozoficzną przekuto na broń do walki. Pokojową robotę myśli przerwała ta okoliczność, że zabrzmiała pobudka do obrachunku, do walki duchowej z tradycjami i instytucjami przeszłości, które zniecierpliwiony duch ludzki pociągał do odpowiedzialności. Nauka nowożytna w dziedzinie przyrody materjalnej doprowadziła do wspaniałych wyników, wspaniałych nietylko ze względu na swój rozległy widnokrąg, lecz również ze względu na ścisłe uzasadnienie. W dziedzinie duchowej zasada sformułowana przez szkołę angielską ogłosiła, że wartość poznawcza każdego wyobrażenia powinna być uzasadniona przez wykazanie, iż pochodzi z doświadczenia; jestto środek do wypróbowania tych idei, dla których domagano się uznania i szacunku. W dziedzinie zaś społecznej

i politycznej pewniki doktryny prawa naturalnego, wyniesione z twardych walk XVI i XVII wieków, stanowiły miernik, który śmiało przeciwstawiano zasadzie powagi, dotąd dźwigającej na sobie porządek społeczny. Czyż badania o tyle już były wykończone, że można było prawowicie przystąpić do zastosowań praktycznych? Niewątpliwie nie przysługiwało inne prawo, prócz tego, którego udziela własny potężny prąd życia. Samotni myśliciele nie zdecydowaliby się z pewnością, ale w danym razie przeminęły ich czasy.

Na kilka lat przed udaniem się Hume'a do Francji, gdzie w większym osamotnieniu miał opracować swoje główne dzieło, dwaj młodzieńcy Francuzi zwiedzili Anglję, nie poto wszakże, żeby w samotności dojrzały ich myśli, lecz, przeciwnie, poto, żeby poznać treść i charakter angielskiego życia duchowego i przejąć się tym żywym ruchem, który wybujał na zdrowym gruncie angielskim. Voltaire i Montesquieu z powrotem do ojczyzny przynieśli z Anglji, która była zupełnie obcym światem, nowe poglądy na filozofję, religję, Kościół i państwo. Zawarli oni w podróży znajomość z myślą i stosunkami angielskiemi, a celem ich było nie to bynajmniej, żeby zdobytą wiedzę zachować przy sobie i w dalszym ciągu ją rozwijać, lecz upowszechnić ją śród ogółu w postaci możliwie swobodnej, lekkiej i prostej; chcieli budzić, podniecać, przeobrażać. W tym celu posługiwano się nietylko metodą i wynikami badań angielskich: cały rozwój myśli od Odrodzenia przez wielkie systemy aż do filozofji empirycznej dostarczył środków do walki, która się miała toczyć. Poza gwałtowną i radykalną krytyką zastosowaną do wszystkiego, co przekazała tradycja, tkwił dogmatyzm, który w mniemaniu swoim już się załatwił co do istoty rzeczy ze wszystkim, co dotyczy poglądu na świat i życie. Trzeba było być bardzo pewnym siebie, żeby móc obalić istniejący porządek. Gdy się chce naraz, w jednej chwili, załatwić się ze wszystkim, co dzieje wydały w dziedzinie duchowej i społecznej, trzeba żywić wielkie zaufa-

nie do własnego stanowiska. Ale zawsze tak bywa w dziejach: w dniu sądu nie ma czasu wyczekiwać, aż będą uporządkowane wszystkie przesłanki. Chrześcijaństwo i Kościół nie ociągały się ze zburzeniem kultury starożytnej, aż były w stanie zupełnie uzasadnić swoją przewagę. Rozsadzono kulturę starożytną. Prądy duchowe bywają bezwzględne. Kiedy pewna potrzeba duchowa przez długi czas była zatamowana, ostatecznie przychodzi chwila, że zrywa tamę bez względu nato, ile tam cennych rzeczy niszczy po drodze. Odrodzenie dowiodło, że Kościół w istocie rzeczy nie pokonał w zupełności kultury starożytnej. Również to, że przewrot filozoficzny i polityczny w ostatnich dziesiątkach lat XVIII wieku rzeczywiście nie pokonał starego porządku rzeczy, zostało wykazane przez reakcję romantyczną na początku wieku XIX. Faktycznie nie załatwiono się jeszcze z zagadnieniami filoficznemi w gabinecie, aż oto zaczęto filozofować nasamprzód w salonach, a później na ulicach i uliczkach. Że broń, którą się miała myśl posługiwać nie zupełnie była gotowa pod względem filozoficznym, nie czyniło wszakże bynajmniej ujmy doniosłości dziejowego powołania mężów wszczynających walkę. Gdzie idzie o sprawy żywotne, trzeba się posługiwać taką bronią, jaką się ma do rozporządzenia. I jakkolwiek niezawsze ma się to wrażenie, że filozofowie francuscy w środku XVIII wieku posiadali wyższość umysłową, jakkolwiek często w gorliwym zapędzie ku upraszczaniu i popularyzowaniu z wielkiego robili małe i profanowali to, co w rzeczy samej było podniosłe, ale właśnie poza ich dogmatyzmem, krótkowidztwem i małostkowością tkwiła wiara promienna w światło, w postęp, w ludzkość, wiara, która może okupić wiele ich grzechów. Co Voltaire wypowiedział w słowach, któremi żegnał młodego, przedwcześnie zgasłego, szlachetnego myśliciela (Vauvenargues): „Skąd wziąłeś ten polot potężny w wieku małostkowości“?—dałoby się zastosować jako charakterystyka całego tego ruchu. Szczególnie, kiedy się filozofję francuską XVIII wieku rozwa-

ża nie w dziejach literatury i kultury, lecz w dziejach filozofji, nie należy zapominać o silnym podkładzie podmiotowym; to, co stanowi prąd górny, częstokroć może się okazać błahym i bez znaczenia.

Znalazł się jednak człowiek, w którego duchu mocno niespokojnym nurt podmiotowy był niemal wszechwładny, tak iż miał dość siły, żeby stawać w obronie w sposób dotąd niesłychany praw uczucia bezpośredniego, nastroju indywidualnego, przyrody, przeciwko kulturze i refleksji, praw wielkich, prostych, ludzkich wartości życiowych, przeciwko wszelkiego rodzaju arystokracji i wyrafinowaniu. W Janie Jakóbie Rousseau wystąpił nowy żywioł życiowy, nowa strona życia duchowego i przeciwstawiła się zarówno nowej mądrości krytycznej, jak staremu porządkowi rzeczy. Zwrócił on uwagę na to, że żywe uczucie ludzkie sięga głębiej, niż jakikolwiek stosunek oparty na powadze lub jakakolwiek refleksja krytyczna, że nie można go się wyrzec ani uczynić zbytecznym w imię żadnej tradycji ani spekulacji rozumowej, że nadto stanowi ono podstawę wszelkich wartości życiowych. Nikt jeszcze i nigdy nie wykazał znaczenia uczucia z większą prostotą i czystością, jakkolwiek tam często kierunki mistyczne przemawiały za nim. Nietyle ze względu na swoje poglądy i teorje, ile raczej ze względu na osobistość, pomimo wszelkich jej słabych stron, Rousseau stanowi wielki punkt zwrotny pod względem filozoficznym: zagadnienie wartości dzięki jemu wynurzyło się w sposób stanowczy, gdy tymczasem dotąd prawie wyłącznie panowały w filozofji zagadnienia bytu i poznania. Zwracając się zarówno przeciw staremu porządkowi rzeczy, jak przeciw nowej krytyce, wykazuje Rousseau, że jest coś, czemu ani jedno, ani drugie nie przyznaje praw należnych. Pomiędzy filozofami XVIII wieku jest on tym, który w sposób najbardziej stanowczy wskazuje na przyszłość i nosi w sobie jej nasiona. Śród ówczesnych myślicieli jest on również tym, który się najbardziej zajmuje dzieckiem.

Miało to swoją dobrą rację dziejową, że konsekwencje radykalne, tak w postaci negatywnej, jak pozytywnej, wysnuto mianowicie we Francji, nie zaś w Anglji, gdzie właśnie wystąpiły rozstrzygające zasady. Taine wykazał w świetny sposób (w *Ancien régime*), jak język francuski i umysł francuski na dworze, w salonach i pod wpływem sztuki klasycznej pozyskały taką ogładę, że mogły być narzędziami prostych i jasnych idei, narzędziami myśli, któraby rada kosztem najmniejszego przygotowania roztrząsać największe zagadnienia, która przy tym nie jest skłonną do rozszerzania swojej dziedziny, lecz przerabia treść już nabytą. Atoli duch klasyczny i język pełen ogłady nie byłyby jeszcze wystarczającym objaśnieniem. Objaśniają one formę, ale nie treść, ani kierunek. Właściwej przyczyny tego, że konsekwencje praktyczne filozofji angielskiej zostały wysnute we Francji, nie zaś w Anglji, należy szukać w tym, że stary porządek rzeczy na gruncie francuskim przeciwstawiał się nowemu o wiele bardziej szorstko i sztywnie, niż w Anglji, że zarazem był o wiele tępszy i bardziej zaśniedziały, niż na gruncie angielskim. Społeczeństwo angielskie wchłonęło w siebie nowe siły i okazało się zdolnym do zastosowania ich na rzecz dalszego rozwoju. We Francji stary porządek ustroju społecznego był tak konsekwentnie przeprowadzony, że musiał albo zniweczyć wszelką krytykę, albo sam ulec z jej strony zagładzie.

---

1. *Voltaire i Montesquieu.*

Franciszek Marjan Arouet de Voltaire urodził się w roku 1694 i umarł w 1778. W swoich *Lettres sur les Anglais*, wydanych w 1732 roku, podał swoim ziomkom nową naukę o przyrodzie, nową filozofję i obraz nowego ustroju społecznego. Locke'a i Newtona przeciwstawiał Descartesowi, socynjanów, kwakrów i innych

dysydentów — katolikom, ustrój parlamentarny — samowładztwu. Tam nawet, gdzie bezpośrednio nie porównywał i poprzestawał tylko na opisie, opinja jego była dość wyraźna, jakoż nikt się w tym względzie nie łudził. Książkę spalono. Wielu Francuzów uważało wprost Voltaire'a, jak później Montesquieu'go, za złego patrjotę dla tego, że podziwiał angielszczyznę. Jednak listy te oznaczają zwrotny punkt w dziejach kultury: przeszczepienie myśli angielskich na ląd Europy. Dalej wydał Voltaire dobry wykład popularny fizykalnych teorji Newtona, p. n.: *Eléments de la philosophie de Newton, mis à la portée de tout le monde* w r. 1738; książka ta przyczyniła się w znacznym stopniu do rozpowszechnienia i zwycięstwa nowego przyrodoznawstwa. Voltaire ma znaczenie nie jako myśliciel samoistny, lecz jako wielki streszczacz i popularyzator. Pod tym względem znamienny jest nagłówek jednego z najważniejszych dzieł jego: *Dictionnaire philosophique portatif* (1764).

Poglądy są już gotowe; idzie tylko o to, żeby im taką nadać postać, iżby się nadawały do łatwego rozpowszechnienia. Chwali Locke'a za to, że dał historję duszy, gdy przedtym tylu *raissonneur*'ów dawało jej romans, oraz za to, że wszystko, co jest w umyśle, wywodzi z czucia. Sam Voltaire objawia skłonność do pójścia w tym kierunku jeszcze dalej i rozważania wszelkiego przypominania i myślenia, jako dalszego ciągu doznawania czuć w zmienionej postaci; kiedy Condillac, o którym niżej będzie mowa, wygłosił tę teorję, Voltaire przychylił się do poglądów, wyrażonych przez „wielkiego filozofa" (artykuł *Sensation* w *Diction. philos.*). Skoro wszakże wszystko pochodzi od zmysłów, cóż możemy wiedzieć o bycie wiecznym i nieskończonym, o naturze duszy? Prawie nic. Znamiennemi dla Voltaire'a—w przeciwieństwie zarówno do Locke'a, jak do Condillaca — są wyniki sceptyczne, które wysnuwa z twierdzenia, że wszystko w naszej świadomości pochodzi z czucia. Urzędowo wszakże zapewnia nas bądźcobądź z ironją, która nie pozostawia żadnych

wątpliwości, że objaśnienie pouczyło nas, iż dusza jest substancją duchową. Jego przekonanie o „granicach ducha ludzkiego“ (art. *Bornes de l'esprit humain* w *Diction. philos.)* wyraża się nadto w słowach, któremi zamyka artykuł o duszy w swoim *Dictionaire philosophique:* „Człowieku, Bóg ci dał rozsądek poto, żebyś się kierował ku temu, co słuszne, nie zaś poto, żebyś się zagłębiał w istotę rzeczy stworzonych“.

Wszystko pochodzi z czucia—o tym Voltaire wcale nie wątpi. Ale teraz czucie? Locke ku wielkiemu zadowoleniu Voltaire'a wyraził się, że nic nie stoi na przeszkodzie poglądowi, że Bóg udzielił materji zdolności doznawania czuć. Voltaire pominął to, że według Locke'a, udzielenie tej zdolności mogło się odbyć tylko za pomocą aktu cudownego; pochwytuje uwagę i odtąd już wciąż jej używa jako broni przeciw spirytualistom. Ale, obok tego, w systemie jego objawia się dążność do sprowadzenia wszystkiego do dwuch zasad: Boga i materji. Z duchami jako ogniwami pośredniemi nie ma do czynienia. A cóż to jest materja? Właśnie, że o tym właściwie wiemy tak samo mało, jak o tym, co to jest dusza. Pomimo to, Voltaire bynajmniej nie wątpi o istnieniu materji i nawet przypisuje jej istnienie wieczne: „Żaden pewnik — powiada w artykule *Matière* — nie jest bardziej powszechnie uznawany nad ten, że nic nie powstaje z niczego. Wszak przeciwna temu teza jest niezrozumiała“. I usiłuje wykazać, że religji wcale nie szkodzi przyjęcie wiecznej materji, uporządkowanej celowo przez Boga. „Wprawdzie wiemy teraz na szczęście, dzięki wierze, że Bóg stworzył materję z niczego, ale“ i t. d. I przyjęcie wiecznej materji również nastręcza różne trudności i nie należy pochlebiać sobie, że się je zdoła pokonać; filozofja nie może na wszystko dać jednego objaśnienia. Przytym wiara w wieczną materję przez Boga uporządkowaną nie przedstawia wcale wątpliwości moralnych: mielibyśmy te same obowiązki moralne bez względu na to, czy mielibyśmy pod nogami chaos uporządkowany,

czy stworzony! Voltaire przyznaje małe znaczenie pod względem praktycznym i moralnym poglądom spekulacyjnym i dogmatycznym. Być może jestto punkt, w którym jego sceptycyzm wyodrębnia się od jego zblazowania. Poważne stanowisko praktyczne, na które Voltaire umiał zdobyć się w razie potrzeby, poświadczają w dostatecznym stopniu jego występy w charakterze obrońcy uciśnionych i niewinnie skazanych. Czynami dowiódł, że jakkolwiek często wskazywał tylko z ironją i przez złośliwość na dogmaty objawione, sam jednak całą wolą swoją godził się z niemi, ilekroć przeciwstawiał praktykę spekulacji. Co się tyczy wiary w nieśmiertelność, zdaje się, iż był przekonany, że jest ona niezbędna dla podtrzymania pierwiastka moralnego w ludzkości: *Le bien commun de tous les hommes demande qu'on croye l'âme immortelle* (dobro powszechne ludzkości wymaga wiary w duszę nieśmiertelną. *Lettres sur les Anglais XIII*). Wierze w Boga usiłował dać pewne uzasadnienie, jakkolwiek i tu opiera się na *le bien commun* (83); wywodził istnienie Boga, jak Newton, z celowego porządku przyrody. Zwalczał przyczynowość celową *(causes finales)*; należy uwzględniać tylko te skutki, które zawsze i wszędzie są niezmienne, nie zaś skutki szczególne i pochodne. Ostro i ze złośliwym zadowoleniem podkreśla Voltaire ciemne strony świata i zwalcza optymizm, uwzględniający wielkie, w całości panujące prawa, ale pomijający i lekceważący cierpienia i nieszczęścia, które mogą spaść na pojedyńcze istoty wskutek tego powszechnego porządku rzeczy. Jak wiadomo, trzęsienie ziemi, które zburzyło Lizbonę, nastręczyło mu sposobność do wyszydzenia najlepszego ze wszystkich możliwych światów. Godzi w samo serce optymistycznego systemu Leibniza, gdy wkłada w usta Candide'a, poddanego chłoście podczas całopalenia, które urządzono po klęsce Lizbony, jako uroczystość pojednawczą, następujące słowa: „Jeżeli to ma być najlepszy świat, jakżeby w takim razie wyglądały inne?“ Voltaire oburzał się na to, że Leibniz i Shaftesbury, a po

nich Pope w swoich wierszach głosili, że wszystko dobrze, że niepodobna wymagać, iżby Bóg z powodu tak nędznej, jak człowiek, istoty zmieniał swoje wieczne prawa. „Trzeba przyznać—powiada—że ta nędzna istota ma prawo z całą pokorą krzyczeć i śród ciągłego krzyku starać się zrozumieć, dla czegoż owe wieczne prawa nie powstały przez wzgląd na każdą poszczególną istotę!“ (art. *Tout est bien* w *Dic. philos.)*. Sam Voltaire odpowiadał na to pytanie w swojej doktrynie Boga i materji; odpowiedź ta prawdopodobnie wypływała z rozmyślań nad złem, które sprowadza podlegający prawom porządek przyrody dla poszczególnych istot. Wierzy on w dobrotliwego Boga, ale cierpienia świata są dla niego dowodem, że Bóg ten nie jest wszechmocnym, że owszem wciąż musi pokonywać opór, który właśnie Voltaire przypisuje wiecznej materji. Istotnym pierwiastkiem religij była dlań strona jej moralna. „Po naszej świętej religji—powiada—zaczynając ze zwykłą swoją uległością urzędową (art. *Religion* w *Dict. philos.*), która niewątpliwie jest jedyną dobrą religją, któraż jest najmniej złą? Czyżby to nie była ta, która uczy dużo moralności i jak najmniej dogmatów? Ta, która usiłuje uczynić ludzi sprawiedliwemi, nie wpajając im jednocześnie niedorzeczności?“ Wszystko w religji poza uwielbieniem najwyższej istoty jest, według Voltaire'a, zabobonem. Idea prostoty, zastosowana przez myślicieli Odrodzenia do zrozumienia świata przyrodzonego, teraz myśliciele okresu Oświecenia stosują do świata nadprzyrodzonego. Co się tyczy religji pozytywnej, krytyka Voltaire'a rozważa dogmaty w ich gotowej już postaci; nie pyta on o ich powstanie, o to jak wypływają z dążności uczuciowych człowieka, o ich wartość symboliczną, którą mogą posiadać jako wyraz drogo okupionych doświadczeń duchowych. Stroi sobie żarty na temat wysp kapryśnie rozrzuconych na oceanie religji i nie domyśla się, że to, co występuje na powierzchni w tak bezładnym rozproszeniu, pełne sprzeczności i dowolne, może mieć związek podziemny i być może jest skutkiem sił

wulkanicznych, tkwiących gdzieś w głębi. Nie miał zmysłu do tego, co bezwiedne lub napół świadome, mimowolne i samorzutne, nie rozumiał ciemnych poruszeń uczucia. Wszystko oglądał w jasnym świetle dnia. Świt i zmrok były dla niego znamionami dwuznaczności, obłędu, śmieszności lub nikczemności. Wobec tego rodzaju rzeczy stawia alternatywę, że trzeba być albo warjatem albo oszustem *(fou — fripon)*, żeby w to wierzyć. Przesąd wytwarza się przez obłęd i głupotę fanatyzmu, które się mogą potęgować do bezczelności *(insolente imbécilité)*, później przyszli łotrzy i wyzyskali urojenia obłędne dla własnych celów (84). Oto naiwna i niewyszukana psychologja religji, która niezaprzeczenie czyni zadość zasadzie prostoty i w wysokim stopniu jest kieszonkowa.

Voltaire był przekonany, że nadeszła chwila, w którejby się można załatwić ze wszystkiemi przesądami. Nie utrzymywał bynajmniej, że wszystkie przesądy są złe: są i takie, które uznałby rozum (art. *Préjugés* w *Dict. phil.*). Ale nie wątpił, że rozum, jak go wówczas rozumiano, wystarcza. Tryjumfował (w listach do d'Alemberta), że nadeszła oto „epoka rozumu". We wszystkim dostrzegał objawy upadku Kościoła, zarówno w świadomości warstw wykształconych, jak w państwie. Ale bądźcobądź, rozszerzanie się oświaty miało swoje granice: „motłoch", „szewcy i służące" nie mogliby w niej brać udziału. Chociaż Voltaire pociesza się: „Nietyle o to chodzi, żeby nasi lokaje przestali uczęszczać na msze lub na kazania; raczej o to idzie, żeby ojców rodzin wyrwać z pod tyranji oszustów i upowszechnić ducha tolerancji (85). Ani mu się śniło, że wkrótce i lokaje zaczną filozofować; przecież sam uczynił filozofję „kieszonkową" *(portative)*. Nie zdołał nadto wyzbyć się dualizmu, dzielącego ogół społeczeństwa na „ludzi przyzwoitych" *(honnêtes gens)* i „motłoch" *(canaille)*. I tu chwytał się rażących przeciwieństw, ale, co prawda, nie był częstokroć w stanie odkryć ukrytego związku. Nie należy wszakże zapominać, że przepaść pomiędzy różnemi odłamami narodu właśnie za jego

czasów była tak wielka i niezgłębiona, że nie da się porównać z obecnym stanem rzeczy, oraz, że Voltaire upatrywał rozwiązanie kwestji w troskliwości samowładztwa oświeconego o wielkie masy.

Karol Ludwik de Secondat baron de Montesquieu (po polsku niby z łacińska zwany niekiedy Monteskjuszem) urodził się w 1689 roku, umarł w 1755. Właściwe mu były przymioty, na których zbywało Voltaire'owi, głównie tego rodzaju tryb myślenia, że rzeczy rozważał w ich określonym związku dla dosadnego uwydatnienia szczegółów. Montesquieu wynosi się wysoko ponad utarte poglądy XVIII wieku, dzięki idei leżącej u podstawy jego głównego dzieła *Esprit des lois* (Duch praw. 1748): instytucje i prawa nie są bynajmniej dowolnemi wytworami, lecz każą przypuszczać określone warunki przyrodzone, o ile mają trwać i osiągać skutki. Z naciskiem podkreśla związek praw z klimatem, z obyczajami i trybem życia, z religją i wogóle z charakterem narodu. „Prawa—powiada w *Esprit des lois*. I, 3—powinny być tak swoistemi dla narodu, dla którego są pisane, że byłby to szczególny przypadek, gdyby prawa jednego narodu okazały się odpowiedniemi dla jakiegoś innego". Nowoczesna szkoła historyczna może uważać Montesquieu za jednego z najważniejszych poprzedników swoich. Nadto usiłuje on za pomocą zbadania stosunków dziejowych osiągnąć idee ogólne. W wielu przypadkach udaje mu się dzięki temu właśnie, że stosuje metodę historyczną, wyświetlić sofistyczność obrony nadużyć tradycyjnych, tam naprzykład, gdzie bada wolność osobistą i polityczną. Podziw dla starożytności i dla Anglji skłania go do wyidealizowanych opisów, które zarazem są wyrokami potępiającemi na ówczesne stosunki we Francji. Jak natychmiast po powrocie do ojczyzny przerobił swój ogród na park angielski, tak samo jego poglądy polityczne przybrały zabarwienie angielskie. I tu należy zauważyć, że w swoim słynnym opisie konstytucji angielskiej (*Esprit des lois*. XI, 6) opiera się raczej

na książce Locke'a (*Civil government*), nie zaś na głębszych badaniach nad angielskim życiem konstytucyjnym w jego związku z dziejami i obyczajami narodu. Wszak rozprawa Locke'a była teorytycznym usprawiedliwieniem rewolucji, chodziło tu nie o opis tego, co było dziejowo dane, lecz o uzasadnienie prawa dalszego rozwijania tego, co dziejowo jest dane, w określonym kierunku.

Montesquieu idzie dalej nawet, niż Locke, gdyż o wiele bardziej stanowczo rozwija teorję troistego podziału władzy na prawodawczą, sądową i wykonawczą. Nie dostrzegał, że faktycznie ten podział troisty dawał się poniekąd zastosować tylko do pewnego określonego okresu dziejów angielskich, właściwie do okresu następującego bezpośrednio po rewolucji. Przedtym król w większym zakresie uczestniczył we władzy prawodawczej, a później parlament zdobywał coraz większy udział we władzy wykonawczej (86). Pomimo to Montesquieu uważał ten system za pragiermański: „ten piękny system wynaleziono w lasach". Znał go tylko jako już zupełnie wyrobiony i jako formę zewnętrzną politycznego życia narodu; nie dostrzegał przytym samorządu w mniejszych kołach, będącego podstawą angielskiej ustawy parlamentarnej. Jak Voltaire pochwycił wyniki Locke'a i Newtona, nie ujmując wszakże ani ducha, ani zmysłu badawczego, z których tamci wyrośli, tak Montesquieu pochwycił formę konstytucji angielskiej i usystematyzował ją, ale nie uwzględnił tego gruntu trwałego, który faktycznie dźwiga na sobie tę konstytucję.

Rozważany z tej strony, jest on pokrewny francuskiej filozofji oświecenia i właściwe jego miejsce w szeregu jej przedstawicieli. I u niego wyczuwamy „ducha klasycznego". Albert Sorel trafnie o nim mówi: „Śledzi on rządy nie w ich rozwoju dziejowym... Przedstawia je, jako ustalone, skończone, ostateczne... Niema ani chronologji, ani perspektywy; wszystko na tej samej płaszczyźnie. Zasady jedności czasu, miejsca i akcji z teatru zostały przeniesione do dziedziny prawodawczej".

Montesquieu wszakże nie utrzymywał bynajmniej, że formy angielskie wprost dadzą się przesadzić na grunt francuski. Myśl jego zmierzała raczej w kierunku ożywienia starej monarchji francuskiej ze światłym stanem urzędniczym i głównie z niezawisłym sądem. Na dzieło jego wpływały jednak takie dążności w duchu wieku, które były niezgodne z jego własną metodą historyczną; a zwłaszcza duch ten miał tak wielką władzę nad czytelnikami jego, że dzieło jego przybrało znaczenie rewolucyjne, co bynajmniej nie leżało w jego zamiarach.

2. *Condillac i Helvétius.*

Podstawę teorjopoznawczą i psychologiczną francuskiej filozofji oświecenia opracował Stefan Bonnot de Mably de Condillac *) (1716 — 1780), cichy myśliciel, który od młodości poświęcił się stanowi duchownemu, przez czas jakiś kierował wychowaniem pewnego księcia włoskiego, ostatnie zaś lata swoje spędził w opactwie, z którego przyznano mu dochody. W głównym dziele swoim *Traité des sensations* (Traktat o czuciach. 1754) przeprowadza jasno i szeroko, bardziej w drodze dedukcyjnej, niż indukcyjnej, twierdzenie, że wszystko w naszej świadomości, nietylko, jak nauczał Locke, wszelka treść, lecz również wszelkie czynności i formy są tylko przeobrażeniami prostych czuć biernych (*sensations transformées*). Proste czucie zmysłowe objawia się jako bierna wprost zmiana duszy. Jeżeli zmiana ta jest tak silna, że wyłączone są inne czucia, wtedy mamy stan uwagi. Jeżeli doznajemy dwuch czuć jednocześnie, powiadamy, że porównywamy i sądzimy. Przypomnienie jest tylko skutkiem następczym czucia. Odrywanie jest wyodrębnianiem jakiegoś czucia z pośród innych czuć.

*) U nas niepotrzebnie i dziwacznie spolszczono na Kondyllak.

Warunkiem wszelkiego porównywania, sądzenia, przypominania i odrywania jest uwaga, która zatym jest podstawowym objawem poznawania. Dzięki jej możemy wyraźnie i odrębnie postrzegać to, co zrazu występuje jako chaotyczne postrzeżenie całości. A więc na takim odrębnym i wskutek tego wyraźnym postrzeganiu tego, co z początku występuje w chaotycznym powikłaniu, na analizie polega wszelkie poznanie. Skoro za pomocą mowy wytwarzamy dla każdego pierwiastka, wydzielonego przez analizę, znak jakiś, natenczas możemy wiązać te znaki i, zastępując niektóre z nich przez inne o tym samym znaczeniu, rozwinąć logiczną sztukę rachunkową, język naukowy, zupełnie jasny i ścisły. Tylko za pomocą mowy znaków daje się przeprowadzić analiza; ta wszakże z kolei oddziaływa na mowę znaków, tak, iż każda nauka właściwie jest systemem znaków, których znaczenia i stosunki wzajemne są zupełnie jasne. Języki są metodami analitycznemi, a człowiek wiedziony przez swój popęd do wykonywania giestów lub wydawania głosów, skoro tylko uwaga jego bywa podniecona, analizuje pomimo woli. Później znów odwrotnie nauka, analiza ścisła staje się tym samym, co język doskonały *(la langue bien faite)*.

Teorja poznania Condillaca jest najbardziej stanowczą próbą wyprowadzenia wszystkiego z doświadczenia tak, iż samo doświadczenie jest pojęte jako nawskroś bierne, ale zarazem i tak, że jednak okazuje się możebną nauka oparta na doświadczeniu. Wobec jasności i prostoty swojej teorja jego pozyskała licznych zwolenników, w uczelniach zaś publicznych wyparła kartezjanizm. Stała się filozofją, której nauczano w końcu wieku XVIII, podczas rewolucji i za cesarstwa, aż wynurzyły się nowe kierunki. Condillac w *Traité des sensations* rzecz tak przedstawia, że wyobraża sobie posąg urojony, w którym budzą się po kolei zmysły do działalności; za każdym razem powstaje jakieś jedno tylko czucie, on zaś bada, jak kolejno rozwija się świadomość i zdobywa pod wpływem wrażeń różne swoje zdolności, np. uwagę, zdolność przy-

pominania, porównywania i t. d., które zatym bynajmniej nie są uzdolnieniami wrodzonemi. Szczególnie znamienną jest próba jego przedstawienia uwagi jako stanu bierne go tylko, jak również jego opis porównywania jako uwagi jednocześnie zwróconej na dwa wrażenia. Stopniowe powstawanie rozmaitych zdolności odbywa się pod wpływem popędów i potrzeb człowieka. Popęd i potrzeba powstają przez porównywanie uczuć przyjemności i przykrości, stanowiących szczególny rodzaj czuć. Zamiast obdarzyć nas mnóstwem zdolności wrodzonych, stwórca przyrody dał nam uczucia przyjemności i przykrości, żeby podniecały uwagę, a tym samym wdrażały analizę nasamprzód w jej najprostszych postaciach, a później w coraz wyższych.

Jakkolwiek teorja Condillaca, rozważana z pewnej istotnej strony, zostaje w ostrym przeciwieństwie do kartezjanizmu, ma jednak pewne z nim punkty styczne, nietylko ze względu na wielką wagę, jaką przykłada do metody analitycznej, lecz również ze względu na pogląd spirytualistyczny, który ostatecznie leży u jej podstawy. Stanowczo bowiem Condillac twierdzi, że czucie różni się od ruchu, jakoż wobec tego ruch może być tylko przyczyną przygodną powstania czucia w duszy odrębnej od ciała. Bądźcobądź Condillac przyznaje wraz z Lockem, że tak samo nie znamy substancji duszy, jak ciała. Ale władza porównywania (według Condillaca—władza doznawania naraz dwuch czuć) każe przypuszczać jakąś *jedyną* substancję, jako podścielisko czuć. (Patrz mianowicie *De l'art de raisonner* I, 4, *Discours préliminaire du cours d'étude*, Art. 4). Nadto, teorja Condillaca dotyczy tylko czuć naszych; te są tylko własnemi stanami „posągu“; jeżeli pierwszym czuciem jest zapach róży, dusza jest tylko zapachem róży i niczym więcej. Rozciągłość, która, według Condillaca, pochodzi tylko z dotyku, ale bynajmniej pierwotnie nie ze wzroku, jest tylko najbardziej stałym pierwiastkiem czuć naszych, dokoła którego skupiają się inne pierwiastki. Czyż mamy jednak wobec tego prawo do uważania ich za wyraz bezwzględnej rzeczywistości?

Rozciągłość jest czuciem, które tak samo, jak inne czucia, budzi się w nas pod wpływem czegoś, czego istoty nie znamy (*Traité des sensations* I, 1; II, 11; IV, 5). Jak się okazuje, Condillac jest pod wpływem Berkeley'ego („Barclai", jak go nazywa), conajmniej jego *Theory of vision*, jakkolwiek wątpliwą jest rzeczą, czy znał główne dzieło Berkeley'ego; jego teorja odrywania nie przemawia za tym. Widzieliśmy już, że Voltaire powoływał się na Condillaca, jako na wielkiego filozofa. Jak to się dzieje w czasach wojennych, wyniki osiągnięte przez cichego myśliciela, przekuto na broń wojenną. Wzięto jego teorję przemiany czuć, pominięto zaś spirytualizm jego.

Klaudjusz Adrjan Helvétius (1715—1771) napisał dzieła swoje w bezpośrednim związku z wolnym prądem i wobec wzrastającej dla tego prądu sympatji. Dzieła te są: *De l'esprit* (1758) i *De l'homme* (1773—74). Książkę *De l'esprit* uważano za bezbożną. Potępili ją: arcybiskup paryski, papież i parlament paryski; Helvétius, który spodziewał się, że dzieło zjedna mu sławę literacką, musiał przez czas pewien przebywać zagranicą, gdzie mianowicie był gościnnie przyjęty przez Fryderyka Wielkiego. Ten żywił szacunek dla jego charakteru bezinteresownego i po jego śmierci pisał do d'Alemberta: „Z nieopisanym bólem dowiedziałem się o jego śmierci. Charakter jego wydawał mi się godnym podziwu. Być może należałoby pragnąć, żeby się raczej radził swojego serca, niż umysłu". Helvétius był człowiekiem wolnomyślnym, łagodnym, ludzkim, który bogactwa zdobyte na jeneralnej dzierżawie poświęcał na wspieranie literatury i cele filantropijne. Z wielkim smutkiem i gniewem rozmyślał, jak to widać z pośmiertnego dzieła jego *De l'homme*, nad poniżeniem i rozkładem swojej ojczyzny.

W dziełach swoich zakłada u podstawy przekonanie, że usunięcie jednostek od czynnego udziału w życiu publicznym musi pociągać za sobą opłakane następstwa. Charakterom brak dostatecznie wielkich pobudek i przedmiotów postępowania. Musi na tym cierpieć zarówno

literatura, jak moralność. Zarówno bowiem talent, jak cnota, umysł (*esprit*), jak prawość (*probité*) bywają uwarunkowane i rozwijają się w zależności od formy rządu i wychowania, które zkolei od tegoż rządu zależy. Oto wielka poważna myśl zasadnicza, będąca punktem wyjścia w dziełach Helvétiusa. Rozwija on w dalszym ciągu teorje Condillaca, że wszystkie zdolności rodzą się pod wpływem doświadczenia i okoliczności zewnętrznych. Nawet miłość własna jest nabyta: nie moglibyśmy bowiem żywić miłości, gdybyśmy wprzód nie odczuwali przyjemności i przykrości. Zatym wrażliwość na przyjemność i przykrość jest jedynym darem, którego nam bezpośrednio udzieliła przyroda. Budzą one i zaostrzają uwagę oraz stanowią o postępowaniu naszym. Co ma nowicie ma pociągać uwagę naszą, zależy od wychowania w najrozleglejszym tego słowa znaczeniu; a więc od wszystkiego tego w naszym otoczeniu, co wpływa na nasz rozwój, od najbłahszych nawet drobiazgów. Biorąc w tym znaczeniu wyraz wychowanie, Helvétius może twierdzić, że nigdy dwie osoby nie otrzymały tego samego wychowania (*De l'esprit* III, 1). Wszyscy ludzie są w jednostajnym stopniu uzdolnieni, ale warunki ich rozwoju bywają rozmaite. Wszelkie różnice charakterów wyprowadza Helvétius z wychowania, że zaś to z kolei zależy od stosunków publicznych i formy rządu, więc oczywista, jak teorja jego motywuje jego smutek i gniew wobec wewnętrznych stosunków Francji.

Zepsucie obyczajów nie tyle polega na wyuzdaniu jednostek, ile na powszechnym rozłamie pomiędzy interesem jednostkowym a społecznym. Jestto obłuda, gdy moraliści powstają przeciwko prywatnym przywarom jednostek poszczególnych, zamiast zwrócić swoje zarzuty przeciwko nadużyciom publicznym i uciskowi, wywieranemu zgóry. Moralność, sztuka prawodawcza i pedagogika nie są trzema odrębnemi dziedzinami dążeń, lecz wszystkie trzy opierają się na tej samej zasadzie, mianowicie — na zasadzie pożytku publicznego, pożytku dla

możliwie największej liczby ludzi związanych w jedną całość państwową *(De l'esprit* II, 17). To, co się uznaje za dobre i prawe *(probité)*, polega na interesie. Większość ludzi to tylko uznaje za dobre, co się zgadza z ich własnym, ograniczonym interesem. Względnie nieliczni tylko, zwłaszcza śród złych stosunków społecznych i politycznych, posiadają tyle dumy oświeconej, tyle szlachetności duchowej, że mogą swoje sądy moralne opierać na zasadzie pożytku publicznego i nie dają się wieść na manowce przez własne interesy małoduszne lub przez okoliczności osób najbliższych. Taka szlachetność duszy bynajmniej nie każe przypuszczać zrzeczenia się miłości własnej, tymbardziej, że to niemożebne. Ale każe przypuszczać, że interes osobisty związany jest nierozerwalnie z interesem publicznym, szczególnie wskutek dążności do władzy i zaszczytów. „Nikt i nigdy jeszcze—powiada Helvétius (*De l'homme*) V, 1) — nie przyczynił się ze szkodą własną do dobra publicznego. Obywatel narażający życie jako bohater, żeby okryć się sławą zaszczytną, zasłużyć na szacunek publiczny i wyzwolić ojczyznę z niewoli, idzie za uczuciem, które się wiąże u niego z najwyższą przyjemnością... A więc zacny człowiek posłuszny bywa tylko szlachetnemu interesowi".

Nie wyjaśnia Helvétius, czy dążność do potęgi i zaszczytów nie bywa poniekąd odmiennej natury, kiedy się nierozdzielnie wiąże ze względami na *„le bien public"*, od od tych przypadków, kiedy występuje luźnie i wskutek tego szuka swego zaspokojenia wszelkiemi możliwemi środkami. Jakby się zdawało, wyrażenie: szlachectwo duszy (*noblesse d'âme*) każe przypuszczać, że bądźcobądź uczucie musi ulec pewnej przemianie, skoro się udało, dzięki wybornemu wychowaniu, tak ściśle zespolić wyobrażenie sprawiedliwości z wyobrażeniem potęgi i szczęścia, że się oboje zlewają całkowicie w jedno tylko wyobrażenie *(De l'homme. Section 4, note 33)*. U Helvétiusa, jak i u Condillaca, brak dokładniejszego zbadania, jakim to sposobem uczucia pod wpływem wyobrażeń i związ-

ków wyobrażeniowych ulegają zmianom, chociaż badania w tym kierunku rozpoczęli już byli Spinoza, Hume i Hartley.

Główna teza Helvétiusa głosi, że możemy uznawać takie tylko idee i przymioty charakteru, które zgadzają się z naszemi własnemi ideami i uczuciami. Umysł *esprit* — w znaczeniu zdolności wytwarzania nowych związków myślowych—przyznajemy tylko tam, gdzie nastręczające się nowe związki myśli przedstawiają niejakie podobieństwo do naszych własnych myśli i godzą się z naszemi interesami. A co ma wartość w zastosowaniu do umysłu, to samo ma wartość i tam, gdzie idzie o ocenę prawości (*probité*). Nic nie uznajemy, co nie licuje z interasami naszemi. Ale interes—powiada Helvétius—bywa dwojakiego rodzaju: „są ludzie ożywieni szlachetną i światłą dumą, którzy ducha swojego utrzymują w stanie zawieszenia *(état de suspension)*, dzięki czemu bywa on dostępny dla prawd nowych. Do ich rzędu należą niektóre umysły filozoficzne i niektórzy młodzieńcy, którzy nie wytworzyli jeszcze sobie tak stałych przekonań, żeby się rumienić na myśl o ich zmianie... Są i inni ludzie, a ci są najliczniejsi, których ożywia próżność mniej szlachetna. Mogą oni godzić się z takiemi tylko poglądami, które się zgadzają z ich własnemi i usprawiedliwiają to wysokie mniemanie, jakie mają o dzielności umysłu swojego“ (*De l'esprit* II, 3). „Obrońcą i wielbicielką gienjusza jest młodzież i nieliczna grupa światłych i dzielnych ludzi“ (*De l'homme* IV, 6).

Oprócz próżności nieszlachetnej wymienia jeszcze Helvétius lenistwo jako przeszkodę do uznawania nowych poglądów i cnót nowych. Obie przeszkody dadzą się, według niego, tylko w ten sposób przezwyciężyć, że jakieś dość silne uczucie wyrwie człowieka z więzów tępego ogłupienia i ograniczoności. Oba dzieła Helvétiusa, których dążność często źle bywała rozumiana, badają warunki powstawania wielkich duchów i wybitnych charakterów, oraz warunki uznawania ich, skoro już powstały.

Głównym zaś, według niego, warunkiem jest ścisły związek życia jednostek z życiem publicznym. Wszystkie jego teorje: pierwotnej jednostajności jednostek, interesu osobistego jako podstawowego i wszechmocy wychowania, popierają jedną i tę samą myśl zasadniczą.

Stanowisko religijne Helvétiusa jest deistyczne, przyczym silnie podkreśla myśl, że bóstwo nie daje się poznać. Polemizuje przeciw moralności teologicznej, która godzi tylko na przywary prywatne, nie zaś na źródło złego w stosunkach społecznych, i przeciwko stanowi duchownemu, którego interesy nie mogą iść ręka w rękę z interesami całego narodu. Wogóle w dziełach jego daje się prześledzić podkład polemiczny, w *De l'homme* silniejszy, niż w *De l'esprit*, tak iż miał słuszność Diderot, gdy nazywał to drugie dzieło uderzeniem maczugi we wszystkie przesądy.

3. *La Mettrie, Diderot i Holbach.*

Już u Voltaire'a, obok filozofji doświadczalnej, wybitną rolę odgrywa przyrodoznawstwo i jego wyniki. Ale nadewszystko ujawnia się wpływ przyrodoznawstwa u tej grupy filozofów francuskich, którzy zastosowali teorję Locke'a, że wszystko w świadomości pochodzi z doświadczenia, a główne ich pomysły dotyczą przyrody materjalnej tak dalece, że pragnęłyby z niej uczynić jedyną przyrodę rzeczywistą. Filozofja ich ma być tylko prostą konsekwencją przyrodoznawstwa. Wznawiają oni dążność materjalistyczną Hobbesa, opierając się na metodzie indukcyjnej, gdy tymczasem Hobbes głównie postępował dedukcyjnie. Wystąpienie tych filozofów świadczy o tym, że wyniki i metoda przyrodoznawstwa wpływały z wzrastającą energją na pogląd na życie i wszechświat. Im zaś trudniej było dogmaty kościelne i instytucje społeczne objaśnić lub usprawiedliwić za pomocą zasad przy-

rodniczych, które uważali za wieczne prawdy, tymbardziej musiały im się te dogmaty i instytucje wydawać dowolnemi, pochodzącemi z głupoty, fanatyzmu lub oszustwa. Dylemat Voltaire'a: „obłęd lub oszustwo“ doprowadzono tu do ostatecznych konsekwencji, które wygłaszano z taką przekorą i namiętnością, jakiej Voltaire, przebywający w atmosferze dworu i salonów, nie znał był wcale. A jednak i ci autorowie przekonani są, że ich poglądy nie będą miały przystępu do wielkich mas. Dążność rewolucyjna tych pisarzy, ich przeświadczenie, że trzeba nasamprzód zreformować niebo, zanim się zdoła zreformować ziemię, wszystko to nie przeszkadza temu, że pisma ich posiadają wartość filozoficzną. Zwalczają doktrynę spirytualistyczną, co prawda nie argumentami zasadniczemi, które prześcignęłyby pomysły Hobbesa i Spinozy, ale z większym zasobem szczegółów doświadczalnych. Opierają się nietylko, jak myśliciele XVII wieku, na ogólnych zasadach przyrodoznawstwa mechanistycznego, lecz również na wynikach osiągniętych przez naukę w ciągu ostatniego stulecia w zakresie życia organicznego.

Właściwym założycielem materjalizmu francuskiego w XVIII stuleciu był Juljan Offray de la Mettrie (1709 — 1751). Był lekarzem wojskowym, ale stracił posadę w części wskutek swoich napaści na ówczesną sztukę lekarską, w części z powodu swojej *Histoire naturelle de l'âme* (1745), w której poraz pierwszy wypowiedział poglądy swoje. Potym przez pewien czas przebywał w Holandji, skąd wszakże musiał uciekać do Prus z powodu rozgoryczenia, które wywołała książka jego *L'homme machine* (1748). Znalazł przytułek u Fryderyka Wielkiego w roli jego lektora i był z nim, jak się zdaje, na bardzo poufałej stopie. W roku 1751 umarł nagle; złe języki, a przedewszystkim Voltaire'a opowiadały, że śmierć jego była skutkiem jego żarłoczności; prawdopodobnie wszakże było tu otrucie. Urok charakteru La Mettrie'go tkwił w jego odwadze i jakiejś miłej lekkomyślności. Potrafił wszakże być zuchwałym zamiast odważnym i nieo-

patrznym, nietylko lekkomyślnym; to też wobec tych niepomyślnych rysów charakteru musiała ucierpieć jego sława jako filozofa, a rysy te dadzą się wyśledzić bez zaprzeczenia w pismach jego. W ostatnich czasach Fryderyk Albert Lange w swojej *Geschichte des Materialismus* (Historja materjalizmu, 1866) i Dubois Reymond w swoim głębokim odczycie o La Mettrie'm utorowali drogę dla sprawiedliwszej oceny tego myśliciela.

La Mettrie chce budować na doświadczeniu i postrzeganiu, stosując metodę porównawczą. Jako przyrodnik jest uczniem Boerhave'a, słynnego lekarza, który zasady przyrodoznawstwa kartezjańskiego zastosował do badania życia organicznego. Nagłówek słynnego pisma La Mettrie'go *L'homme machine* wskazuje wstecz na Descartesa i książka ta mogłaby w najlepsze wyjść ze starszej szkoły kartezjańskiej, gdyby ta mogła pominąć substancję duszy wstrząsającą od czasu do czasu wyrostkiem mózgowym. Drogą metody porównawczej usiłuje La Mettrie wykazać, że pomiędzy zwierzęciem a człowiekiem zachodzi tylko różnica ilościowa, że zatym brak wszelkiej podstawy do przypuszczenia, jakoby u człowieka występowała jeszcze dodatkowo jakaś zupełnie nowego rodzaju substancja. Żeby nie zrozumieć opacznie La Mettrie'go, należy zważyć, że napisał on nietylko dzieło *L'homme machine*, lecz również rozprawę pod nazwą *Les animaux plus que machines*. Po wykazaniu pokrewieństwa budowy i czynności w ustrojach ludzkim i zwierzęcym, zadanie jego polega na wykryciu dowodu, że to, co w obojgu działa, nie różni się co do istoty swojej. Posuwa się on jeszcze dalej. Podkreśla nietylko rysy podobieństwa pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem, lecz również pomiędzy człowiekiem a rośliną *(L'homme plante)*. Z całego zaś szeregu szczeblowań, które nam uwydatnia zbadanie budowy i czynności istot żywych, wyciąga następnie wniosek, że, jeżeli znajdujemy życie psychyczne u góry, nie może go braknąć i u dołu. Zdolność odczuwania rozciąga na wszystko, co żyje, a nawet na wszystko, co materjalne:

wszystko we wszechświecie jest pełne dusz, przyczym powołuje się tu na drzemiące monady Leibniza (*Les animaux plus que machines. Ouvres philos.* Berlin 1755. II, str. 82).

Ten szereg uszczeblowany składa się, według La Mattrie'go, nie z form raz na zawsze gotowych. Wierzy on, w części przychylając się do poglądu wyszydzonego przez Voltaire'a przyrodnika Mailleta, w części zgodnie z Epikurem i Lukrecjuszem, w rozwój z form niższych w wyższe. Jak się zdaje (Système d'Epicure §§ 13. 32—33. 39), wierzył on w istnienie wiecznych zarodków organicznych, z których powstały różnorodne formy istot żywych, pod wpływem wzajemnych działań i oddziaływań z otoczeniem wciąż się udoskonalając. Siłą bądźczą jest dążenie, potrzeby. Wyższe życie psychiczne miało powstać wtedy dopiero, gdy wystąpiły inne potrzeby poza czysto wegietacyjnemi. Rośliny nie potrzebują duszy właściwej. Formy przejściowe pomiędzy roślinami a zwierzętami tym bardziej obdarzone bywają umysłowością, im bardziej muszą się poruszać, żeby zdobywać sobie pożywienie. Człowiek dlatego zajmuje najwyższe stanowisko, że ma najwięcej potrzeb *(L'homme plante)*. Uderza tu godna uwagi antecypacja idei walki o byt. A kiedy La Mettrie wygłasza twierdzenie: „Istoty bez potrzeb są także bez ducha", możliwą jest rzeczą, że przez to poddaje Helvétiusowi wątek jednej z głównych myśli jego.

Dotąd przedstawiona strona doktryny La Mettrie'go budzi zajęcie, nawet gdy się pominie poglądy materjalistyczne, które z niej wysnuwa. Konieczność konsekwencji materjalistycznych tkwi dlań w tym, że dokoła siebie nie dostrzegamy nic innego, prócz materji pod zmiennemi wciąż postaciami. Zgadza się wprawdzie, że właściwej istoty materji nie znamy. Ale znamy jej własności, a mianowicie: rozciągłość, ruch i czucie. Że czucie jest własnością materji, wysnuwa to z doświadczenia, które świadczy, że pewnym stanom organicznym stale towarzyszą czucia, i tu mianowicie powołuje się na badanie po-

równawcze, z którego się okazuje, że życie psychiczne zmienia się wraz z budową ustrojów. Gdyby dusza nie była materjalną, to jest rozciągłą, jakże byśmy w takim razie objaśnili sobie, że zapał nas rozgrzewa, a znów gorączka wpływa na wyobraźnię? (*L'homme machine. Oeuvres* III, str. 75 i nst.). Wszystkie myśli naszę muszą być jakiemiś zmianami materjalnemi. A ponieważ w mózgu naszym faktycznie mieści się ogromne mnóstwo myśli, więc muszą one być nadzwyczaj drobne, żeby mogły tam przemieszkiwać (*loger. Traité de l'âme*, § 103: *De la petitesse des idées*). La Metrie uważa przyjmowanie duszy substancjalnej za hipotezę bezpożyteczną, w sobie sprzeczną; radby przestał na anatomji i fizjologji i we własnym mniemaniu tak też i czyni. Twierdzi, że kwestja, o ile materjalizm jest prawdą, powinna być roztrzygana nawskroś teoretycznie. Podniosłość ducha naszego zależy nie od tego, czy możemy zastosować doń bezmyślny wyraz niecielesność, lecz od jego siły, jego pojemności i jasności. Nie potrzebuje się rumienić, że się urodził z błota. La Mettrie ma pod tym względem słuszność, że materjalizm teoretyczny da się pogodzić z idealizmem praktycznym. Co prawda, jego własna filozofja moralności, o ile ją posiada, nie nosi na sobie bynajmniej tej cechy. Miernikiem sprawiedliwości jest pożytek dla społeczeństwa, jak powiada; ale miernik ten właściwie po to tylko stosuje, żeby odróżnić rozwiązłość (*débauche*) czyli tego rodzaju przyjemności, które wyrządzają szkodę społeczeństwu, od rozkoszy (*volupte*), czyli tego rodzaju przyjemności, które innym nie wyrządza szkody. Przeprowadziwszy to rozróżnienie, pozostaje przy rozkoszy i udziela w tym względzie szczegółowych wskazówek (*L'art de jouir*), w których czułostkowość w obrzydliwy sposób miesza się ze zmysłowością.

Dyjonizy Diderot (1613—1784) stanowi w literaturze francuskiej XVIII wieku punkt szczytowy myśli filozoficznej i zarazem punkt szczytowy ducha rewolucyjnego. Był to człowiek gorącego serca, obdarzony wielką zdolnością wczuwania się w przedmioty i stosunki

najróżnorodniejsze, Leibniz francuski, który umiał wszędzie odkryć życie i posiadał zmysł przenikliwy do indywidualnych odrębności, ale obok tego uczuwał potrzebę zrozumienia związku całości. Często w nim walczył poeta z filozofem, w wielu jego pomysłach z grubą jednostronnością wyraża się tylko nastrój chwili, przyczym nie usiłuje odnaleźć tej nici, któraby go wiązała z innemi pomysłami przezeń również wypowiedzianemi. Po cynicznym upajaniu się tym, co grube i płytkie, przerzucał się do najszczytniejszych idei i nastrojów. W dziełach jego spotykamy obok wynurzeń czułostkowych gienjalne pomysły. Jego losy literackie były bardzo zmienne. Spółcześni znali go tylko jako komedjopisarza, jako autora paru pism przyrodniczo-filozoficznych w kierunku deistycznym i jako wydawcę wielkiej Encyklopedji, w której ze względu na cenzurę zmuszony był grać rolę przemytnika, ilekroć pragnął wystąpić z własnemi poglądami. Wydawnictwo *Encyclopédie ou dictonnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (w 28 tomach, Paryż 1751 — 1772; nadto *Supplément* w 5 tomach, Amsterdam 1776 — 1777 i *Table analytique* w 2 tomach, Paryż 1780) pochłonęło większą część jego sił i czasu. Z nieprawdopodobną wytrwałością, wbrew wszelkim przeszkodom, przeprowadził to dzieło olbrzymie. Jego wszechstronność ujawniła się tu w sposób wspaniały, gdyż nietylko napisał tu cały szereg artykułów treści filozoficznej, lecz również pisywał artykuły o rzemiosłach i przemyśle fabrycznym, oparte na gruntownych studjach osobistych. W dziele tym zaznacza się punkt zwrotny w dziejach kultury, gdyż rozpowszechniło w szerokich kołach oświatę i wiadomości. Ale Diderot nie mógł tu wykładać własnych poglądów. Znajdujemy je w jego korespondencji, mianowicie w listach do panny Voland, przedstawiających radykalne salony paryskie w spesób o tyleż zajmujący, o ile humorystyczny, oraz w Djalogach, zwłaszcza w *Entretien entre d'Alembert et Diderot* i w *Le rêve d'Alembert*, które ukazały się w druku dopiero w roku 1830 pod nagłów-

kiem *Mémoires, correspondances et ouvrages inédits.* Dopiero z tych pism poznano właściwego Diderota, Tu zajmują nas tylko jego poglądy czysto filozoficzne.

W pierwszych pismach swoich Diderot posługuje się pojęciem Boga w duchu gminnego poglądu teologicznego, w celu objaśniania tego, czego, jak się zdawało, nauka nie była w stanie objaśnić. Ale coraz bardziej przekonywa się, że takie objaśnienie jest czymś innym zupełnie od tego, co nauka rozumie przez objaśnienie. W piśmie swoim *Interprétation de la nature* (1745) twierdzi, że prawdziwa metoda polega na wzajemnym działaniu i oddziaływaniu pomiędzy postrzeganiem a myślą, indukcją, a dedukcją przyczym od doświadczenia przez rozum wraca się znów do doświadczenia. Jednocześnie powtarza tu pytania, które już wcześniej był poruszył, szczególnie wielkie pytanie, jak mamy objaśniać celowe zjawiska przyrody. Zamiast odwoływania się do jakiejś przyczyny będącej poza przyrodą, zwraca uwagę na możność przypuszczenia, że od wieczności w chaosie matererji istniały pierwiastki zdolne do życia i świadomości, że pierwiastki te stopniowo skupiały się i, przeszedłszy wiele szczeblów rozwojowych, stały się zwierzętami i ludźmi, przyczym kombinacje i formacje nie zdolne do życia były stopniowo rugowane. Podobnie jak La Mettrie, Diderot prawdopodobnie wpadł na te pomysły w części pod wpływem Lukrecjusza, w części zaś dzięki temu, że rozwinął doktrynę Leibniza o ciągłości szeregu uszczeblowanego monad i powiązał tę doktrynę z wynikami badań spółczesnych przyrodników nad drobnoustrojami. Gdyby nawet nie było słusznym zaliczanie Diderota wprost do uczniów Leibniza (87), to wszakże wyraźnie daje się prześledzić wpływ założyciela monadologji na Diderota. Dajmy na to, że ideę ruchu, jako pierwotnej własności materji mógł zapożyczyć od Tolanda, że pogląd na stan spoczynku jako stan dynamiczny czyli napięcie (*nisus*), wyrażony w jego rozprawce *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement,* pochodzi od kogoś innego, nie od

Leibniza. Ale skoro, Diderot w swoim wybornym djalogu „Rozmowa d'Alemberta z Diderotem", za przykładem La Mettrie'go i wielu ówczesnych przyrodników zdolność czucia czyli wrażliwość pojmuje nietylko jako powszechną i istotną własność materji, lecz w dokładniejszym rozwinięciu tej myśli zakłada również rozróżnie wrażliwości biernej i czynnej (*sensibilité inerte—sensibilité active*), analogiczne do różnicy pomiędzy siłą „martwą", a siłą „żywą", to trudno w tym nie dopatrzyć wpływu jednego z najważniejszych pomysłów Leibniza. Według Diderota życie i duch przyrody są wieczne. Nigdy nie bywają one wytworami lub wynikami samych tylko spraw mechanicznych. Zarodki ich od początku już są dane i idzie tylko o to, czy zachodzą niezbędne warunki rozwoju. Przejście z postaci potencjalnej w aktualną zachodzi zawsze, ilekroć organizm pokarm swój przerabia w krew i nerwy. Jakiekolwiek wszakże znaczenie przypisywalibyśmy warunkom zewnętrznym, jednak wewnętrzne, pierwotne warunki, według Diderota, są istotne: wszak wiara w to, że z jakiejś martwej cząsteczki przez dodanie jednej, dwuch lub trzech takichże cząsteczek mógłby powstać jakiś żywy układ, jest wielką niedorzecznością! Układ cząsteczek miałby wytwarzać świadomość! Nie, to, co żyje i czuje, musiało zawsze posiadać życie i świadomość i zawsze posiadać będzie. Dlaczegożby cała przyroda nie miała posiadać tych samych własności? Różnica pomiędzy niższemi szczeblami a wyższemi polega na tym, że to, co na wyższych szczeblach dane bywa w postaci skoncentrowanej, na niższych szczeblach bywa rozproszone w mnóstwie pierwiastków (Lettres à Mlle Voland, 15 paźdz. 1759). Tę właśnie myśl rozwija bliżej w „Rozmowie d'Alemberta z Diderotem" i w „Marzeniu sennym d'Alemberta" które tak pod względem formy, jak treści, należą do klasycznych dzieł filozoficznych.

D'Alembert (Jan le Rond d'Alembert, matematyk i filozof z grupy encyklopedystów, 1717—1783) robi zarzut, który pozostaje bez odparcia. Gdybyśmy nawet

cząsteczkom materji przypisywali pierwotną własność odczuwania w postaci potencjalnej, jakim sposobem z zestawienia takich cząsteczek mogłaby powstać świadomość, któraby w żadnej z tych cząsteczek nie miała swojego siedliska, gdyż odpowiadałaby układowi wszystkich cząsteczek? „Słuchaj, filozofie — mówi d'Alembert — widzę wprawdzie skupienie (*aggrégat*), tkankę z drobnych istot zdolnych do czucia, ale gdzież istota żywa, całość, system, jaźń świadoma swojej jedności! Tego niedostrzegam, nie, tego nie dostrzegam.“ Staje więc na tym, że tu, w powstawaniu świadomości tkwi zagadnienie, którego nie rozwiązuje się przez to, że zdolność odczuwania przyjmuje się za powszechną własność materji. Zatym Diderot przyznaje, że monady niepodobna objaśnić w drodze mechanistycznej: niemożebna wyprowadzić jedności znamionującej świadomość w drodze mechanicznego składania. Nie zawsze jednak pozostaje wierny temu jasnemu pojmowaniu, które przebłyskuje u niego. Przypominanie i porównywanie wynikają według niego, jak według Condillaca, wprost z czuć poszczególnych. W każdyn razie zarzut powyższy świadczy o tym, jak przenikliwie Diderot przemyślał kwestję. Nie chadzał utartemi drogami materjalizmu.

Trudność objaśnienia, jak powstaje świadomy osobnik, tym łatwiej schodzi u Diderota na plan podrzędny, że wszystkie osobniki skończone stanowią dzięki związkowi wewnętrznemu jedną wielką całość: „Czy nie przyznajesz, że wszystko w przyrodzie jest w związku i że jest rzeczą niemożebną, żeby mogła być przerwa w łańcuchu? Cóż tedy chcesz powiedzieć, gdy prawisz o osobnikach? Niema osobników, zgoła nie istnieją. Istnieje tylko jeden wielki osobnik: całość.“ Tak przechodzi od jednego punktu granicznego naszego poznania do drugiego, od indywidualności do całości powszechnej. Na chwilę zatrzymuje się w podziwie przed tym, co dostrzega w tych punktach granicznych; ale myśl jego podlega

wahaniom zbyt gwałtownym tak, iż niema czasu na osiągnięcie jakiegoś trwałego rozwiązania zagadki.

W pomysłach etycznych Diderota można zauważyć te same wahania. Zachowuje się on krztycznie wobec próby Helvétiusa objaśnienia wszystkich uczuć jako pochodnych od dążenia do pożytku osobistego, utrzymuje bowiem, że w naturze ludzkiej jest podstawa do uznawania tego, co słuszne i dobre, podstawa, której nigdy w zupełności nie brakuje w żadnym człowieku. Z wielkim zapałem broni tego twierdzenia w salonie Holbacha, w dawniejszych zaś pismach swoich, szczególnie w opracowaniu jednego z dzieł Shaftesbury'ego, rozwinął pogląd, że istnieje odrębny zmysł moralny. Z listów jego widać wyraźnie, że później odrzucił ten pogląd. To, co się nazywa instynktem moralnym i ujawnia się w naszych postępkach mimowolnych lub sądach o tych postępkach, faktycznie jest wynikiem niezliczonego mnóstwa drobnych doświadczeń, rozpoczynających się wraz z życiem. Roztrzygało tu mnóstwo rozmaitych pobudek, ale żadna z nich w chwili postępowania lub sądzenia o postępkach nie występuje w świadomości. Wszystko w nas pochodzi z doświadczenia *(tout est expérimental en nous)*; ale niekoniecznie bywamy świadomi wszystkich tych doświadczeń (*Lettres à Mlle Voland*, 2 września 1762 i 4 paźdz. 1767). Pomiędzy temi bezwiednemi lub zapomnianemi pobudkami są i takie, które dotyczą nas samych, a mianowicie—dążenia do zaszczytów i sławy nieśmiertelnej. O znaczeniu tej pobudki Diderot prowadzi ożywioną korespondencję z rzeźbiarzem Falconetem. Znajdujemy u Diderota wskazówki, że badał dzieje rozwoju uczucia moralnego, a szczególne zajęcie budzi ten szczegół, że jego wielkiego zapału do „pobudek wielkich i szlachetnych duchów", nie osłabia bynajmniej okoliczność, iż pobudki te uważa za owoc rozwinięty na gruncie doświadczenia. Nie zdołał jednak przeprowadzić tego poglądu, a mianowicie tam, gdzie przeciwstawia się nakazom pospolitej moralności społecz-

nej. Rozwój naturalny znajduje tylko w osobniku, ale nie w społeczeństwie.

W społeczeństwie spółczesnym widział takie maksymy i instytucje, które wydawały mu się niedorzecznemi, zwłaszcza, gdy je porównywał z opowiadaniami o życiu ludów dzikich, i mógł ich powstanie przypisywać tylko przesądowi i żądzy władzy. Pomiędzy człowiekiem natury a człowiekiem ucywilizowanym nie umiał odnaleść naturalnych ogniw pośrednich. Jakże mogła moralność przeciwna naturze powstać inaczej, jak wskutek przewrotności i dowolności władców? „Zbadajcie dokładnie wszystkie instytucje polityczne, obywatelskie i religijne: jeżeli się bardzo nie mylę, przekonacie się, że rodzaj ludzki w ciągu stuleci ugina się pod jarzmem narzuconym mu przez pewną liczbę łotrów. Wystrzegajcie się wszystkich, ktokolwiek chce wprowadzać porządek! Porządkować zawsze będzie znaczyło—narzucać się innym na pana i stawiać im przeszkody na drodze“. (*Supplément au voyage de Bourgainville*). Chyba nikt nigdy jeszcze jaśniej nie wypowiedział, jak bardzo ówczesnej epoce zbywało na zdolności do odkrycia związku dziejowego. Nawet Diderot ze swoim wielkim darem wżywania się i wczuwania w rozmaite stosunki, nie był w stanie znaleść innego objaśnienia prócz samowoli i żądzy władzy. Odległość pomiędzy tęsknemi pożądaniami jednostek, a tym, co przedstawiał ustrój społeczny, pomiędzy temi siłami, jakie jednostki odczuwały w sobie, a ciasnemi ramami, w których istniejący stan rzeczy pozwalał im tych sił używać, odległość ta była za wielką, ażeby możebne było porozumienie. Od przyszłości można się było wszystkiego spodziewać, ale w przeszłości nie znajdowano nic, prócz — sprawek łotrowskich.

Co się tyczy wiary religijnej, uważał ją Diderot za źródło tylko zgubnych wpływów. Jest w tym coś więcej, niż żart, gdy w jednym z listów powiada, że chętniej składa winę na bogów, niż na ludzi. Wiara w Boga jedynego nie jest bynajmniej tak niewinną rzeczą; pod dwo-

ma względami jest ona złem. Popierwsze, nieuniknienie sprowadza kult, wobec czego obrządki i dogmaty teologiczne niebawem zastępują moralność naturalną i paczą jej przykazania. Powtóre, ogrom cierpienia w świecie sprzeciwia się idei jedynego i dobrego Boga; dla upiększenia więc tego faktu ludzie uciekają się do wszelkich możliwych niedorzeczności i sprzeczności. Przekracza się tu granice rozumu, jak tam przekraczało się granicę moralności (*Lettres à Mlle Voland*, 20 paźdz. 1760 i 6 paźdz. 1765 r.).

W kółku Holbacha Diderot często roztrząsał tego rodzaju kwestje. W listach jego mamy żywy obraz tego koła. Paweł Henryk Thiry von Holbach (1723—1789) był baronem niemieckim, który już w młodości osiadł był w Paryżu i tu zgromadził dokoła siebie kilku najradykalniejszych pisarzy. Zajmował się chemją i, prawdopodobnie pod wpywem Diderota, natknął się także na studja filozoficzne. Ne ulega wątpliwości, że wyznania Diderota podczas jego częstych odwiedzin u Holbacha dostarczały Holbachowi podstawy do tego, co jest najważniejsze w jego dziele, nazwanym Biblją materjalizmu, *Système de la nature*, które wyszło w roku 1770, pod pseudonimem (*Mirabaud, secrétaire perpetuel de l'Académie française*). W przedmowie powiedzano także, że autor korzystał z pomocy kilku przyjaciół. Oprócz Diderota, miał być także spółpracownikiem matematyk Lagrange, nauczyciel domowy w rodzinie Holbacha. Sam Holbach w istocie rzeczy usystematyzował całość. Książka bowiem jest usystematyzowanym materjalizmem, zadanie, którego nie mogli podjąć się ani La Mettrie, ani Diderot, umysły w części raczej badawcze, w części raczej igrające. Właściwie nowych myśli dzieło nie zawiera. Znaczenie jego tkwi w energji i oburzeniu, z jakim odrzuca wszelkie poglądy spirytualistyczne i dualistyczne ze względu na ich szkodliwość tak w dziedzinie praktycznej, jak teoretycznej.

Holbach wywodzi, że w takim tylko razie zachodziłaby konieczność wiary w przyczyny duchowe, w Bo-

ga w stosunku do świata i duszę w stosunku do ciała, gdyby przyroda materjalna była martwą, bierną, niezdolną do samoistnego poruszania się. Skoro wszakże w przyrodzie niema spoczynku, skoro ruch jest zasadniczą własnością materji, pocóż potrzebne są przyczyny duchowe? Nadto, nic one nie objaśniają i, powołując się na nie, składamy tylko dowody swojego nieuctwa: gdzie nie umiemy odkryć przyczyny naturalnej, tam wtrącamy duszę lub Boga. W rzeczy samej jestto pozostałość tego rodzaju objaśnienia zjawisk przyrody, którym zadawalał się dziki człowiek; powołując się na wdawanie się duchów. Ilekroć nauka usiłowała dać objaśnienie naturalne, teologja zawsze walczyła w obronie objaśnienia nadprzyrodzonego. O pierwiastku duchowym nie wiemy nic nad to, że jest własnością związaną z mózgiem. Na zapytanie, jakim sposobem mózg pozyskał tę własność, odpowiedź brzmi: jest ona wynikiem właściwych żywej istocie porządku i kombinacji, wskutek których martwa i nieczuła materja przestaje być martwą i pozyskuje zdolność czucia, odkąd przedostaje się do istoty żywej. Tak się dzieje z mlekiem, chlebem i winem, gdy je wchłania organizm ludzki“ (*Système de la nature* I, str. 105). Porównanie to znamy już z Diderota, ale, jak się zdaje, Holbach nie podzielał zdania Diderota, że zdolność czucia powstaje wskutek kombinowania się pierwiastków, z których żaden sam przez się nie posiada tej zdolności. W tym względzie zachodzi różnica w poglądach Holbacha i Diderota, pociągająca za sobą dalsze następstwa. Oto Holbach oświadcza, że myśl (świadomość) sama jest ruchem, ale w każdym razie nie ruchem masowym, lecz cząsteczkowym tegoż rodzaju, co i ruchy leżące u podstawy robienia (fermentacji), odżywiania się i wzrostu, ruchy, rzecz prosta, nie widoczne, które wszakże możemy wywnioskować z ich skutków (I, str. 15). W ruchu tym, jak w innych podobnych, tkwi wiele zagadkowego; ale ta zagadkowość nie znika bynajmniej, gdy przyjmiemy substancję duchową. „Poprzestańmy na tym, że wie-

my, iż dusza bywa wprawiana w ruch i ulega zmianom pod wpływem tych przyczyn materjalnych, które na nią działają. Uprawnia to nas do wniosku, że wszystkie jej czynności i władze wykazują, iż jest materjalną (I, str. 118).

Tak więc wszelka nauka jest fizyką. Nawet etyka jest tylko fizyką stosowaną. Urojone cnoty i obowiązki, wysnuwane ze stosunku człowieka do istot nadprzyrodzonych, mają być zastąpione przez obowiązki i cnoty ugruntowane w samej naturze człowieka. Z praw przyrody wynika, jakie drogi mamy obrać, żeby osiągać swoje cele. Tym sposobem z pojęcia przyrody wynika pojęcie obowiązku; obowiązek bowiem oznacza właśnie drogę, którą z konieczności obrać musimy, żeby dotrzeć do celu swego (II, str. 229). Każda jednostka szuka szczęścia swego; ale rozum „który niczym innym nie jest, jak przyrodoznawstwem zastosowanym do zachowania się człowieka w społeczeństwie (II, str. 186) poucza go, że nie może pozyskać szczęścia, jeżeli zechce oddzielić własne szczęście od szczęścia innych ludzi—tak już los zrządził (*ordre du destin*), — że skądinąd ten, kto uszczęśliwia ludzi, nie może być sam nieszczęśliwym. W ostatnim rozdziale książki, zawierającej krótki rys prawa naturalnego (*Abrégé du code de la nature*), rozwija te myśli w języku tchnącym zapałem, w którym domyślano się gienjuszu Diderota.

Przyjmowanie dwojakiego rodzaju istot, duchowych i materjalnych, jest źródłem, według Holbacha, największych nieszczęść dla człowieka. Z początku ludzie, naturalnie, dochodzą do wiary w duchy mimowolnie; nie znając przyczyn zjawisk, pojęli je w sposób zupełnie naturalny, jako istoty osobowe. Dopiero żądza władzy kapłanów przeobraziła wiarę tę w system. Mianowicie, kapłani ci mieli bardzo dobrze zauważyć, jak potężnie działa na człowieka wszystko, co tajemnicze. Wobec tego nawrócili ludzi z wiary w bogów widomych (słońce i inne przedmioty w przyrodzie) na wiarę w bogów niewidomych. Spirytualizm jest tak dalece nieuzasadniony teore-

tycznie, że nie może być żadnej wątpliwości, „że system ten jest owocem bardzo głębokiej i interesownej polityki teologów“ (I, 97): istnieje—powiadają—niewidoma część człowieka, która w życiu przyszłym może odbierać swoją nagrodę lub karę! Teologowie są prawdziwemi fabrykantami bóstw (*fabricateurs de la divinité*). „Cofając się aż do samego początku, zawsze się przekonamy, że nieuctwo i strach stwarzały bogów; wyobraźnia, zapał lub oszustwo przyozdobiły lub wypaczyły tych bogów, niedołęstwo wielbi ich, łatwowierność utrzymuje ich przy życiu, nałóg otacza czcią, a tyranja podtrzymuje ich, żeby samolubnie wyzyskać zaślepienie ludzi“. W tym wyznaniu (II, str. 200) Holbach streszcza swoją filozofję religji. Nie rozróżnia wcale religji naturalnej od pozytywnej. Gdy raz zaufamy wyobrażeniu Boga, staje się niezbędnym kult; to zapewniło władzę kapłanom, moralność naturalna uległa wypaczeniu i rozpoczęły się prześladowania. Jednocześnie mędrkowanie nad pogodzeniem złego z istnieniem Boga skłoniło do spekulacji sofistycznych. Argumentacja Holbacha przypomina tu zupełnie takąż argumentację Diderota, która też prawdopodobnie wpłynęła na sformułowanie tego ustępu. Zarówno w religji jak w społeczeństwie natrafiono na fakty dziejowe, dla których nie umiano odkryć podstawy naturalnej i które zarazem odczuwano, jako będące w nieprzejednanej sprzeczności z ówczesnym stanowiskiem umysłowym. Chwycono się tedy teorji dowolności, z pozoru tak prostej. Jakoż, w rzeczy samej, jest ona tak dalece prostą, że przypomina teorje mitologiczne z okresu dzieciństwa rodzaju ludzkiego, który właśnie zmierzał do wypełnienia systemu naturalnego: pod postacią swoich przewrotnych kapłanów Holbach wprowadza nowy rodzaj istot mitycznych.

Porusza on wielkie zagadnienie: jaką wartość posiadają wyobrażenia religijne, o ile już nie mogą się nadawać, jak w dzieciństwie rodzaju ludzkiego, do wypełnienia braków w wiedzy naszej? Odpowiedzi na to pytanie

nie mogła dać filozofja oświecenia, gdyż nie zdawała sobie dostatecznie sprawy z sił życia religijnego. Gdyby świat bogów w rzeczy samej był tylko zzewnątrz narzucony czy wmówiony ludzkości, gdyby nie powstał właśnie z sił i potrzeb ducha ludzkiego, w takim razie prawdziwie religijne zagadnienie nie istniałoby wcale. Trzeba było nowego pokolenia i nowego wieku, któryby wznowił to pytanie. Jeden tylko Rousseau, którego osamotnienie w jego własnym wieku zależało od tego, że wcześniej, niż ktokolwiek inny, odczuł żądło tego zagadnienia, spróbował na nim sił swoich.

Zanim wszakże przystąpimy do skreślenia wizerunku tego godnego uwagi człowieka, zauważmy jeszcze o *Système de la nature*, że w pojęciu przyrody, leżącym u podstawy tego dzieła, widoczna jest pewna dwoistość. Z jednej strony przyroda określa się jako istota istniejąca sama w sobie, będąca sama własną przyczyną, jako wieczna substancja, a więc w duchu Spinozy. Z drugiej strony, i to częstokroć jednym tchem (np. II, str. 189), przyznaje się, że znamy tylko przyczyny sprawcze, doświadczalnie dane, ale nie znamy pierwszych przyczyn. Tu opiera się pojęcie przyrody na doświadczeniu, tam na konstrukcji myślowej. Ale jakie znaczenie ma ono w obu tych postaciach? Jak daleko może nas zaprowadzić doświadczenie? Jak dalece są uprawnione konstrukcje naukowe? Pytań tych nie zadaje sobie filozofja oświecenia. Nie ma ona zgoła wątpliwości co do swojego oświecenia; po to przecież istnieje na świecie, żeby oświecać innych. A jednak przyszłość filozofji zależała od roztrząsania tych pytań. Umysłowa atmosfera Francji nie była dość spokojną do zajęcia się takiemi kwestjami. Ale w jednym z odległych niemieckich miast uniwersyteckich w chwili, gdy wychodził *Système de la nature*, robota ta była już w pełnym biegu.

4. Jan Jakób Rousseau.

Wielkie dzieło Rousseau polega na tym, że uwydatnił głęboki grunt, na którym dał się rozstrzygnąć zatarg pomiędzy filozofją oświecenia a istniejącym porządkiem rzeczy. Podaje on przyrodę i uczucie bezpośrednie jako podstawę wszelkiego wartościowania i wymaga, iżby wszelka kultura i refleksja, sięgające poza ten grunt, były usprawiedliwione przez rozwój i udoskonalenie tegoż gruntu; o ile hamują lub wypaczają ten grunt, o tyle są złem. On pierwszy w dziejach nowożytnych podnosi z a g a d n i e n i e k u l t u r y. Od czasów Odrodzenia dzieło kultury we wszystkich dziedzinach czyniło raźne postępy, aż oto rozległ się głos, twierdzący, że jest coś fałszywego w całym tym ruchu. Pobudką do napisania pierwszej pracy filozoficznej było zadanie, za którego rozwiązanie akademja francuska w Dijon wyznaczyła w roku 1749 nagrodę, a w którym chodziło o odpowiedź, „czy odnowienie nauk i sztuki przyczyniło się do uszlachetnienia obyczajów“ *(si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les moeurs)*. Pytanie wstrząsnęło duszą Rousseau jak błyskawica. Czuł się tak, jak sam oświadcza, jak gdyby spostrzegł zupełnie nowy świat i jak gdyby sam przerodził się w nowego człowieka! Nowym światem był świat osobowości, żywego uczucia, życia wewnętrznego. Naraz dostrzegł opaczny stosunek pomiędzy tym światem z jednej strony, a istniejącym porządkiem rzeczy i jego krytykami z drugiej. Mniejsza o to, czy sam odrazu powziął myśl odpowiedzi przeczącej, czy być może, córka Diderota słusznie twierdzi, że doradził mu to jej ojciec. Odpowiedź przecząca jest tylko paradoksem formalnym, ograniczonym później i objaśnionym przez Rousseau w korespondencji jego i w późniejszych pismach. Ale ostre starcie się uczucia, które ostatecznie zawsze warunkuje ocenę, z całym świetnym rozwojem umysłowym i estetycznym mogło zajść tylko u Rousseau,

starcie to zależało od jego właściwości osobistych i jego życia.

Jan Jakób Rousseau urodził się w d. 28 czerwca 1712 r., jako syn dość zamożnej rodziny w Gienewie. Rodzaj jego wychowania sprzyjał rozwojowi wyobraźni i uczuć nieokreślonych; wcześnie już rozwinęło się w nim to, co sam nazywa duchem romantycznym (*esprit romanesque*); ten go pociągał poza teraźniejszość i zapowiadał największe rozkosze w świecie możliwości. Po niespokojnie spędzonej młodości, noszącej na sobie to samo piętno romantyczności, którą już nasiąkła wyobraźnia jego, która wszakże wciągnęła go na pewien czas w stosunki niezbyt zaszczytne i wywierała bynajmniej nie zbawienny wpływ na jego umysł, przybył do Paryża, gdzie utrzymywał się z nauczycielstwa, sekretarstwa prywatnego, a później z przepisywania nut. Kopjowanie było dla niego tym, czym szlifowanie szkieł dla Spinozy. Napisana przezeń opera zjednała sobie powodzenie, przyczym wdał się w spór w obronie muzyki włoskiej przeciwko francuskiej. Nic nie zapowiadało, że się ma stać znakomitością w dziedzinie myśli i utorować zupełnie nowe drogi w życiu duchowym. Wcześniej już miał był sposobność nabycia pewnego wykształcenia ogólnego i także oczytania się pod względem filozoficznym. Jako spółpracownik w Wielkiej Encyklopedji przyjęty był do kółka „filozofów“, którzy go uważali za jednego ze swoich. Odpowiedź na wskazane zadanie premjowana wprowadziła go na drogę karjery pisarskiej. Imię jego zyskało rozgłos, a w miarę tego, jak w dalszym ciągu opracowywał zagadnienie, które mu się tak nagle wyjaśniło, coraz bardziej zajmował stanowisko polemiczne względem dwuch wielkich ścierających się ze sobą potęg stulecia, zarówno względem tych, którzy napadali na istniejący porządek rzeczy, jak i tych, którzy go bronili. Nowe zadanie na premjum: „O pochodzeniu nierówności pomiędzy ludźmi“ dostarczyło mu sposobności do napisania rozprawy *Discours sur l'orgine et les fondements de l'inégalité parmi les*

hommes (1753), w której rozwodzi się o wyższości stanu natury nad cywilizacją. Jak przedtym zaprzeczał, iżby odrodzenie sztuk i nauk było dobrodziejstwem, tak obecnie przeczył, iżby zmiana stanu natury na życie społeczne i ucywilizowane była dobrodziejstwem. Obie rozprawy konkursowe uwydatniają stronę negacyjną poglądów Rousseau. Nowy okres w jego życiu rozpoczął się od chwili, gdy mógł cofnąć się do zacisza wiejskiego. Jego towarzysze z Encyklopedji nie zrozumieli go. Fermentowało w nim coś, do czego nie posiadali zmysłu, pomimo całej krytyczności i gienjalności swojej. Jego zmysł do przyrody i zapał, które go podtrzymywały w ostatnim okresie jego życia wobec wielkich cierpień fizycznych i pomimo rzeczywistych i urojonych prześladowań, zostawały w ścisłym związku z jego skłonnością do życia uczuciem bezpośrednim. Życie jego wewnętrzne tak bujnie wzbierało, że z trudnością dobierał wyrazów do wyrażenia swoich wzruszeń. W każdym razie rzadko udawało mu się znaleść odpowiednie wyrażenia na poczekaniu; dla tego też w salonach czuł się nie swój. W przeciwstawieniu do wszystkiego, co w ówczesnej kulturze duchowej było ostro zarysowane, wyrafinowane, rozczłonkowane, Rousseau wprowadza pierwiastki prostoty, szerokiej rozlewności, nieokreśloności. Zajmował go chaotyczny początek życia, żywioły, które jeszcze się nie zwarły w kształt wyraźnie ukształtowany. Wśród marzeń o wolności w lasach pod St. Germain lub Montmorency utrzymywał, że żyje życiem pierwotnego człowieka w czasach, kiedy jeszcze kultura nie zniosła była szczęśliwej bezpośredniości. Wszystko, co proste i żywiołowe, wielkie i proste stosunki życia, były dlań czcigodne i niewyczerpanym źródłem radości. Zrozumiał, co się dzieje w duszach maruderów zastępów cywilizacyjnych, w duszach tych, o których oświeceniu zwątpili encyklopedyści i których Voltaire nazywa *la canaille*. W uczuciu bezpośrednim odnalazł coś, co może być wspólnym, jakkolwiekby tam rozmaicie rozwijało się ży-

cie umysłowe. Jego własne poglądy były dziećmi uczuć jego. W *Confessions* mówi sam o sobie, że nasamprzód czuł, a później myślał. W chwilach zaś najwyższego napięcia, w chwilach, które się zdarzały podczas jego samotnych wędrówek, tak dalece wzbierało uczucie jego, tyle nieokreślonych uczuć zlewało się w jeden akord, w takim stopniu sięgał poza wszelkie szranki, że żadne wyobrażenie, żaden obraz nie byłby w stanie oddać tego, co odczuwał. Samoistności uczuć doświadczył nietylko przeżywając takie stany, w których ono niemal było wszechwładne, lecz również stwierdzając ich wpływ na sprawy umysłowe. Jego oczekiwania wobec przyszłości były ponure, jego wspomnienia z przeszłości jasne i pogodne; treść zależała od rodzaju nastrojów uczuciowych. W ten sposób z własnego doświadczenia nauczył się tej prawdy psychologicznej, że uczucie jest tak samo pierwotną i samoistną stroną życia duchowego, jak poznanie, że ono bynajmniej nie zachowuje się wobec poznania biernie, recepcyjnie. Stronami ciemnemi charakteru Rousseau są w części czułostkowość, w części zaś podejrzliwość posunięta do obłędu. Jednym z niezbyt budujących przykładów tego, jak uczucie może narzucać wyobrażenia i tworzyć z nich zawiły system, byleby tylko znaleść dla siebie wyraz odpowiedni i objaśnienie, jest jedno z ostatnich pism Rousseau, p. n.: *Rousseau juge de Jean Jacques*, w którym opisuje systematyczne prześladowania jakim miał jakoby podlegać ze strony przyjaciół swoich. To samo konstruowanie systematyczne uprawiane tu na gruncie chorobliwego uczucia, daje się również odnaleść w jego słynnych dziełach: jak powiada o swojej wierze religijnej, tak samo jego filozofja faktycznie jest tylko wyrazem uczuć jego (*exposition du sentiment*).

W trzech dziełach rozwinął Rousseau pogląd na życie, który przeciwstawia wyrafinowaniu i zepsuciu kultury. W dziele *La nouvelle Heloïse* (1761) przedstawił silną i głęboką miłość, piękność i godność małżeństwa i życia rodzinnego, wspaniałość przyrody—przedmioty, które

wiekowi temu stały się obcemi, a którym Rousseau zawdzięcza tony, mające zupełnie nowe brzmienie dla uszu ówczesnych, a w literaturze poetyckiej stanowiące punkt zwrotny. W *Émile ou sur l'education* (1762) daje system wychowania, który nie tłumi przyrody, lecz jest owszem pomocnym w sprawie rozwoju tego, co przyrodzone; tu również znajduje sposobność do rozwinięcia swoich poglądów religijnych. Wreszcie w *Contrat social* (1762) rozwija teorje takiego porządku społecznego, który ma zastąpić tyranję jarzmiącą ludzkość.

Po wyjściu tych dzieł Rousseau uważał dzieło swoje za wykonane. Nie dane mu było wszakże oddać się spokojnemu życiu zgodnie z przyrodą. Dzieło Emile spalono w Paryżu i wydano rozkaz uwięzienia autora. Teraz zaczęły się lata niedoli. Uciekł do Szwajcarji; ale i tam nie znalazl spoczynku: w Genewie i Bernie rządy zakazały mu pobytu, w Nefszatelu znów niepokoiła go ludność z powodu jego zapatrywań religijnych. Zgodził się tedy na propozycję Hume'a zapewnienia mu przytułku w Anglji, niebawem wszakże na tle chorobliwego usposobienia swego powziął nieufność do swoich angielskich przyjaciół i uciekł znów do Francji, gdzie tułał się z miejsca na miejsce, aż nagła choroba położyła kres jego życiu w r. 1778.

Żeby zrozumieć rzeczywiste stanowisko Rousseau wobec zagadnienia kultury, nie należy poprzestawać na jego paradoksalnych twierdzeniach zawartych w obu pracach konkursowych, lecz trzeba je porównać z różnemi wynurzeniami w listach oraz z treścią późniejszych pism jego. Wtedy, jak mnie się zdaje, występuje uderzająco jasny i doniosły szereg myśli, świadczący o głębokim psychologicznym zrozumieniu duchowych warunków życia.

Stan natury, z którego człowieka wyrywa kultura, bynajmniej nie jest idealnie zabarwiony. Bądźcobądź wszakże Rousseau odrzuca obraz stanu natury odmalowany przez Hobbesa jako wojna wszystkich przeciw wszystkim; sądzi on, że wojna każe w części przypuszczać po-

trzeby, których człowiek nie zna w stanie natury, w części także bardziej rozwinięte obcowanie pomiędzy ludźmi, niż to było możliwe w tym pierwotnym stanie, a nadto utrzymuje, że Hobbes przeoczył spółczucie, które jest instynktownym i wrodzonym uczuciem człowieka. Stan natury jest według niego czysto instynktownym stanem, którego wyższość nad stanem cywilizacji polega na tym, że pomiędzy potrzebami a możnością ich zaspakajania zachodzi stosunek równowagi. Człowiek kieruje się popędem samozachowawczym (*amour de soi*) i łatwo znajduje środki do zaspokojenia jego. Afekt, wyobraźnia i refleksja nie mają tu zgoła znaczenia. Dopiero społeczeństwo i kultura budzą zdolności porównywania i rozważania. Wtedy znosi się stan równowagi. Popęd zamozachowczy zaczyna się zaspakajać kosztem innych ludzi, staje się przez to egoizmem (*amour propre*) (88). Rodzą się wyobrażenia o dobrach nie dających się osiągać i przez to samo zapanowuje nieodpowiedniość pomiędzy potrzebami i zdolniościami. Człowiek zaczyna zastanawiać się nad wartością i znaczeniem życia, zamiast powodować się samym instynktem. Wstręt do życia i samobójstwo, nieznane w stanie natury, teraz stają się częstemi zjawiskami. Obawa przyszłości i śmierci zjawia się na miejsce niezamąconego spokoju. Zwątpienie, ten stan nieznośny, zjawia się zamiast błogiej bezmyślności właściwej stanowi natury

Ale zdaniem Rousseau, zgubne te i rozkładowe wpływy nie występują doraźnie. Gdyby miał powiedzieć, które to właściwie stadjum w rozwoju ludzkości jest najszczęśliwsze, nie wskazałby stanu najpierwotniejszego, lecz stan rozpoczynającego się życia społecznego i rądzącej się cywilizacji, leżący „pomiędzy wolnym od trosk stanem pierwotnym, a gorączkową zabiegliwością samolubstwa naszego“. Okres ten był właściwą młodością świata, której nie należałoby się wyrzekać. W okresie tym refleksja i wyrafinowanie nie wywierały jeszcze swojego wpływu rozkładowego, chociaż instynkt zaczął był ustę-

pować przed myślą i uczuciem (89). Najbardziej niebezpieczne jest trzecie stadjum; tu już na dobre zaczęły działać siły rozkładowe. Jestto stadjum zepsutej i przerafinowanej kultury.

Gdybyśmy zapytali Rousseau, czy w rzeczy samej sądzi, iż należy powrócić do tego stanu, który się tak zbliża do pierwotnego, odpowiedziałby nam, że to niemożebne, tak niemożebne, jak przeżycie jeszcze raz swego dzieciństwa. (90). Nie podobna usunąć błędu przez to, że się powróci do stanu niewiadomości. Skoro już instynkt raz został zastąpiony przez refleksję, nie pozostaje nic innego, jak wiedzę fałszywą zastąpić wiedzą prawdziwą i naturalną. „O ile ludzie są zepsuci, lepiej, że będą oświeceni, niżby mieli być ciemni," powiada Rousseau w jednym z listów (do Scheiba, 15 lipca 1756 r.), i tym sposobem faktycznie oddaje słuszność oświeceniu, gdyż każe się domyślać, że kultura umysłowa nie przysparza zepsucia, lecz raczej je uszczupla. Żąda on kultury, któraby nie rozpraszała i nie osłabiała uczucia i siły życia społecznego, któreby nie sprowadzało postępków naszych do form zewnętrznych i nie czyniło nas zależnemi. Tylko wewnątrz siebie samego, powiada, człowiek znajduje pokój. Ten tylko dużo przeżył, kto życie odczuwał. Tymczasem kultura wytworzyła zwątpienie, niemoc, pozory zewnętrzne i troskę bez wytchnienia. A jednocześnie wskutek podziału pracy sprowadziła niewolę: niedola społeczna powstała z chwilą, gdy ktoś jeden spostrzegł, że może posługiwać się pracą innego i kiedy zbywający zapas, który mógł zebrać, zużył na utrzymanie innego. Wszystkim tym nieszczęściom należy zapobiec za pomocą nowego porządku życia tak jednostki, jak społeczeństwa.

Pomysły Rousseau w przedmiocie „nowego świata", rozwijały się w obrębie trzech dziedzin: dziedziny wychowania, religji i państwa. Wypowiedział te pomysły w „Emilu" i „Ugodzie społecznej". Napotkały one opór ze strony zwolenników starego porządku rzeczy i drwi-

ny ze strony zwolenników nowego. Władze spaliły dzieła jego, Voltaire nazywał go *archifou* (arcygłupcem), Diderot upatrywał w nim „wielkiego sofistę“. Nic naturalniejszego, gdyż żadna strona nie zbadała zagadnienia do takiej głębi, co Rousseau, żadna, jak on, nie odczuła głębiej ukrytego żądła tego zagadnienia. Zwolennicy porządku istniejącego opierali się na sankcji nadprzyrodzonej, Encyklopedyści zaś utrzymywali o sobie, że oni to wprowadzili prawdziwą oświatę i uprzystępnili ją dla tych, którzy na to zasługiwali. Pocóż tedy te paradoksy i plany przyszłości?

W swojej teorji wychowania Rousseau twierdzi, że trzeba zdać się na wolną grę natury, sztuka zaś wychowawcy polega na tym, żeby usuwać przeszkody i stworzyć warunki najpomyślniejsze, wobec których zdolności i popędy mogłyby się rozwijać zgodnie z własną naturą swoją. Nie należy narzucać z zewnątrz jakiejkolwiek kultury, ani siłą powagi, ani przez oświecanie. Wiek dziecięcy ma sam w sobie cel własny, jak każdy inny okres życia, i nie należy go uważać za przygotowawczy tylko szczebel. Nie znamy dziecka, gdyż dotąd rozważano je tylko ze stanowiska człowieka dorosłego. Przysługuje mu prawo naturalne do wolnego, samoistnego rozwoju. Nie krępujmy go więc powijakami, niech idzie za własnym instynktem samozachowawczym i samo zdobywa doświadczenia; nie uczmy go tego, czego samo nauczyć się może, nie prawmy mu kazań, nie budźmy w nim pożądań i potrzeb wcześniej, aż będą mogły być zaspokojone. Im dłużej można odkładać rozwój duchowy, tym lepiej. Idzie oto, żeby duch dorósł, żeby siły jego nie zostały upośledzone wskutek zbyt wczesnego ich użycia. Prowadźcie dziecko możliwie aż do dwunastego roku tak, iżby nie umiało odróżnić prawej ręki od lewej: tym rychlej otworzy mu się wzrok rozumu, gdy czas na to przyjdzie. Niech podrasta bez przesądów, nałogów i wiadomości. W przeciwnym razie nie poznamy własnej natury dziecka. Zarodek charakteru wymaga czasu, żeby się mógł objawić; dopiero gdy się objawi, można nim pokie-

rować w sposób należyty. Popęd i dążenie również wymagają czasu dla powstania, gdy zaś dziecku narzucamy to, czego jeszcze niepotrafi ocenić, budzimy tylko przesyt i odrazę.

Innemy słowy wychowanie powinno być negatywne, nie zaś pozytywne. „Pozytywnym nazywam—pisze Rousseau w *Lettre à M. de Beaumont*, wspaniałej apologji „Emila“ — wychowanie, które polega na przedwczesnym kształceniu ducha i wpajaniu w dziecko wiadomości o obowiązkach człowieka. Negatywnym nazywam wychowanie, które polega na doskonaleniu narządów, narzędzi naszego poznawania, zanim się udzieli samego poznania i które, ćwicząc zmysły, przygotowuje do działalności rozumu. Wychowanie negatywne nie jest nieczynnym, bynajmniej; nie wszczepia ono cnót, ale zapobiega przywarom; nie uczy prawdy, ale chroni od błędu; przygotowuje dziecko do wszystkiego, co może je prowadzić do prawdy, skoro się tylko stanie zdolnym do rozumienia prawdy, i do dobra, skoro się stanie zdolnym do ukochania dobra“. Niewątpliwie pojęcie to wychowania negatywnego w dosadny sposób wyraża właściwą myśl podstawową Rousseau. Kultura powinna być rozwinięciem natury, nie zaś łupiną, formą ociężałą, którą się z zewnątrz narzuca. Ta jedynie kultura jest prawdziwą, która jest samą naturą dźwigniętą na wyższy szczebel rozwoju. Wobec tego z naciskiem domaga się ostrożności, gdy się chce „wprowadzać“ kulturę. Rousseau głębiej widzi swoistą naturę życia duchowego od zwolenników powagi, jak również od zwolenników „oświecenia.“ To tylko, co się rozwinęło w sposób naturalny i wytworzone zostało przez działalność samoistną, jest, według, niego rzetelnym. Tylko za pomocą rzetelnej kultury można zrzec się spokojnych i wolnych od troski czasów instynktów, a pomimo to zapewnić sobie harmonję pomiędzy potrzebą i zdolnością, pomiędzy myślą i uczuciem, pomiędzy światem zewnętrznym i wewnętrznym. Jak tylu mistykom, właściwy mu jest subtelny zmysł

odgadujący warunki wzrostu duchowego. Właśnie wytworzenie takiego pojęcia, jak wychowania negatywnego, jest dowodem tego zmysłu i nosi na sobie piętno sokratyczne.

A jednak, jak się okazuje, Rousseau jest dzieckiem swojego wieku. Nie ufa w zupełności mimowolnemu posługiwaniu się siłami, puszcza bowiem w ruch mądrego wychowawcę i cały system wybiegów i zastrzeżeń poto, żeby Emil nie dostał się pod jakiekolwiek inne wpływy, prócz tych, które jakoby odpowiadają jego wiekowi. We wszystkich dziedzinach dla Rousseau jest znamienną skłonność do konstruowania systemu. Jego żywe uczucie i zapał pozwalają mu dostrzegać to, czegoby nikt inny nie dostrzegł; ale kończy się wszystko na pochwyceniu myśli w wielkim zarysie: o ile myśl ma być rozwinięta w szczegółach, okazuje się, jak daleki jest od świata rzeczywistego; zamiast kierować się w szczegółach rzeczywistym doświadczeniem, folguje swobodnej grze swojego rozsądku konstrukcujnego. Nawet poza narzeczeństwem i ożenkiem Emila ukrywa się „*le gouverneur*," który wszystko urządza i nie zawsze w sposób negatywny i pośredni.

Zgadza się to z zasadniczą myślą pedagogiki Rousseau, że p o g l ą d r e l i g i j n y nie ma być narzucany dziecku z zewnątrz, lecz ma się zbudzić w nim samym pod wpływem potrzeby serca. W słynnym ustępie *Profession de foi du vicaire savoyard*, włączonym do „Emila", Rousseau daje nam swoją religję. Idee jego religijne nie zawierają w sobie nic nowego. Wyraz uczucia swojego znajduje w pojęciach „religji naturalnej" lub w „deizmie". Nie usiłuje nawet dowodzić wartości tych pojęć; podaje je za dogmaty. Materja nie może poruszać się sama przez się; pierwszą przyczyną ruchu musi być wola osobowa. Wbrew teorji Condillaca przyjmuje istotną różnicę pomiędzy czuciem i myśleniem, wbrew zaś materjalizmowi— różnicę pomiędzy duchem a materją, jako dwiema różnemi substancjami. W rozwinięciu przez Rousseau tego punktu znajdujemy zajmujące uwagi, a szczególnie budzi interes historyczny fakt, że K a r o l B o n n e t, ziomek

Rousseau, prawie w tym samym czasie krytykował w swoich pismach psychologicznych, z których najważniejsze *Essai analytique sur les facultés de l'âme* (Kopenhaga 1760), próbę Condillaca sprowadzenia całego życia psychicznego do biernego doznawania czuć zmysłowych; nie daje się jednak wykazać, żeby Rousseau znał te pisma.

W przyrodzie ujawnia się pewna dążność do celów, pewna jedność całego planu, świadcząca o działalności Boga osobowego. Jednak Rousseau odbiega tu od zwykłej filozofji zegarmistrzowstwa panującej w jego wieku, gdyż oświadcza, że harmonja ta i celowość przyrody nie jest racją uzasadniającą jego wiarę w Boga. Rzecz ma się właśnie odwrotnie. Wiara jego wynika z bezpośredniej potrzeby uczucia. Zwątpienie jest dla niego stanem nieznośnym; kiedy waha się mózg, wiara na własną rękę roztrzyga sprawę. Dopiero kiedy wewnętrzne uczucie jego doprowadziło go w ten sposób do wiary, może już w przyrodzie znaleść wskazówki zmierzające w tym samym kierunku, co i dogmaty jego. Jakkolwiek „wikary sabaudzki“ wciąż i nieustannie zapewnia, że nie chce filozofować lub nauczać, lecz pragnie tylko przedstawić, co czuję i prosi słuchaczów, żeby we własnych uczuciach szukali sprawdzenia twierdzeń jego. Praktyczne stanowisko uczucia rozstrzyga. Nie chce szperać, czym jest istota Boga, chociażby nawet zmuszało go do tego „uczucie stosunków, w jakich Bóg zostaje do niego“ (91). Szczególnie wszakże w słynnym liście do Voltaire'a (18 sierpnia 1756) z powodu poematu tegoż o upadku Lizbony, Rousseau występuje jako stanowczy rzecznik wewnętrznego, podmiotowego pochodzenia wiary: nie dlatego wierzy w Boga, że wszystko w świecie jest dobre, lecz dlatego, we wszystkim znajduje coś dobrego, że wierzy w Boga. Biorąc w tym liście w obronę optymizm przeciwko krytyce Voltaire'a, opiera się bądźcobądź na tym, że w wielkich żywiołowych stosunkach życiowych są źródła radości i zadowolenia, nieznane wyrafinowanemu światowcowi; szczególnie podkreśla „słodkie uczucie istnienia“ (*le doux sentiment de*

l'existence indépendamment de toute autre sensation). Obok tego przypuszcza, że niedola jednostki mogłaby być nieodzowną dla wielkiej całości świata, ostateczną zaś pociechę upatruje w wierze w nieśmiertelność. Właściwą postawą optymizmu, którego broni, wbrew swojej chorowitości i opłakanym stosunkom osobistym, przeciwko Voltaire'owi żyjącemu w zaszczytach, bogactwie i okazałości, jest jego własne osobiste przejęcie się uczuciem religijnym: dzięki jemu, może wołać do Voltaire'a: „Ty używaż, a ja ufam!“ Pod względem treści religja Rousseau nie różniła się od religji Voltaire'a; obu im wspólna jest „religja naturalna“. Ale, jakaż różnica w pogłębieniu podmiotowym i w nastroju! Rousseau stanowi epokę pod tym względem, że cofnął zagadnienie religijne z dziedziny zewnętrznego rozważania i objaśniania świata do dziedziny wewnętrznego, osobistego uczucia i uzależnił od sposobu, w jaki to uczucie bywa nastrojone pod wpływem życia. Rousseau, pomimo swego dogmatyzmu deistycznego, zbliżył się bardziej do celu, którego nie mógł był osiągnąć Pascal z powodu swojego dogmatyzmu katolickiego. Ale Rousseau jest dogmatykiem z powodu pochopności, z jaką zarzuca kotwicę w spirytualizmie kartezjańskim i w teologji deistycznej. Tu, jak bardzo często w dziejach filozofji, nowym i trwałej wartości jest nie wynik, lecz umotywowanie. To zaś zastaje w ścisłym związku z tak znamiennym dla osobistości Rousseau i jego sposobu myślenia stosunku zależności, w jakim wyobrażenie zostaje do uczucia i potrzeby. Ostatnia rada „wikarego sabaudzkiego“ brzmi: „Utrzymuj duszę swoją wciąż w takim stanie, iżbyś stale życzył sobie, żeby był Bóg; natenczas nigdy nie będziesz wątpił o tym!“

Ten wszakże fakt, że dogmaty Rousseau przybierają określoną postać, w jakiej je przedstawia, nie jest wyłącznie następstwem tego sposobu, w jaki wyraża swoje uczucie. Poddał on krytyce poglądy. W liście do M*** (15 stycznia 1769) powiada, że przemyślał różne systemy i zdecydował się na ten, który mu się wydał najmniej

najeżonym trudnościami. A więc uznaje się tu, że myśl może mieć wpływ zwrotny na wymagalniki uczucia. Jeżeli, np., doświadczenie dotyczące niedoli świata nie zachwiało jego wiary w dobrego Boga, pochodziło to stąd, że na podstawie teorji dwuch substancji, ducha i materji, Rousseau utrzymywał, że materja stawia granice przeprowadzeniu celów boskich. Wierzył nie w stworzenie, lecz tylko w uporządkowanie materji już istniejącej, być może — wiecznej. Bóg jest dobrym organizatorem i kierownikiem, ale nie jest wszechmocny (patrz wyżej wzmiankowany list do M*** i *Lettre à M. de Beaumont*). A więc i tu Rousseau przychodzi do tego samego wyniku, co i Voltaire, chociaż obaj oni w najwyższym stopniu niejednostajnie są usposobieni względem zagadnienia złego. Właściwie religja Rousseau jest radością i zapałem z powodu, że w świecie daje się wyczuć siła sprowadzająca dobro. Nie wierzy we wpływy fizyczne modlitwy. Modlitwa jega jest wybuchem entuzjazmu, w którym radość wobec przyrody przechodzi na szczycie swojego rozwoju (92) w pieśń chwalebną ku „wielkiej istocie“, która wszędzie działa, dla której oddania myśl nie rozporządza odpowiedniemi pojęciami; wreszcie entuzjazm przechodzi w ekstazę, w której już słowa nie są zdolne oddać głębi i siły uczucia sięgającego poza wszelkie granice (Trzeci list do Malesherbesa). Wyznawana przez Rousseau samoistność uczucia wobec poznania objawia się tu w tym, że uczucie u szczytu swojego nie może znaleść odpowiednich wyobrażeń, któreby je wyrażały. Stąd jeden krok do poznania, że wszelkie wyobrażenia religijne, wszelkie dogmaty są symbolami. Dogmatyzm deistyczny nie pozwolił Rousseau uczynić tego kroku.

Swoją religję naturalną, którą uważa za niezależną od wszelkiej tradycji, przeciwstawia religjom pozytywnym. Przekonany jest, że gdyby się tylko było wiernym głosowi serca, nie byłoby innych religji, prócz tej jed-

nej. Ale żywił także przekonanie, że w jego religji jest miejsce i dla właściwego jądra chrześcijaństwa. Do arcybiskupa paryskiego pisze *(Lettre à M. de Beaumont)*: „Wasza Ekscelencjo, jestem chrześcijaninem i chrześcijaninem od serca, zgodnie z nauką Ewangielji. Jestem chrześcijaninem, nie jako uczeń kapłanów, lecz jako uczeń Jezusa Chrystusa. Mistrz mój nie spekulował nad dogmatami, ale zato w wysokim stopniu podkreślał obowiązki: nie tyle przepisywał artykuły wiary, ile raczej dobre uczynki; wymagał tylko wiary w to, co jest niezbędne, żeby się było dobrym". Zagadki chrześcijaństwa Rousseau pomijał; nie dotyczą one tego, co istotne, mianowicie jądra moralności. Skoro się przywiązuje wagę do tego, co sięga poza to ziarno, do określonych formułek dogmatycznych, wtedy się kończy na niesprawiedliwości, fałszu, obłudzie i tyranji. I całą tę uczoność dogmatyczną miał nakazać Bóg i nadto jeszcze skazać na karę piekła tych, którzy nie mogli skorzystać z tej nauki! Tylko z ksiąg przez ludzi napisanych i uwierzytelnionych można poznać te dogmaty pozytywne. Ewangielja jest najpodnioślejszą ze wszystkich ksiąg, ale bądźcobądź jest księgą. Nie na kartach jakiejś księgi, lecz w sercach ludzkich Bóg wypisał prawa swoje (List do Vernesa, 25 marca 1758). W latach młodzieńczych Rousseau dał się nakłonić do przyjęcia katolicyzmu. Później znów wrócił do protestantyzmu (wyznanie Kalwina) i brał udział w obrządkach, przyczym zachował sobie prawo laików protestanckich swobodnego poddawania krytyce wszystkich dogmatów według sumienia i serca. Rzecz prosta, przez oba Kościoły poczytywany był za odszczepieńca, Encyklopedyści zaś uważali go za obłudnika lub umysł mętny, który skończy jeszcze na sukience kapucyńskiej. Sam siebie nazywał jedynym w swoim stuleciu człowiekiem wierzącym w Boga.

Trzecią dziedziną, gdzie Rousseau dostrzegał w mniemaniu swoim świat nowy, była dziedzina społeczno-

polityczna. Jak się okazuje, i tu nie pozbył się nadziei, że upośledzenie i pognębienie natury mógłby zastąpić rozwój, któryby naturze przyznał należne jej prawa. W *Contrat social* (I, 8) wypowiada, i to w silnych słowach, swoje zdanie o postępie, który stąd wynika, że człowiek porzuca stan natury i na mocy ugody (milczącej) przystępuje do życia społecznego: „Jakkolwiek w stanie uspołecznienia musi się zrzec wielu dobrodziejstw, które posiadał od natury, ale zato pozyskuje inne i to bardzo wielkie: zdolności jego będą się ćwiczyły; rozszerzają się jego widnokręgi umysłowe, uszlachetniają się uczucia; cała jego dusza podnosi się aż do takiego punktu, że, jeżeli nadużycia, będące wynikiem nowych stosunków życiowych, nie znikczemniły go częstokroć w takim stopniu, że spadł głęboko poniżej tego stanu, z którego wyszedł, powinienby wciąż błogosławić tę chwilę szczęśliwą, która go na zawsze wyrwała z tego stanu i z tępego i głupiego zwierzęcia uczyniła go istotą rozumną i człowiekiem".

Filozofja prawa Rousseau zamyka cały szereg prób, które się rozpoczynają za czasów walk reformacji i dążą do skonstruowania państwa z ugody pomiędzy wolnemi jednostkami. Rousseau nie wymyślił idei ugody, lecz posługuje się nią poto, żeby móc przedstawić społeczeństwo jako powstające zgodnie z naturą: w stanie natury ludzie mieli żyć w odosobnieniu; jedynym zatym przejściem do życia państwowego pod warunkiem, że państwo będzie naturalnym, jest dobrowolne zrzeszenie się, wolna ugoda. Dzięki ugodzie powstaje naród jako naród, jednostka zaś przenosi swoją władzę bezwzględną poza siebie na naród jako całość. Zwierzchnictwo narodu jest bezwzględne i niewywłaszczalne. Pojęcie absolutystycznego zwierzchnictwa Hobbesa Rousseau przenosi na naród jako na całość. Z Hobbesem godzi się on w tym, że zwierzchnictwo może znajdować się tylko w jednym jedynym miejscu, zamiast wszakże przyznawać wraz z Hobbesem, że

ugodzie społecznej towarzyszy bezpośrednie poddanie się władzy rządzącej, wygłasza, jak Althusius, którego także przypomina wyrażeniami swojemi (93), zasadę zwierzchnictwa narodu i przyjmuje, że „wola powszechna“ pochłania w sobie wolę wszystkich jednostek. Tak samo, jak Althusius, rozróżnia formę państwa od formy rządu i zna tylko jedną formę państwa, ale zato rozmaite formy rządu. Najlepszą formą rządu jest arystokracja z wyborów. Odrzuca przytym podział władz i zwalcza pogląd, jakoby zwierzchnictwo mogło być praktykowane przez przedstawicieli. Najwyższa władza jest i pozostaje właśnie przy narodzie, który od czasu do czasu musi się zbierać, żeby stanowić prawa. Skoro tylko naród jest zgromadzony, ustaje wszelka władza rządu; zawieszają się wtedy wszystkie urzędy. Władza prawodawcza, jako tożsama z samym narodem, jest zwierzchniczą; władza wykonawcza jest służebnicą tamtej. Władza prawodawcza jest sercem, wykonawcza—mózgiem; mózg może być porażony, a jednak człowiek może żyć, jeżeli serce jest zdrowe.

Warunkiem wykonywania zwierzchnictwa narodu, według Rousseau, jest możność zgromadzania się całego narodu. Dla tego też państwo nie powinno być obszerne. Ideałem Rousseau były, prócz Genewy, własnej jego ojczyzny, małe państewka w starożytności. Jedyną formą, w której może istnieć w wielkim państwie zwierzchnictwo narodu, jest ustrój federacyjny. Rousseau opracował artykuł o takiej konstytucji i oddał go jednemu z przyjaciół, który zniszczył go po wybuchu rewolucji z obawy, że mógłby przynieść szkodę! Był to, jak nadmienia Rousseau, „zupełnie nowy przedmiot, którego zasady dopiero należało sformułować“. Przed samą rewolucją francuską roztrząsa ten przedmiot w *The Federalist* Aleksander Hamilton, twórca konstytucji Związku Ameryki Północnej. Przywódcy rewolucji francuskiej, którzy przecież zapożyczyli dużo haseł z *Contrat social*,

nie uwzględnili ani wskazanego napomknienia, jak strony dodatnie wielkiego państwa dadzą się pogodzić z takiemiż stronami małego, wygody centralizacji z wygodami decentralizacji, ani próby praktycznej, przeprowadzonej pod tym względem po tamtej stronie oceanu (94). Poprzestano na tej części teorji Rousseau, która wymaga, żeby jednostka wolę swoją zupełnie przelała do woli powszechnej, objawiającej się w uchwałach większości, oraz, żeby ponad życiem i własnością wychowanie i ćwiczenie wszystkich obywateli w religji pozyskało całkowitą moc swoją. Jak Hobbes domaga się abdykacji jednostki na rzecz zwierzchniczej władzy rządu, tak Rousseau domaga się takiejże abdykacji jednostki na rzecz demokracji zwierzchniczej.

Pomiędzy rozprawą Rousseau o powstaniu nierówności (1755), a „Ugodą społeczną“ (1762) zachodzi stanowcze przeciwieństwo, na które on sam niewątpliwie zwrócił uwagę. Przy bliższym rozważeniu staje się jasnym, że pragnął on w późniejszej rozprawie sprostować i uzupełnić wywody wcześniejszej. W *Discours* wykazuje, jak nierówność powstaje pod wpływem podziału pracy i jak następnie utworzenie państwa na podstawie ugody sankcjonuje i potęguje różnicę pomiędzy bogatym i ubogim. „Prawa—powiada w *Discours* str. 95—zakreśliły dla słabego nowe ograniczenia, a bogatemu dostarczyły sił nowych; zburzyły one ostatecznie wolność naturalną, utrwaliły na zawsze prawo posiadania i nierówności, przewrotną uzurpację uczyniły prawem nieodwołalnym i na przyszłość poddały rodzaj ludzki jarzmu, pracy, niewoli i nędzy“. Tu więc pierwotna ugoda pojęta jest jako sankcja nierówności. W *Contrat social*, przeciwnie, czytamy: „Ugoda pierwotna bynajmniej nie zniosła wolności naturalnej; ustanawia ona równość moralną i prawną na miejsce nierówności fizycznej, którą mogła i przyroda wytworzyć pomiędzy ludźmi, tak, iż ludzie, nierówni pod względem siły i umysłu, staną się teraz równemi na mocy prawa“. W jednym przypisku Rousseau

dodaje, że tylko pod złemi rządami równość ta bywa jedynie pozorną; przyznaje, że stan społeczny faktycznie bywa wtedy tylko pożyteczny, kiedy wszyscy coś posiadają, a nikt nie posiada za dużo. Otóż nie ulega wątpliwości, że Rousseau w tych słowach pragnie wykazać, jak nowe przedstawienie rzeczy da się pogodzić z wcześniejszym. Ma również słuszność, gdy twierdzi, że prawa obowiązujące i przysługujące dadzą się w obu kierunkach zastosować: zarówno mogą sankcjonować istniejący stosunek nierówności, jak wyrównywać też stosunki. W *Discours* poprzestaje na pierwszej stronie kwestji, która też bardziej uderzała w starożytnym ustroju społecznym, w *Contrat social*, który ma skreślić ideał i dla tego rzeczywiste stosunki pomija (95), podkreśla drugą stronę i z naciskiem mówi, co czynić należy: właśnie dla tego, że bieg rzeczy już nawet w stanie natury, jak wykazano w *Discours*, skłania się ku zniesieniu równości, właśnie dla tego, mówi się w *Contrat social* (II, 11), powinna władza prawodawcza wciąż dążyć do utrzymania równości, powinna dbać o to, iżby nikt nie był na tyle bogatym, żeby mógł kupić kogoś innego, ani znów nikt tak ubogim, żeby się miał sprzedawać. Że wywody te nie zawierają w sobie nic fantastycznego, wykazały to czasy następujące, kiedy to coraz bardziej uznawano, że istotnym zadaniem władzy państwowej — wyrównywanie przeciwieństw społecznych. Rousseau nie był specjalistą, ale miał jasny pogląd na wpływ nierówności socjalnych oraz na niewygody wynikające z systemu własności prywatnej. W wyższym stopniu, niż dawniejsi teoretycy prawa naturalnego, wyszedł on poza obręb formalnych zasad politycznych i poza wszelkiemi kwestjami konstytucyjnemi znalazł kwestję socjalną. Na jedno tylko był ślepy, jak wszyscy mu spółcześni: na doniosłość wolnych związków. Skoro raz już państwo powstało, musi ono regulować wszystko. Rousseau wpadł tu w zatarg z samym sobą. W „Emilu“ bowiem właśnie przywiązuje wagę do rozwoju indywidualnego, do rozwinięcia przyrodzonych właściwości jednostki.

Jakże jednak może się to uskutecznić pod tyranją „woli powszechnej?“ Że Rousseau nie dostrzegał tkwiącego tu wielkiego zagadnienia, nie powinno to nas dziwić: obracał się przecież w atmosferze samowoli starych rządów, gdzie ani wola powszechna, ani indywidualna nie mogły się ujawnić; pragnął on obie wyzwolić, a już spokojnie mógł przekazać przyszłości sprawę ich pojednania ze sobą. Wszak dał wiekowi swojemu dosyć zagadnień.

W dziejach filozofji Rousseau zajmuje stanowisko, przedstawiające pewną analogję ze stanowiskiem Leibniza. Obaj podnoszą zagadnienie wartości, nie zadawalając się mechanistycznym objaśnieniem przyrody i mechanicznym porządkiem w społeczeństwie, lecz zapytują o znaczenie przyrody i społeczeństwa dla uczucia ludzkiego, o źródło wszelkiego wartościowania. W ścisłym z tym związku pozostaje u obu podkreślenie prawa indywidualności i zmysł do wewnętrznej nieskończoności osobnika. Ale do przeprowadzenia tych myśli dwa tak krańcowo różne umysły zabrały się w sposób w najwyższym stopniu odmienny. Leibniz usiłował zachować naukowy pogląd na przyrodę w ten sposób, że wykryte prawa przyrody rozumiał jako objawy harmonji pomiędzy samoistnie rozwijającemi się niezliczonemi istotami indywidualnemi. Stopniowe przejścia od ciemności do jasności stanowiły prawo zasadnicze wszelkiego rozwoju w tym harmonijnym obrazie świata. Biednemu Janowi Jakóbowi nie tak łatwo przyszło znaleść harmonję tak w swojej własnej jaźni, jak i poza nią. W chwilach ekstazy wierzył w harmonję, oglądał ją przed wzrokiem ducha swego. Ale monada jego miała w sobie ciemną głębię, która się nie dała oświetlić, lecz, przeciwnie, wciąż coraz się bardziej zamraczała, jakoż ani w świecie, ani w społeczeństwie nie zdołał wszystkiego skupić w jakiejś harmonji intelektualnej. Zbyt silnym było jego uczucie, żeby je można uważać za zawiłe myślenie. Dla tego też uważał prawo pierwiastków nierozumowych (irracjonalnych). Drogą oso-

bistych doświadczeń życiowych doszedł ostatecznie do tego samego wyniku, jaki osiągnął Hume drogą teorji poznania: wszak Hume wykazał, że wszelkie nasze poznanie opiera się na założeniach nie dających się dowieść, a więc tak pod względem praktycznym, jak i teoretycznym, ten, co miał doznać powodzenia w dalszej pracy filozoficznej, miał jeszcze dość zagadnień do opracowania.

PRZYPISKI *).

1) Str. 21. Jak pomiędzy starszemi autorami jeszcze G. Spieker, *Leben und Lehre des Petrus Pomponatius.* Monachjum 1868, str. 8 i nast. Z drugiej strony patrz F. Fiorentino, *Pietro Pomponazzi.* Florencja 1868, str. 30. Fiorentino wszakże utrzymuje, że w późniejszych pismach Pompazziego mniej jest ciepłej uległości wobec wiary, co jest skutkiem wciąż w dalszym ciągu uprawianej krytyki.

2) Str. 36. W swojej rozprawie: *Montaignes Betydning* i *Etikens Historie* w czasopiśmie *Det nittende Aarhundrede*, 1876 („Znaczenie Montaigne'a w historji etyki" w czasop. „Dziewiętnaste stulecie", 1876) rozwinąłem już ten pogląd na Montaigne'a.—Starcke w swoim dziele: *Skepticismen som Led i de aandelige Bevägelser siden Reformationen* („Sceptycyzm jako ogniwo ruchu umysłowego od czasów Reformacji", Kopenhaga 1890) przedstawił Montaigne'a w istocie, ze strony negatywnej, sceptycznej. Jak starałem się wykazać w artykule *Tvivlens Historie i nyere Tid.* („Historja zwątpienia w nowszych czasach", Tilskueren 1891), niewątpliwie Starcke przywiązuje zbyt wielką wagę w swoim wybornym dziele do poglądów sceptycznych w szeregu autorów XVI i XVII wieków.—Dilthey w *Auffassung und Analyse des Menschen im XV und XVI Jahrhundert* w kwartalniku *Archiv für die Geschichte der Philosophie.* 1881, str. 647 i nast. (Pojmowanie i analiza człowieka w XV i XVI wiekach") zaznacza, jak ja, że sceptycyzm Montaigne'a był tylko środkiem, który torował drogę do wiary w przyrodę.

3) Str. 37. Qui se présente comme dans un tableau cette grande image de nostre mère nature en son entière majesté; qui

---

*) W tekście dzieła miejsca dla przypisków oznaczone są porządkowemi liczbami w nawiasach.

lit en son visage une si générale et constante variété; qui se remarque là dedans, et non soy, mais tout un royaume, comme un traict d'une poincte très—délicate, celuy—là seul estime les choses selon leur juste valeur. Essais I, 25.

4) Str. 44. Prawie jednocześnie z dziełem Vivesa wyszło inne dzieło psychologiczne, które także wywarło wpływ wielki na poglądy następnego stulecia, jakkolwiek nie ma tak zasadniczego znaczenia, ani nie budzi tak trwałego zajęcia, jak tamto. Jestto dzieło Melanchtona *Liber de anima.* Witenberg 1540. Melanchton o wiele bardziej zbliża się do Arystotelesa, niż Vives; wykład jego w daleko wyższym stopniu nosi na sobie piętno teologiczne, co się zaś tyczy umiejętności spostrzegania i opisywania, nie może się mierzyć z psychologiem hiszpańskim.

5. Str. 48. O zmiennych stanowiskach Lutra wobec filozofji, patrz F. Bahlow, *Luthers Stellung zur Philosophie* („Postawa Lutra względem filozofji". Berlin 1891).

6) Str. 58. O. Giercke w książce *Johannes Althusius und die Entwickelung der naturrechtlichen Staatstheorien* („Jan Althusius i rozwój teorji państwa na podstawie prawa naturalnego. Wrocław 1880, str. 58) wykazał, że ta teorja eforów pochodzi od Monarchomachów, a nawet od samego Kalwina, który wprawdzie pojmuje zwierzchność jako boską instytucję, ale zastrzega się, że gdziekolwiek były urzędy powołane do obrony praw narodu przeciwko chciwości i samowoli panujących, jak eforowie spartańscy, rzymscy trybunowie i stany królestw nowożytnych, tam ciążył na nich zarówno obowiązek jak przysługiwało prawo sprzeciwiania się woli panujących, o ileby ta była nieprawną. Porównaj również Lobstein, *Die Ethik Calvins*, str. 117 i nast.

7) Str. 66. Niesprawiedliwość kłamstwa uzasadnia Grotius milczącą zgodą, spółczesną z powstaniem mowy *(De jure belle ac pacis*, III, 1, 11). Teorja P. C. Kierkegaarda w jego rozprawie *De vi atque turpitudine mendacii*, uzasadniająca naganność kłamstwa koniecznością zaufania do treści słów, przypomina teorję Grotiusa, skoro ją rozbierzemy z formy teorji ugody, która ma charakter mitologiczny.

8) Str. 69. Porówn. Henry Maine *International Law*, Londyn 1888, str. 23 i nast.

9) Str. 72. W sprawie skłonności Odrodzenia włoskiego do teizmu powszechnego porówn. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien* („Kultura Odrodzenia we Włoszech". 4 wyd. II, str. 236 i nast., 300 i nast.). — O Francku i Coornhercie porówn. zajmujące charakterystyki Diltheya w *Archiv für Gesch. der Philosophie*, 1892, str. 389—400; 487—493.

10) Str. 78. *Autobiography of Edward Lord Herbert of Cherbury*, wydana przez Sidneya L. Lee'go. Londyn 1892, str. 248 i nast.

11) Str. 90. Właściwe wyrażenie Böhmego jest *Auswickelung*. Dopiero później, w XVIII w. u Tetensa zjawia się wyraz *Entwickelung*. Porówn. Eucken, *Geschichte der Philosopischen Terminologie*. Lipsk 1879, str. 127.

12) Str. 94. Arystoteles podaje swój obraz świata w piśmie Περὶ οὐρανοῦ (O wszechświecie). Patrz szczególnie I. 3, 8, 9; II, 1, 4, 6.

13) Str. 102. Porówn. *De docta ignorantia* II, 2—3. Nie zapuszczam się tu bliżej w kwestję, jak Kuzańczyk w późniejszych pismach swoich (*Possest* i *De apice theoriae)* zmienia swoje poglądy i mianowicie uwydatnia czynność najwyższej zasady i pojmuje tę zasadę jako jedność możności i rzeczywistości, później szczególnie jako siłę (*posse*). Porów. w tym przedmiocie F. Fiorentino *Il resorgimento filosofico nel Quattrocento*. Neapol 1885, str. 136 i nast.— Axel Herrlin *Studier i Nicolaus af Cues' Filosofi, med särskild afseende på dens historiska betydelse*, Lund 1892, str. 22 (Studja nad filozofją Mikołaja Kuzańczyka ze szczególnym uwzględnieniem jej znaczenia historycznego) zaprzecza, iżby w piśmie *Possest* stanowisko Kuzańczyka było inne, niż w *Docta ignorantia*. Zdaje mi się wszakże, że na rzecz opinji Fiorentina przemawia ta okoliczność, że Kuzańczyk w *Docta ignorantia* (I, 26) wyraźnie powiada, iż byt nieskończony nie wytwarza ani nie bywa wytwarzany i nie kroczy naprzód (*Infinitas neque generans, neque genita, neque procedens*), gdy tymczasem w *Possest* przypisuje działalności tego bytu nieskończonego wielkie znaczenie. Przyznaję, że tej różnicy nie należy szczególnie uwydatniać, gdyż Kuzańczyk we wszystkich swoich pismach posługiwał się stosunkiem: *complicatio—explicatio*, wobec czego na żadnym stopniu swoim nie może pomijać działania i postępu.

14) Str. 102. Richard Falckenberg w swojej rozprawie *Grundzüge der Philosophie des Nicolaus Cusanus*. Wrocław 1880, str. 54, zwrócił uwagę na to, że korelat: *complicatio — explicatio* przybiera zupełnie inne znaczenie stosownie do tego, czy go stosujemy do Boga w jego stosunku do świata, gdzie oznacza przechodzenie wyższego ku niższemu, czy go stosujemy do świata, gdzie oznacza przechodzenie od niższych szczebłów przyrodyku wyższym.

15) Str. 105. Jeżeli Ludwik Lange w swojej zajmującej rozprawie *Die geschichtliche Entwickelung des Bewegungsbegriffes* (w wydawanych przez Wundta *Philosophische Studien* III, str. 350) robi uwagę, że idea względności miejsca i ruchu powinnaby szczególnie właściwą być Kuzańczykowi jako poprzednikowi Kopernika, to właśnie rzecz ma się odwrotnie: idea względności miejsca i ruchu uczyniła go poprzednikiem Kopernika.

16) Str. 107. Co się tyczy Paracelsa, którego właściwe nazwisko było Theophrastus Bombastus von Hohenheim, muszę powołać się na wyborną jego charakterystykę pióra Chr. Sigwarta (*Kleine Schriften* I). Paracelsus urodził się w 1492 r. w Einsiedeln w Szwajcarji, umarł w 1541 w Salcburgu, spędziwszy życie bardzo niespokojnie. O znaczeniu jego jako chemika i lekarza patrz Ernst v. Meier, *Geschichte der Chemie.* Lipsk 1889, str. 57—61. Julius Petersen *Hovedmomenter af den medicinske Lägekunsts historiske Udvikling.* Kopenhaga 1876, str. 21—24 („Główne momenty rozwoju historycznego sztuki lekarskiej").—Cardanus, ur. w Pawji 1501 r., umarł w Rzymie 1576 roku, bardziej zajmująco przedstawia się w swojej autobiografji, godnej uwagi ze względu na swoją szczerą otwartość i będącej jednym z najważniejszych źródeł epoki Odrodzenia, niż w pismach swoich, z których najważniejsze *De subtilitate* jest chaotyczną mieszaniną przenikliwości, fantastyczności i przesądów. Sam sobie przypisuje wielki dar spostrzegawczy (*De vita propria*, cap. 23), zarówno w nauce, jak w życiu praktycznym, nawet do szeregu swoich zasług naukowych, które wylicza w osobnym rozdziale autobiografji (*De vita propria*, cap. 44: *Quae in diversis disciplinis digna adinveni*) zalicza w dziedzinie przyrodoznawstwa przedewszystkim to, że „rozważanie przedmiotów przyrody sprowadził do określonej sztuki i metody, czego przed nim nikt nie próbował". Jednak tego zaszczytu historja przyznać mu nie może.

17) Str. 111. Fiorentino zebrał rękopisy zawierające w sobie uwagi Patrizzi'ego nad księgą Telesia i odpowiedź na nie Telesia. Patrz dodatki do 2 tomu jego dzieła *Bernardino Telesio, Studi storici su l'idea della natura nel risorgimento italiano.* Florencja 1872.

18) Str. 114. De rerum natura, VII, 2; porówn. V, 7. W jednym tylko miejscu Telesio podał definicję *sensus*, nie wstawiając *perceptio* jako ogniwa pośredniego, mianowicie VIII, 21 *sentire* objaśnia jako: *a rerum viribus exile quid pati.* Ukryta tu wszakże jest dwuznaczność w wyrazie *pati.*

19) Str. 117. Możnaby dopatrzyć się w tym sprzeczności, że mądrość pojęta jest jako cnota powszechna (*virtus universalis*, IX, 6), zaś podniosłość ducha jako cnota całkowita (*virtus tota*, IX, 22), gdyż obie cnoty nie są przecież tym samym. Myśl Telesia jest taka, że mądrość jest warunkiem spółdziałającym w każdej poszczególnej cnocie, wciąż bowiem o to idzie, żeby znaleść środki do samozachowania; podniosłość zaś ducha, stanowiąca szczyt cnót wszelkich (*omnium virtutum veluti apex*), zamyka szereg cnót, jaka ta własność znamienna, w której zawarte są wszystkie cnoty, jako w formie najdoskonalszej. Nie zapuszczam się tu w pole-

mikę Telesia przeciw arystotelesowskiej teorji cnoty jako przyzwyczajenia, gdyż polemika powstała z nieporozumienia. Nie udało mi się dopatrzeć, jakoby u podstawy tej polemiki leżała myśl naturalistyczna, jak mniema Fiorentino, *Bernardino Telesio* I, str. 316 i nast.

20) Str. 120. Joachim Rheticus, *Narratio prima*, w toruńskim wydaniu dzieła Kopernika *De revolutionibus orbium coelestium*. 1873, str. 490. Opinję Keplera o Koperniku przytacza Renschle, *Kepler und die Astronomie*. Frankfurt 1871, str. 119. — Galileusz o Keplerze, *Opere*. Florencja 1842 i nast. VII, str. 55.

21) Str. 123. Zasadę prostoty wypowiedział Kopernik w swoim pierwszym szkicu *Commentariolus* (patrz Prowe, *Nicolaus Copernicus*. Berlin 1883, I, 2, str. 286 i nast.), jak również w wielkim dziele swoim *De revolutionibus* I, 10. Zasadę względności wypowiedział w *De revol.* I, 5, 8.

22) Str. 124. To była główna przeszkoda, która powstrzymała Tychona Brahego od przychylenia się całkowitego do teorji Kopernika. Patrz list jego do Keplera z grudnia 1599 roku (Kepleri *Opera omnia*, ed. Frisch I, str. 47). Również Galileusz znalazł tu największą trudność systemu Kopernika, jakoż usiłuje usunąć ją w swoich Djalogach o dwuch systemach świata.

23) Str. 124. Objaśnienie to, przyjęte od Kopernika przez Bruna i Galileusza, sam Kopernik zapożyczył prawdopodobnie od Plutarcha, który w jednym miejscu mówi, że ziemia przyciąga rzeczy ciężkie nie dla tego, że jest ciałem centralnym, lecz że jest całością. Emil Strauss, niemiecki tłumacz Galileusza, robi uwagę (*Galileis Dialoge*. Uebersetzt von E. Strauss. Lipsk 1891, str. 499), że objaśnienie to jest starożytnym surogatem teorji ciążenia.

24) Str. 126. Giordano Bruno, *Cena de la ceneri*. III (*Opere italiane*. Wydanie de Lagarde'a. Getynga 1888, I, str. 150—152). Kepler, *Opera*. Wyd. Frischa, I, str. 245 i nast.

25) Str. 127. Głównym źródłem do życiorysu Bruna są protokóły badań inkwizycyjnych podczas jego sprawy w Wenecji, poraz pierwszy ogłoszone przez Dominika Berti'ego w jego życiorysie Bruna (Turyn 1868). Później Berti wydał urywki badań w Rzymie. Chr. Sigwart zebrał świadectwa o występach Bruna na uniwersytetach niemieckich (*Tübinger Ostprogamm* 1880 i *Kleine Schriften* I). Dufour ogłosił dokumenty dotyczące pobytu Bruna w Gienewie (Giordano Bruno à Genève. Gienewa 1884).

26) Str. 133. Berti w swoim dziele *Giordano Bruno da Nola Nuova edizione*. Turyn 1889, str. 196 i nast.) zgadza się z niektóremi autorami niemieckiemi, którzy utrzymują, że Bruno przez pośrednictwo wspólnych znajomych lub za pomocą dzieł swoich wywierał wpływ na Shakespeare'a. Shakespeare przybył do Lon-

dynu w rok po wyjeździe Bruna z tego miasta. Jak wykazał Robert Beyersdorf w pracy *Giordano Bruno und Shakespeare* (Oldenburg 1889), wpływ ten jest w najwyższym stopniu nieprawdopodobny. Rozstrzygającą wydaje mi się ta mianowicie okoliczność, że u Shakespeare'a nie znajdujemy najmniejszego śladu nowych poglądów astronomicznych, których prorokiem był Bruno. Tu przecież dla fantazji Shakespeare'a byłoby coś do roboty! Bardzo pięknie wykazuje Beyersdorf, jak odrębnie pojmują Bruno i Shakespeare ideę ustawicznej zmiany wzajemnej i przejść w zjawiskach przyrody. Poeta upatruje w tym świadectwo znikomości i nędzy istnienia ludzkiego, gdy tymczasem myślicielowi w znikomości objawia się jedność i wieczność przyrody w całym jej przepychu. Należy wszakże dodać, że Bruno, jak to dokładniej wykażemy niżej, ujmuje także zmienność przeciwieństw z przykrej i bolesnej strony. Szczególnie w piśmie *De gl'heroici furori* to widoczne i tym właśnie różni się Bruno od Platona, pomimo całego swego nowoplatonizmu.

27. Str. 140. Jeden z przyjaciół Bertiego skorzystał z czasu rewolucji 1849 r. i skopjował dokumenty dotyczące sprawy Bruna w Rzymie, ale nie zdążył ukończyć swojej roboty. Co do reszty dokumentów tej sprawy utrzymywano aż do niedawna, że muszą się przechowywać w archiwum inkwizycji w Watykanie. Na zapytanie d-ra Gütlera, niemieckiego badacza Bruna, Watykan udzielił jasnej odpowiedzi, że ani akty, ani skonfiskowane rękopisy nie dają się odszukać i niewiadomo, co się z niemi stało. Patrz w tym przedmiocie *Archiv für die Geschichte der Philosophie* VI, str. 344 i nast.

28) Str. 141. Schoppe, scholastyk niemiecki, który przeszedł na katolicyzm i był naocznym świadkiem skazania na śmierć Bruna, nazywa w swoim opisie, pałającym nienawiścią do heretyków, uznawanie niezliczonych światów za „teorję straszną i nawskroś niedorzeczną". — Jeżeli Inkwizycja oświadczyła Brunowi z rozkazu Papieża, że ośm tez, odszukanych w jego pismach, już przez najstarszy Kościół zostały uznane za heretyckie, to bardzo być może, iż do rzędu tych herezji zaliczono i przyjmowanie wielości światów. Później przecież musiał Galileusz wyprzysiąc się teorji ruchu ziemi, jako sprzecznej z Pismem świętym. U protestantów także doktryna wielości światów uchodziła za heretycką: Melanchton zwalcza ją, jako bezbożną naukę, nie mógł bowiem Chrystus wielokrotnie umierać i zmartwychwstawać. (*Initiae doctrinae physicae*, Corp. ref. XIII, str. 220 i nast.). Campanella, przeciwnie, usiłuje w swojej *Apologia pro Galileo* (Frankfurt 1620, str. 9, 51) wykazać, że doktryna ta bynajmniej nie jest heretycką.

29) Str. 149. W piśmie *De l'infinito universo e mundi* (wyd. Lagarde'a, str. 343 i nast., 363) Bruno odrzucił już był stałe sfery na podstawie racji fizykalnych i teorjopoznawczych. W *De immenso* I, V, utrzymuje, że badania Tychona potwierdziły jego pogląd. Tycho ze swojej teorji wysnuł te same konsekwencje, co i Bruno. Tak, pisze w swoim liście do Keplera w kwietniu 1598 roku (Kepler i *Opera*, ed. Frisch. 1858. I. str. 44): „Utrzymuję, że realność wszelkich sfer, jakiekolwiekby sobie tam wyobrażano, należy wyłączyć z nieba, a przekonały mnie o tym wszystkie komety, które się pokazały od nowej gwiazdy w 1572 r., i które w rzeczy samej są zjawiskami niebieskiemi". Zgodnie z poglądem starożytnym komety miały powstawać z wyziewów ziemi i poruszać się tylko w świecie podksiężycowym.—F. Tocco *(Opere latine di G. Bruno esposte e confrontate con le italiane.* Florencja 1889, str. 318 i nast.) robi uwagę, że Bruno prawdopodobnie nie znał dzieł Tychona z pierwszej ręki, gdyż najważniejszego argumentu przeciwko sferom stałym, którego dostarczyły „nowe gwiazdy", nie przytacza. Galileusz później stale posługiwał się tym właśnie argumentem. Nigdzie również Bruno nie wspomina o właściwym systemie świata Tychona.

30) Str. 154. W *De immenso*, 5, 12, znajdujemy godną uwagi antecypację słynnych słów Goethego: „*Ihm zimt's, die Welt im Innern zu bewegen*" (Jemu przystało światem poruszać z wewnątrz); „Bóg czyli rozum—powiada Bruno—znajduje się i wprawia świat w ruch kołowy nie z zewnątrz; bardziej Jego godną musi być wewnętrzna zasada ruchu, która jest właściwą naturą, właściwą duszą wszystkiego, cokolwiek żyje w jego łonie i w ciele jego" *(Dignius enim illi debet esse internum principium motus etc.).* Tę to zasadę wewnętrzną, leżącą u podstawy popędu samozachowawczego każdej istoty, Bruno nazywa *voluntas naturalis* w ostatnim piśmie, jakie posiadamy z pod jego pióra, mianowicie w podyktowanej podczas jego pobytu w Zurychu 1591 roku: *Summa terminorum metaphysicorum.* Porówn. *Cena*, wyd. Lagarde'a, str. 163 i nast., *De l'infinito*, str. 370 i nast.

31) Str. 157. W sprawie stosunku pomiędzy duchem a materją Bruno wypowiada się w różnych pismach swoich w nieco odmienny sposób. W *Cena*, str. 189 zrzeka się badania, czy substancja duchowa zmienia się w materjalną lub odwrotnie, czy nie. W *De la causa*, str. 225 i nast. (porówn. *Spaccio* str. 409) twierdzi, że substancja duchowa trwa tak samo, jak materjalna, pomimo wszelkich przemian. Jednocześnie w *De la causa*, str. 235 i 280 i nast. obstaje przy bezwzględnej jedności substancji, różnicę bowiem pomiędzy substancją duchową a materjalną zawdzięczamy tylko zróżnicowaniu *(Explicatio).* Wreszcie w *De gl'heroici furori*,

str. 721, wyraźnie zaprzecza przemiany materji w ducha i odwrotnie. Nietylko przeciwieństwo ducha i materji, lecz nawet przeciwieństwo pomiędzy wolnością a koniecznością musi się rugować w zasadzie najwyższej, co rozwija w szeregu zajmujących tez w *De immenso*, I, 11—12.

32) Str. 162. Atomistykę czyli monadologję Bruno wyłożył w swoim poemacie dydaktycznym *De triplici minimo*, który wyszedł w r. 1591 we Frankfurcie. Jak wykazał Lasswitz w *Geschichte der Atomistik* (Hamburg i Lipsk 1889, I, str. 359—399), zajmuje ona w dziejach rozwoju atomistyki godne uwagi miejsce. Zdaje mi się, że przytym nie spostrzegł sprzeczności zachodzącej pomiędzy polemiką Bruna przeciwko dzieleniu do nieskończoności a jego teorją względności pojęcia atomu. Felice Tocco, który pierwszy powziął przekonanie *(Opere latine di G. Bruno)*, że Bruno zastosował atomistykę także do dziedziny psychicznej, później sprostował ten swój pogląd w dziele *Opere inedite di G. Bruno* (Neapol, 1891). Dostrzega on teraz niekonsekwencję u Bruna, że ten nie przyjmuje atomów psychicznych, jak przyjmuje materjalne. Zachodzi jednak wielkie pytanie, czy pojęcie atomu wogóle nadaje się do zastosowania do strony duchowej istnienia, i być może zdrowy jakiś instynkt powstrzymywał Bruna od próby takiego zastosowania, chociaż, o ileby tylko przestrzegał względności pojęcia atomu, zastosowanie to nie zawierałoby w sobie tych wszystkich konsekwencji, jakie mogłoby się komuś wydawać na pierwszy rzut oka, że zawiera. Jeżeli Tocco (*Opere latine di G. Bruno*, str. 353) z powodu wyrażenia „*monas monadum*“ (Bóg) robi uwagę, że niepodobna stąd zrozumieć, czy Bóg został przez to wyodrębniony z pośród innych monad, czy też należy go pojmować jako ich substancję, to przecież sam Bruno wyraźnie oświadcza myśl swoją w słowach: „Bóg jest monadą monad czyli istnością wszystkich istot“ *(Deus est monadum monas, nempe entium entitas. De minimo, ed.* 1591, str. 17). Wszechświat *(universum)* nazywa monadą w *De gl'heroici furori*, str. 724. Takie użycie wyrazu monada dopiero wtedy staje się zrozumiałym, gdy się zachowa względność pojęcia.

33) Str. 162. O wędrówce dusz Bruno powiada w *Spaccio*, str. 410, że jeżeli się nie może w nią wierzyć, to jednak zasługuje na to, żeby o niej rozmyślać. Także podczas badania w Wenecji (patrz Berti *G. Bruno.* 2 wyd., str. 402 — 408) wyraża się z pewną chwiejnością o tym przedmiocie. Najbardziej szczegółowo wypowiada się o stosunku pomiędzy duchem uniwersalnym a duszami indywidualnemi w *Cabala*, str. 585—588.

34) Str. 176. W *Apologia pro Galilaeo*, Frankfurt 1622, str. 54, Campanella powiada, że nowe badania być może zmuszałyby

go do wiary w wielość słońc we wszechświecie, tak, iż wszechświat miałby, nie jak dotąd przyjmował, dwa środki, mianowicie słońce i ziemię,, lecz wiele. Ale powstrzymuje się od sądu. W *Realis philosophia*, 1623, str. 10, również nie jest zdecydowany. Wprawdzie później w swojej *Universalis philosophia seu Metaphysica*. Paryż, 1638, str. 71, dodał niektóre uwagi, w których wyłuszcza, jak należy rzecz pojmować, gdyby Galileusz miał słuszność (*posito quod vera sint Galilei dogmata)*, ale zaraz dodaje: „Teraz już w Rzymie wydano wyrok na Galileusza, a zatym potwierdza się to, co przedtym (t. j. przed uwagami) napisałem". Szczególny sposób sprawdzania poglądów!

35) Str. 201. Pierwszą historją filozofji, w której Galileuszowi wyznaczono odpowiednie miejsce ze względu na to, że jasno uświadomił sobie metodę myślenia, jest J. F. Friesa „Die Geschichte der Philosophie, dargestellt nach den Fortschritten ihrer wissenschaftlichen Entwickelung. Tom II. Halle 1840. Później jego metodologją zajmował się Prantl *(Galilei und Kepler als Logiker. Münchener Sitzungsberichte*, 1875) i wykazał, jak dalece zaćmiewa ona metodologję Bacona. Wreszcie Tönnies *(Ueber die Philosophie des Hobbes. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie III)* i Natorp *(Descartes' Erkenntnisstheorie.* Marburg 1882, rozdz. 6) przedstawia wybitne znaczenie Galileusza u progu filozofji nowożytnej, gdy tymczasem tradycyjnie rozpoczyna się filozofja nowożytna od Bacona i Descartesa.

36) Str. 207. Galilei *(Opere)*. Florencja 1842 i nast., XIII str. 200 i nast. W przekładzie niemieckim *Discorsi (Klassiker der Naturwissenschaft.* № 24, str. 57) jest tu błąd, który znosi uproszczenie stosunków, będące celem Galileusza. Słowa Galileusza; *„dum externae causae tollantur"* (jeżeli tylko zewnętrzne przyczyny nie będą usunięte) dodane są: *„während äussere Ursachen hinzukommen"* (kiedy się przyłączą zewnętrzne przyczyny).—Najwyraźniej uwydatnił się eksperyment myślowy Galileusza w innym miejscu Discorsi *(Opera*, XIII, str. 221): *Mobile quoddam super planum horizontale projectum mente concipio, omni secluso impedimento"* (Wyobrażam sobie jakieś ciało ruchome rzucone po płaszczyźnie poziomej, wolnej od wszelkich przeszkód). W przedmiocie dziejów prawa bezwładności porówn. Wohlwill, *Die Entdeckung des Beharrungsgesetzes (Zeitschrift für Völkerpsychologie.* XIV, XV).

37) Str. 211. Jestto zasługą Natorpa, że w swojej pracy *Descartes' Erkenntnisstheorie* zwrócił uwagę po raz pierwszy na ten ustęp z *Saggiatore (Opere di Galilei.* Florencja, 1842 i nast. IV, str. 332—338).—Nowa teorja uchodziła za niebezpieczną, gdyż sądzono, że zaprzeczenie rzeczywistości jakości zmysłowych jest sprzeczne z dogmatem katolickim Ciała i Krwi, według którego

Hostja, po przepostaciowaniu się substancjalnym, zachowuje swoje cechy zmysłowe. Później Descartes i Leibniz mieli dużo kłopotów z powodu tej kwestji.

38) Str. 212. Jak wykazał Prantl: *Ueber Petrus Ramus (Münchener Sitzungsberichte*, 1878).

39) Str. 215. Porówn. Freudenthal, *Beiträge zur Geschichte der englischen Philosophie.* (Archiv für die Geschichte der Philosophie. IV—V).—Croom Robertson w *Academy.* 1892, str. 110.

40) Str. 221. Przytoczmy tu jako *curiosum*, że, jak są tacy, którzy utrzymują, że nie Shakespeare stworzył tragiedje Shakespeare'a, lecz ktoś inny, być może—Bacon, tak samo w ostatnich czasach pewna krytyczna głowa wymędrkowała, że nie Bacon jest autorem *Novum Organon*, i na chwilę uznała za możliwe, że mógł to dzieło napisać Shakespeare, chociaż nie odważył się wziąć tego domysłu na własną odpowiedzialność. Patrz w tym przedmiocie *Archiv für Geschichte der Philosophie.* I, str. 111.

41) Str. 231. O stosunku Bacona do Platona patrz *Novum Organon*, I, 105—124; II, 7 — 13. — W *De augmentis scientiarum* III, 4, czytamy: „Rzecz oczywista, że Platon, ten umysł podniosły, który oglądał wszystko jakby ze szczytu góry, widział w swojej teorji idei, że właściwym przedmiotem nauki są idee".

42) Str. 244. *Discours de la méthode* (1637 r.), *2 partie. La vie de Monsieur Descartes* (par A. Baillet. Paryż 1691, I, str. 51 — 71). *Millet, Histoire de Descartes avant 1637.* (Paryż 1687, str. 100 i nast).

43) Str. 251. W podanym tu przedstawieniu rzeczy kieruję się mianowicie najstarszym przez Descartesa skreślonym zarysem metodologji *Règles pour la direction de l'esprit*, dziełem, które po starannym przestudjowaniu usuwa pospolite nieporozumienia co do Descartesa. Porówn. nadto *Méditations* III i odpowiedź na drugą grupę zarzutów, w której Descartes na postawione wezwanie próbuje dać systematyczne przedstawienie swoich idei.—Na pytanie, jakim sposobem z poszczególnych intuicji mogą się wytwarzać twierdzenia ogólne, Descartes daje właściwie taką tylko odpowiedź: „Taką jest właśnie natura umysłu naszego, że z poznania rzeczy pojedyńczej wytwarza twierdzenia ogólne" *(Responsio ad secundam objectionem).*

44) Str. 254. W końcu 3 Rozmyślania czytamy: „Pozostaje więc taka tylko możliwość, że idea Boga tak samo jest mi wrodzona, jak jest mi wrodzone wyobrażenie samego siebie". U Descartesa jest to coś więcej, niż porównanie. Gdyż—sądzi Descartes—nie mogę być świadom samego siebie, jako istoty ograniczonej i niedoskonałej, o ile bezwiednie nie stosuję wyobrażenia istoty wyniesionej ponad wszelkie ograniczenia (Rozmyślanie 3). Na zarzut Hobbesa: „Niema wcale wyobrażeń wrodzonych, bo to, co

jest wrodzone, musi być wciąż obecne", Descartes odpowiada *(Responsionis tertiae X)*: „Gdy powiadamy, że pewne wyobrażenie jest nam wrodzone, nie rozumiemy przez to, że się w nas wciąż objawia; w tym bowiem znaczeniu nie byłoby wcale wyobrażeń wrodzonych; znaczy to tylko, że posiadamy w sobie zdolność takiego wyobrażenia". W *Notae in programma quoddam* Descartes pisze: „Ponieważ zauważyłem, że mam myśli, które powstały nie z przedmiotów zewnętrznych, ani z postanowienia woli mojej, lecz tylko z mojej władzy myślenia, więc nazwałem t a k i e w y o b r a ż e n i a, k t ó r e s ą f o r m a m i o w y c h m y ś l i, wrodzonemi, by je wyodrębnić od innych, które przychodzą z zewnątrz lub wytwarzane bywają przezemnie samego. W tym samym znaczeniu powiadamy, że wspaniałomyślność, lub pewne choroby, jak podagra lub dolegliwość z kamieni bywają w pewnych rodzinach wrodzone, przez co bynajmniej nie rozumiemy, że już dzieci w żywocie matek cierpią na te choroby, lecz rozumiemy, że się one urodziły z usposobieniem lub skłonnością do nabycia tych chorób".

45) Str. 254. Porówn. wyborne przedstawienie rzeczy w Natorpa *Descartes' Erkenntnisstheorie*, str. 54 i nast., 76 i nast. Natorp wykazał, że zastosowanie pojęcia Boga w teorji poznania Descartesa niema tak zewnętrznego charakteru, jakby się mogło zdawać na podstawie tego, co się pospolicie o tym pisać zwykło. Ale Natorp nie podkreśla dość silnie tego, co moim zdaniem najbardziej należy podkreślić, że takie teorjopoznawcze zastosowanie pojęcia Boga wcale nie jest konieczne, gdyż Descartes posługuje się przecież zasadą przyczynowości, żeby dowieść rzeczywistości Boga danego w pojęciu; skoro się zakłada z góry, że zasada przyczynowości posiada wartość poznawczą, w takim razie wartość poznania nie potrzebuje rękojmi teologicznej.

46) Str. 259. Ścisłe pojęcie substancji znajduje się w następujących pismach Descartesa: *Meditationes III; Principia philosophiae I*, § 51 i szczególnie *Epistolae* I, 8 i II, 16. Nieścisłe pojęcie substancji w *Responsio secunda* i *Principia philosophiae* I, § 52. Descartes sam zwraca uwagę na dwojakie znaczenie wyrazu substancja *(Epist.* II, 16; *Pincipia phil.* I, 51).

47) Str. 269. O odkryciu Harvey'go i poprzedzających je okolicznościach patrz E. Hedenius, *Om upptäcktan af blodomloppet „Upsala Universitäts Årsskrift"* 1892 (O odkryciu obiegu krwi. „Rocznik uniwersytecki w Upsali"). Descartes utrzymywał, że nagrzewanie się krwi w sercu sprawia, iż bywa wyciskana do ciała; zatym nie przyswoił sobie poglądu Harvy'ego, że serce jest kurczącym się mięśniem. Również i Harvey przytrzymuje się starej

teorji, według której krew nagrzewa się w sercu, ale nie zastosował jej tak, jak Descartes.

48) Str. 271. Umiejscowienie przez Descartesa duszy w wyrostku szyszkowym mózgu było zupełnie dowolnym i ściągnęło na siebie krytykę anatomów ówczesnych. Thomas Bartholin *(Anatomia*, Lugdun 1651, str. 356 i nast.) zarzuca w części, że nerwy nie kończą się w wyrostku, w części, że jest tak mały, że wyobrażenia pomieszałyby się w nim pomiędzy sobą, w części nakoniec, że umieszczony jest tam, gdzie gromadzą się „odchody mózgu". W znakomitym odczycie, wygłoszonym w Paryżu przez Nielsa Steensena, a przedrukowanym w Winslowa *Exposition anatomique* (część IV) robi on uwagę, że ponieważ nie wiemy, co wypełnia jamy mózgu, więc mogłaby być tak samo dobrą teorja duchów życiowych, jak teorja odchodów mózgu. Przeciwko Descartesowi, którego ogólnej metodzie przypisuje wielką zasługę, robi zarzut, że wyrostek mózgu nie jest w związku z żadnym kanałem i nie buja luzem, lecz jest w styczności z pozostałym mózgowiem. Za naszych czasów mniemano, że da się wykazać, iż wyrostek jest szczątkową formą narządu dla czuć cieplnych, spotykanego u niższych zwierząt. — O zasługach Descartesa w dziedzinie fizjologji nerwów porówn. rozprawkę Huxley'ego *Ueber die Hypothese dass Thiere Automate sind* (1874).

49) Str. 288. Ze względu na zabezpieczenie związku koniecznego pomiędzy zjawiskami, Malebranche jest poprzednikiem Hume'a. Być może nawet że Hume zaczerpnął wątku do swojej teorji przyczynowości od Malebranche'a, którego gorliwie studjował, jak to widoczna z jego *Treatise* I, 3, 14; 4, 5. Mario Navaro w swoim dziele *Die Philosophie des Nicolaus Malebranche* (Berlin 1893, str. 45 — 50) skreślił nauczającą paralelę pomiędzy teorją przyczynowości Malebranche'a i Hume'a. Również filozofja Geulincxa mogłaby dostarczyć materjału do przeprowadzenia paraleli z Humem, ale trudno przypuścić, żeby Hume ją znał.

50) Str. 302. *Vita Thomae Hobbes Autore Rd. B.* (= Richard Blackbourne), 1681, str. 14 i nast.—W swojej *Vita carmine expressa* str. 119 Hobbes opowiada, jak po długich rozmyślaniach o naturze rzeczy, przekonał się nareszcie, że we wszechświecie istnieje jedna tylko jedyna rzecz rzeczywista (ruch), chociaż ją ludzie w rozmaity sposób „fałszują" (tak). — F. Tönnies, którego energiczne poszukiwania tyle ostatniemi czasy rzuciły światła na Hobbesa i jego filozofję (patrz jego *Anmerkungen über die Philosophie des Hobbes* (w Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie III — V), znalazł rękopis, zawierający w sobie artykuł o Hobbesie i napisany niewątpliwie, sądząc z treści, pomiędzy czasem, kiedy Hobbes przejrzał doniosłość metody dedukcyjnej

i później znacznie ruchu, a tą chwilą, kiedy mu się wyjaśniła podmiotowość jakości zmysłowych. Artykuł ten, przedstawiający pewien interes ze względu na historyczny rozwój zasady podmiotowości jakości zmysłowych, Tönnies przedrukował w wydanym przez siebie dziele Hobbesa *Elements of Law* (Oksford 1888). Hobbes twierdzi, że już w roku 1630, a więc zanim się zapoznał z Galileuszem, był przekonany o podmiotowości jakości zmysłowych. Porówn. Tönnies w *Vierteljahrsschrift für wiss. Philos.* III, str. 463 i nast. i Croom Robertson, *Hobbes*. Londyn 1886, str. 35.

51) Str. 308. Porówn. Hobbesa *Of liberty and necessity*. Wyd. 3, Londyn 1685, str. 314, gdzie powiada w przedmiocie określeń samorzutności, rozwagi, woli, skłonności, popędu, wolności: „nie może być innego dowodu, prócz własnego doświadczenia każdego poszczególnego człowieka, o ile ten zastanawia się nad sobą *(by reflexion on himself)* i przypomina sobie, co sam przez to rozumie, gdy powiada, że pewien postępek jest samorzutny“ i t. d.

52) Str. 310. W *De corpore* IX, 9 Hobbes wywodzi twierdzenie, że wszelka zmiana, nie wyłączając zmiany jakości, jest ruchem, z zasady przyczynowości i prawa bezwładności. Jego dowód zasady przyczynowości jest następujący *(Of liberty and necessity*, str. 315): „Gdyby rzecz jakaś nie miała przyczyny, jej powstawanie mogłoby się rozpocząć tak samo w jednej chwili, jak w jakiejś innej; musi tedy być jakaś przyczyna, dla czego ona właśnie powstaje w tej chwili“. Już Hume wykazał, że się tu zakłada z góry to właśnie, czego należałoby dowieść. W analogicznym związku z tym dowodem jest dowód prawa bezwładności *(De corpore*, VIII, 10): Gdyby ciało będące w spoczynku było otoczone pustą przestrzenią, nie byłoby żadnej racji, dla czegoby się miało raczej poruszać w jednym kierunku, niż w jakimś innym; więc nieporuszałoby się ono wcale, gdyby nie zadziałała jakaś przyczyna zzewnątrz. Tu oczywiście przypuszcza się z góry, że przyczyny „wewnętrzne“ zgoła nie istnieją. Możliwa, iż ten dowód prawa bezwładności pochodzi od Galileusza. Patrz jego „Djalogi o dwuch systemach świata,“ 1 dzień (Przekład niemiecki Straussa, str. 21).

53) Str. 311. Dla zupełnego zrozumienia zjawiska Hobbes domaga się wykazania ciągłego postępu od przyczyny do skutku. Ta *continua progressio (De corpore* IX, 6) przypomina bakonowski *latens processus continuatus (Novum Organon.* X, 75—7). Uważam za rzecz prawdopodobną, że teorja Bacona sprawy ciągłej mogła się wynurzyć w myślach Hobbesa, kiedy inną drogą wpadł na pomysł, że każda zmiana jest ruchem. Uczynił on zasadą swojej dedukcji to, co u Bacona miało być wynikiem ostatecznym licznych wniosków indukcyjnych. Również jest prawdopodobne, że

nazwa drugiej części dzieła *De corpore: Philosophia prima*—pochodzi od Bacona, który *(De augmentis scientiarum* III, 1) nazwą tą oznacza naukę o zasadach powszechnych, stosowanych we wszystkich dziedzinach.

54) Str. 335. Moim zdaniem, archiwarjusz państwa A. D. Jörgensen, daje zbyt jaskrawy obraz teorji państwa Hobbesa w swoim porównaniu Hobbesa i biskupa Vandala *(Peter Schumacher Griffenfeldt*, I, Kopenhaga 1893, str. 218 i nast.). Moralne ograniczenie prawa fizycznego monarchy znajduje się zarówno u Hobbesa, jak u teologa luterańskiego, u Hobbesa nawet z uzasadnieniem, według którego zwierzchnictwo bezwzględne staje się środkiem, nie celem. Porówn. np. *De cive*, XIII, 3: „Państwo jest założone dla obywateli“ *(Civitas civium causa instituta est)*. W starszym wydaniu *Leviathan*'a (1651, str. 193) nadzieja, że można będzie wywierać wpływ na monarchów, wyraża się nieco silniej, niż w późniejszym *(ed.* 1670, str. 172).

55) Str. 336. Freudenthal wydobył na światło dzieło lorda Brookesa i wykazał, jakie ma ono znaczenie *(Archiv für Geschichte der Philosophie*, VI, str. 191 i nast.).

56) Str. 336. O Culverwelu patrz M. M. Curtis, *An outline of Locke's ethical Philosophy*. Lipsk 1890, str. 9—13.

57) Str. 346. Colerus w książce *La vie de B. de Spinoza, tirée des écrits de ce fameux philosophe et du témoignage de plusieurs personnes dignes de foi, qui l'on connu particulièrement* (Haga 1706, str. 14) rozważa Spinozę tylko jako ucznia Descartesa w filozofji. Leibniz, *Opera philosophica*, wyd. Erdmanna, str. 139, powiada o nim, że wyhodował tylko niektóre nasiona zasiane przez Descartesa. Pogląd ten przez długi czas był panującym i niektórzy autorzy w dziełach swoich poświęconych dziejom filozofji nowożytnej dotąd jeszcze przytrzymują się tego poglądu. — Joël, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie* (Wrocław 1876), wbrew powyższemu zaznacza, jak wielki i trwały wpływ miały studja Spinozy nad żydowską teologją i filozofją prawa.—Chr. Sigwart: *Spinozas neuentdeckter Traktat* (Gotha 1868) i R. Avenarius, *Ueber die beiden ersten Fasen des Spinozischen Pantheismus* (Lipsk 1868) zwrócili uwagę na podstawie wydanego przez van Vlotena młodzieńczego pisma Spinozy *Kurzer Traktat von Gott, dem Menschen und dessen Glücke (Ad Benedicti de Spinoza opera quae supersunt omnia supplementum.* Amsterdam 1862) na prawdopodobieństwo, że Spinoza był pod wpływem Giordana Bruna. Wreszcie Freudenthal, *Spinoza und die Scholastik (Festschriften Zeller*, 1887) wykazał, w jak wysokim stopniu Spinoza posługiwał się scholastycznemi pojęciami i dowodami, mianowicie w *Cogitata metaphysica*, stanowiących dodatek do skreślonego przez Spinozę zarysu filozofji Descartesa, a także w „Etyce“.

Dobry życiorys i charakterystykę Spinozy ogłosił F. Pollock, *Spinoza, his Life and his Philosophy*. Londyn 1880. W swojej książce *Spinozas Liv og Läre* (Życie i doktryna Spinozy) Kopenhaga 1877, podałem popularny szkic o Spinozie i jego filozofji. Później kilkakrotnie ponawiane studja przyprowadziły mię w poszczególnych kwestjach do poglądu odmiennego, niż ten, który wyraziłem w tej książce. Korzystam ze sposobności, żeby sprostować pomyłkę co do portretu podanego na czele książki. Później dowiedziono, że portret ten, wzięty z *Supplementum* van Vlotena, przedstawia nie Spinozę, lecz Tschirnhausena, matematyka i filozofa, przyjaciela Spinozy. Piękny i, według wszelkich danych, autentyczny portret Spinozy znajduje się w nowym wydaniu dzieł Spinozy, dokonanym przez van Vlotena i Landa.

58) Str. 350. Również muszę zaprotestować przeciwko uwagom A. D. Jörgensona o stosunkach Spinozy do doświadczenia (*Niels Steensen*, str. 57); o tym szczególe poda niezbędne wiadomości ustęp o teorji poznania Spinozy.

59) Str. 351. *Studie zur Entwickelungsgeschichte des Spinoza* (Vierteljahrschrift für wiss. Phil. VII, str. 161 i nast. 334).

60) Str. 363. Pierwsza księga „Etyki“ rozwija pojęcia substancji i Boga w szeregu określeń, pewników i twierdzeń. Co się tyczy związku pomiędzy pojęciami substancji, Boga i przyrody, porówn. Avenarius, *Über die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus*, gdzie wyraźnie wykazano, że wszystkie trzy pojęcia, o ile konsekwentnie będą przeprowadzone, spotykają się u Spinozy w jednym punkcie. Ale, wątpliwa rzecz, czy Spinoza tak stanowczo wyodrębniał od siebie te trzy prądy myśli, jak to się dzieje w przedstawieniu Avenariusa. Co się tyczy stosunku pomiędzy substancją a objawami *(modi)* trzeba uwzględniać oprócz pierwszej księgi „Etyki“, *Ep.* 12, w wydaniu van Vlotena i Landa, gdzie rozróżnia się pojmowanie oderwane od substancjalnego, i *Ep.* 50, gdzie wypowiedziana jest myśl, że każde wyznaczenie jest negacją. Wyrażenia: *natura naturans* i *natura naturata* spotykamy już u filozofów Odrodzenia, mistyków (Meister Eckhart) i scholastyków. Według Siebecka *(Archiv f. Gesch. der Philosophie* III, str. 370 i nast.) mają one pochodzić od greckiego φύδμ (jako φνυο φούμενον) i powstały, prawdopodobnie, w wieku XIII, kiedy przekładano greckie pisma filozoficzne na język łaciński.

61) Str. 364. Porówn. w przeciwstawieniu do tego poglądu na pojęcie przymiotu, wypowiedzianego przez Erdmanna starszego— H. Bröchner, *Benedict Spinoza*. Kopenhaga 1857, str. 47 i nast. Nie mogę zrozumieć jakim sposobem Mourly Vold, *Spinozas Erkendelsesteorie* (Teorja poznania Spinozy), Chrystjanja 1888, str. 242, może zaliczać Bröchnera do rzędu tych, którzy „przymioty“ Spinozy

pojmują „jako niezbędne dla naszego umysłu, ale dla Boga przypadkowe orzeczenia". Bröchner zwalcza właśnie takie pojmowanie.

62) Str. 366. Już w pracy swojej *Spinozas Liv og Lære* (1877 str. 100) zwróciłem uwagę na to powikłanie u Spinozy. Toż samo później uczynili Windelband w *Geschichte der neueren Philosophie* I, 1878, str. 211 i Tönnies (*Vierteljahrsschrift f. wiss. Philos.* 1883, str. 176 i nast. — Mourly Vold *(Spinozas Erkendelsestorie.* 202) zaprzecza powikłania u Spinozy i rozważa teorję przymiotów, jako w istocie wynikającą z dążenia do uzasadnienia „odpowiedniości pomiędzy ideą a przedmiotem". Kiedy przytym dodaje, że teorja przymiotów ma także u Spinozy znaczenie psychofizyczne, i w tym dwojakim znaczeniu nie dostrzega trudności, to dopuszcza się tego samego powikłania, co i Spinoza. Gdyż teorja poznania i psychofizyka są to w rzeczy samej dwie różne dziedziny, co już stąd oczywiste, że „przedmioty" bywają nietylko przecież fizyczne, lecz również i psychiczne; zagadnienie poznawcze zarówno dotyczy poznawania strony psychicznej istnienia, jak i strony fizycznej. Powikłanie u Spinozy występuje jasno, jeżeli się zestawi „Etyka" II, 7 schol., gdzie przytacza się stosunek pomiędzy pojęciem koła a kołem istniejącym, żeby objaśnić stosunek pomiędzy przymiotami, z innym miejscem „Etyka" II, 17, gdzie Spinoza rozróżnia ideę Piotra *(idea Petri)*, która odpowiada własnemu ciału Piotra jako jego dusza *(mens Petri)*, od idei Piotra *(idea Petri)*, którą ma o nim Paweł. Pierwsza *idea Petri* ma znaczenie psychofizyczne, druga — teorjopoznawcze. W najwyższym stopniu niewłaściwy sposób używania przez Spinozę wyrazów, gdy duszę *(mens)* oznacza przez *idea corporis*, przyczynił się do powikłania. W niemieckiej filozofji spekulacyjnej (u Schellinga i Hegla) powikłanie to kwitnie w najlepsze i stąd przedostało się do dzieła Volda, skądinąd wybornego i zajmującego.

63) Str. 370. H. Morus, *Demonstrationis duarum propositionum, quae praecipue apud Spinozium* (sic) *Atheismi sunt columnae, brevis solidaque confutatio. (Opera philosophica.* Londyn 1679, I, str. 619). Co się tyczy różnych sposobów pojmowania idei Boga u Spinozy, istnieje pouczający artykuł J. H. Löwe'go, *Ueber Spinozas Gottesbegriff und dessen Schicksale*, Dodatek do dzieła tegoż autora *Die Philosophie Fichtes.* Stutgard 1862. Tu jednak niema wzmianki o znamiennym objaśnieniu More'a.

64) Str. 371. Porówn. w tej materji uwagi Ed. Zellera *Vierteljahrsschrift f. wiss. Philos.* I, 285 i nast.

65) Str. 376. W „Etyce" II, 18 wskazane jest tylko prawo, obecnie zwane prawem przyległości. Ale „Etyka" III, 27 każe przypuszczać prawo podobieństwa, zaś *Tractatus theologico-politicus*,

cap. 4 wymienia to prawo jako przykład prawa przyrodniczego w dziedzinie ducha.

66) Str. 384. Bardziej wyczerpujący wykład „Etyki“ Spinozy, niż tu dać mogę, znajdzie czytelnik w piśmie moim *Spinozas Liv og Lära*, str. 120—146.

67) Str. 386. Skoro czytamy w „Etyce“ V, *schol.* 38 i *Coroll* 40, że *intellectus*, nie zaś *imaginatio* jest wieczny, zdaje się, iż te tylko osobniki, które się wznoszą ponad stanowisko wyobraźni, zmysłowego wyobrażania, stają się organami boskiej działalności, myślowej, nie mogącej tak samo znikać, jak ruch. Na to również wskazuje miejsce w „Krótkim traktacie“ (Część II, przedmowa, No. 15), gdzie twierdzi się, że dusza może być wieczną, gdy się połączy z substancją bezwzględną za pomocą poznania i miłości. Myśl ta Spinozy dość często występuje w dziejach spekulacji. Nie mogę tu bardziej szczegółowo zapuszczać się w tę kwestję i poprzestanę na niektórych wskazówkach bibliograficznych. Platona „Rzeczpospolita“ VII, str: 534 C.—Chryzyp (Diogenes Laertius VIII, 157). — Maimonides (patrz Joël, *zur Genesis der Lehre des Spinoza*, str. 66).—Salomon Maimon, *Lebensgeschichte* (autobiografja) 1792, II. str. 178 i nast. — Goethe, *Gespräche mit Eckermann*, 4 lutego i 1 września 1829.—Wilhelm von Humboldt (patrz Haym, *W. v. Humboldt*, str. 637 i nast.). — J. G. Fichte, *Die Thatsachen des Bewusstseins*, Stutgard i Tybinga 1817, str. 197 i nast.—C. H. Weisse, *Die philosophische Gehzimlehre über die Unsterblichkeit des menschlichen Individuums*.—Louis Lambert (patrz Ravaisson, *La philosophie en France à XIX-e siècle*, str. 223).

68) Str. 396. Patrz o tym Ludwig Stein, *Leibniz und Spinoza. Ein Beitrag zur Entwickelungsgeschichte der Leibnizischen Philosophie.* Berlin 1890, głównie Kap. 4

69. Str. 400. Artykuł z roku 1684 nie ma nagłówka. Erdmann, który go wydobył z bibljoteki hanowerskiej, opatrzył go w swoim wydaniu Leibniza *Opera philosophica*, 1840, nagłówkiem *De vera methodo philosophiae et theologiae* i cofnął powstanie jego do 1690—91 roku. Że musiał on powstać wcześniej, na to wskazują zarówno probierze wewnętrzne, jak i zewnętrzne, zwłaszcza zaś porównanie z *Petit Discours de métaphysique*, opracowanym w 1685 roku i w następnym przesłanym Arnauldowi. Porówn. Selver, *Der Entwickelungsgang der Leibniz'schen Monadenlehre bis 1695 (Philosophische Studien herausgegeben von Wilh. Wundt*, III, str. 443). Ludwig Stein, *Leibniz und Spinoza.* — Stein w swoim wybornym zarysie dziejów rozwoju Leibniza zbyt wiele przywiązuje wagi do wpływu, który miały wywrzeć na Leibniza studja nad Platonem. W każdym razie szczegół to bardzo znamienny, że Leibniz w latach tak ważnych dla swego pomyślnego rozwoju filozoficznego tak dużo zaj-

maje się Platonem i między innemi, niemniej jak dwanaście razy cytuje znany ustęp z Fedona o przyczynach celowych. Jestto przecież raczej symptom, niż przyczyna. Przeświadczenie o prawowitości przyczyn celowych od początku już było zdecydowane u Leibniza; wypłynęło już ono z jego założeń religijnych i w ciągu całej młodości swojej szukał środków pogodzenia ich ze swojemi teorjami przyrodniczemi. Platon nie był tu w stanie dostarczyć mu czegoś nowego. Szczególnie wydaje mi się sztucznym objaśnienie, kiedy Stein pewnik Leibniza o tożsamości substancji i siły wywodzi z platonowskiej teorji idei, jako sił sprawczych i to wyrażonej w jednym jedynym miejscu. Wszak Leibniz już od roku 1670 zajmował się pojęciami siły i dążenia i ze swoich studjów matematyczno-fizycznych przenosi te pojęcia do swojej filozofji i posługuje się niemi, żeby ożywić pojęcie substancji. Jeżeli liczni autorowie postęp dokonany przez Leibniza w roku 1680 charakteryzują jako substancjalizację siły, sądzę, że byłoby słuszniej stosunek odwrócić i uważać to za przemianę substancji w siłę. Faktycznie artykuł z roku 1680 sprowadził rozkład pojęcia substancji Descartesa i Spinozy.

70) Str. 410. Leibnizowskie *Tout comme ici* pochodzi z tego samego źródła, co i Holberga *Ganz wie bei uns* (Zupełnie jak u nas), a mianowicie z komedji *Harlequin empereur de la lune* (Gherardi, *Théâtre italien*, tom I). Patrz *Nouveaux essais* IV. 16, 12 (Erdmann, str. 391 i nast.); *On diroit quasi que c'est-dans l'Empire de la lune de Harlequin tout comme ici.* Prócz tego miejsca w przedmiocie prawa analogji należy jeszcze uwzględnić: List do Arnaulda, listopad 1686 (Wyd. Gerhardta, II, str. 75 i nast); *De ipsa natura* (Erdmann str. 157); *Nouveaux essais*, I, 1 (Erdmann, str. 205) i III, 6, 14 (Erdmann, str. 312); wyznania w listach (Gerhardt, II, str. 270: IV, str. 343).

71) Str. 412. Zdaje mi się, że najświeższy, pod wielu względami zajmujący i nauczający wykład monadologji przez Edwarda Dillmanna, *Neue Darstellung der Leibnizischen Monadenlehre* (Lipsk 1891), przeocza zupełnie wielkie znaczenie prawa analogji dla odosobnienia podmiotowego monad. Dillmann rozważa władzę wyobrażania jako już z góry daną w pojęciu monady i rozumie pojęcie zjawiska u Leibniza tylko w znaczeniu podmiotowym (wyobrażenie czyjeś, nie zaś czegoś). Ten sposób pojmowania obala już fakt uznawany przez samego Dillmanna, że monada reprezentuje wszechświat stosownie do położenia swego ciała oraz że przekonanie, iż monada „reprezentuje“ wszechświat cały, opiera na tym, że każde ciało, na mocy prawa ciągłości bywa dotknięte przez każdą zmianę zachodzącą w każdej dowolnej części świata. (Porówn. Dillmann, str. 301 i nast., 342 i nast.). Według

hipotezy Dillmanna nie da się zrozumieć, że Leibniz, skoro tylko zasłyszał o ideach Berkeley'ego, zachowywał się względem nich tak odpornie.

72) Str. 416. Co do różnych sposobów pojmowania stosunku pomiędzy Spinozą a Leibnizem, występujących w różnych czasach, patrz rozdział pierwszy rozprawy L. Steina *Leibniz und Spinoza*.—C. Dillmann upatruje zgodność zasadniczą pomiędzy obu systemami, ale zarazem sądzi, że doktryna Leibniza o stosunku Boga do świata jest bez zarzutu i nie zaznacza miejsc, gdzie Leibniz zastrzega się przeciwko Spinozie (*Neue Darstellung*, 472 i nast.). Dillmann daje się powodować wielkim i usprawiedliwionym podziwem dla Leibniza, przez co jednak staje się apologietą oczywistych sprzeczności i wyraźnych kompromisów.

73) Str. 424. W sprawie różnicy pomiędzy *perception* i *appétit*, patrz *Monadologie* § 15.—*Passions* jako *pensées confuses* patrz *Réplique aux réflexions de Bayle* (Erdmann, 188 a): jako *tendances ou des modifications de tendances* patrz *Nouveaux essais*, 20, 9 (Erdmann, 249 a).

74) Str. 426. Porówn. artykuł bez tytułu, przedrukowany w wydaniu Gerhardta VII, 300 i nast., gdzie nasamprzód czytamy, że wszystkie dane faktyczne muszą mieć swoją rację, gdyż wola twórcza, objawiająca się za pośrednictwem tych danych, nie jest dowolną, lecz w działaniach swoich kieruje się racjami (*ratio*), a następnie: „Nie ulega tedy wątpliwości, że wszystkie prawdy, nawet najbardziej przypadkowe, bywają *a priori* uznane (*probatio*) czyli mają rację dla czego raczej istnieją, niż nie istnieją. Jakoż to właśnie głosi pospolite twierdzenie, że nic nie zdarza się bez przyczyny (*causa*), czyli (*seu*) nic bez racji (*ratio*).

75) Str. 430. Prawem kontrastu posługuje się Leibniz w obronie optymizmu już w liście pisanym na początku ósmego lat dziesiątka (Wyd. Gerhardta I, str. 61). Później rozwija je specjalnie, jako *lex laetitiae* (prawo radości), w *De rerum originatione* (Erdmann, 149 i nast.). Ten argument estetyczno-psychologiczny jest starożytnego pochodzenia; znajdujemy go już u Plotyna i, co dziwna, powtarza go Augustyn. Przeciwnie, nowożytnym jest nacisk położony na nieskończoność istnienia. Leibniz czyni uwagę, że Augustyn nie zna jeszcze *la grandeur de la cité de Dieu* (Théodicée § 19). Porówn. *Causa dei asserta* §§ 57—58.

76) Str. 436. W przedmowie do pierwszego wydania dzieła *Vernünftige Gedanken etc.* Wolff powiada: „Wprawdzie z początku powziąłem był zamiar pozostawienia kwestji wspólności ciała z duszą i duszy z ciałem zupełnie nierozstrzygniętą; dopiero kiedy na podstawie racji wyłożonych w innym rozdziale i wbrew oczekiwaniu zupełnie naturalnie doszedłem do zgodności przedustaw-

nej pana Leibniza, przyjąłem ją i takie światło rzuciłem na nią, w jakim ten prześwietny wynalazek nigdy się jeszcze nie przedstawiał".—W przedmowie do drugiego wydania wypowiada się dokładniej w przedmiocie stosunku swojej teorji do teorji Leibniza. Leibniz — powiada — powiązał idealizm (nieprzerwany związek zjawisk duchowych) z materjalizmem (nieprzerwanym związkiem zjawisk materjalnych), nie badając bliżej żadnego z nich samego w sobie. Otóż Wolff sądzi, że on to właśnie uczynił i przychodzi do wniosku, że dualiści są w stanie teorję idealistów połączyć z teorją materjalistów. W rzeczy samej jestto trafna charakterystyka różnicy pomiędzy Leibnizem a Wolffem w tym szczególe: Leibniz jest wyznawcą hipotezy tożsamości (chociaż z modyfikacją spirytualistyczną), zaś Wolff jest wyznawcą dualizmu, chociaż zapożycza z hipotezy tożsamości twierdzenie, że zjawiska duchowe i materjalne, każde w swoim zakresie, zostają w związku nieprzerwanym). Liczne zarzuty czynione hipotezie tożsamości stosują się do teorji Wolffa, dla której bardzo właściwą jest nazwa „duplicyzmu", zgoła nie odpowiednia dla właściwej hipotezy tożsamości.

77) Str. 453. Molyneux, przyjaciel Locke'a, objaśnił pozorną sprzeczność obu twierdzeń (z których pierwsze znajduje się w *Essay* IV, 3, 10, drugie w *Essay* IV, 10, 5) w ten sposób, że w pierwszym miejscu mówi się, iż Bóg może materji udzielić władzy myślenia w sposób nadprzyrodzony, gdy tymczasem w drugim miejscu mówi się o materji nie podlegającej takiemu nadprzyrodzonemu wpływowi (List do Locke'a, 22 grudnia 1692 r.). Locke oświadcza, że ten sposób pojmowania jest zupełnie trafny (List z dn. 20 stycznia 1693). (*The Works of John Locke*, 9-e wyd., Londyn 1794, IX, str. 293—303).

78) Str. 458. Właściwie Locke nie zakłada formalnie takiej troistości władz. Tam, gdzie mówi o potrzebie porzucenia stanu natury (*Civil Government* II, § 124 — 126), wymienia władzę prawodawczą, sędziów bezstronnych i władzę wykonywania praw, jako trzy wymagania. — W dalszym ciągu (§ 136) podkreśla konieczność, iżby ta sama władza, która stanowi prawa, nie sądziła także, gdyż utorowałaby drogę dla samowoli. O ile zaś ustanawia trzy władze państwowe (Rozdz. 12—13) i bada ich wzajemny stosunek, o tyle trojaką władzę stanowią władza prawodawcza, wykonawcza i federacyjna. Przez tę ostatnią Locke rozumie powagę, którąby reprezentowała państwo w jego stosunku do zagranicy, do innych społeczeństw, wobec których to państwo znajduje się w stanie natury. Ponieważ zaś Locke twierdzi, że władze wykonawcza i federacyjna powinnyby w najlepszym razie spoczywać w jednych ręku (§ 147—148), więc właściwie znika pomię-

dzy niemi różnica, a ponieważ w innym znów związku Locke przywiązuje wielką wagę do rozdzielenia władzy prawodawczej od sądowej, więc o tyle troistość występuje wyraźnie. Zresztą, co się tyczy teorji podziału władzy państwowej, Locke miał poprzedników w Buchananie, Hookerze i Sidneyu. Por. O. Giercke, Joh. Althusius, 157, 163 i nast.

79) Str. 483. W scholium po definicjach mówi się o „przestrzeni prawdziwej, bezwzględnej i matematycznej“ (jak również o czasie). „Pospólstwo (*vulgus*) — czytamy — ujmuje wielkości, przeciwnie, tylko w stosunku do rzeczy zmysłowych (*ex relatione ad sensibilia*).“ W końcu jednak definicji 8 przeciwstawia się sposób rozważania „prawdziwy, fizyczny — matematycznemu: *vere et physice* w przeciwstawieniu do *mathematice tantum!* Wiąże się z tym również fakt, że Newton uważał punkt środkowy świata za nieruchomy (*Principia* III, 10; porówn. *12 corollarium*), jakkolwiek swój pogląd na przestrzeń bezwzględną tym właśnie uzasadniał, że niepodobna wykazać, iżby jakiekolwiek ciało było w spoczynku bezwzględnym.

80) Str. 509. Ed. Grimm w pracy *Zur Geschichte des Erkenntnissproblems*, Lipsk 1890, 571—536, przeprowadza zajmujące porównanie obu dzieł Hume'a. Nie mogę się zgodzić z Grimmem, gdy twierdzi, że Hume dla tego wyrzekł się swego dzieła młodzieńczego, że rzeczywiście przeszedł na inne stanowisko. Niewątpliwie pobudka tego zaparcia się była ta sama, która spowodowała, że jego djalogi o religji naturalnej mogły wyjść dopiero po śmierci autora: nie chciał być niepokojonym przez prawowiernych. Porówn. *Letters of Dawid Hume to Strahan*, Oksford 1387, 289 i następne: 303—330.

81) Str. 511. Tylko w jednym jedynym miejscu (*Treatise* II, 3, 9) Hume oświadcza, że uczucia czyli afekty mogłyby powstawać nietylko z doświadczeń dotyczących tego, co dobre i złe, lecz również „z popędu naturalnego lub instynktu“ (*natural impulse or instinct*); ale też niebawem twierdzi, że instynkt ten „jest zupełnie niepojęty“. Jako przykłady takich uczuć wymienia mściwość, żądzę szczęścia, przyjaciół, głód i inne popędy cielesne.

82) Str. 512. Porówn. ciekawe wyznanie w jednym liście do Hutchesona: „Pragnę z serca, żebym nie mógł wysnuwać wniosku, że moralność, która zdaniem pańskim uwarunkowana jest tylko przez uczucie, dotyczy tylko natury ludzkiej i życia ludzkiego. To często zarzucano Panu i konsekwencje stąd wynikające są nader ważne“. Burton, *Life and correspondance of David Hume*. Edynburg 1846, I, str. 119.

83) Str. 540. *Il est absolument nécessaire pour les princes et pour les peuples, que l'idée d'un être suprême créateur, gouverneur, rému-*

nérateur et vengeur soit profondément gravée dans les esprits (Artykuł: *Athéisme* w *Dictionaire philosophique*). W końcu artykułu czytamy, że teraz jest mniej ateistów niż dawniej, gdyż teraz prawdziwi filozofowie uznali istnienie przyczyn celowych. „Dzieciom obwieszcza Boga kapłan, a uczonym dowodzi go Newton".

84) Str. 542. W *Lettres sur les Anglais* XIII Voltaire powiada z powodu wiary Sokratesa w demona: „*Il y a des gens à vérité qui prétendent qu'un homme qui se vantait d'avoir un génie familier, était indubitablement un fou ou un fripon, mais ces gens—là sont trop difficiles.* — W *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations* II, *chap.* 9 Voltaire pisze, że chrześcijaństwo niewątpliwie musi być boskie, „*puisque dix-sept siècles de friponneries et d'imbécillités n'ont pu la détruire*". Tuż przedtym używa wyrażenia *insolante imbécillité* w zastosowaniu do opowiadacza legiend. — W artykule *Fanatisme* powiada *ce sont d'ordinaire les fripons qui conduisent les fanatiques*. Voltaire szydził niesłusznie nietylko z postaci religijnych i kościelnych. Widzieliśmy, że nawet staremu Sokratesowi nie darowuje. W innych znów miejscach chodzi o Spinozę i przyrodnika Mailleta, którego antecypację hipotezy rozwoju Voltaire wydrwiwał. A wszystko na mocy zasady, że to, czego sam nie rozumie, jest głupstwem albo oszustwem.

85) Str. 542. Porówn. David Fr. Strauss, *Voltaire*, wyd. 3, str. 330 i nast.

86) Str. 544. Gneist w dziele *Das Selfgovernment in England* 3 wyd., str. 944, robi uwagę: „Przywódca nowych teorji (mianowicie—nowych teorji politycznych we Francji) Montesquieu miał przed oczyma nie konstytucję angielską, lecz instytucje Blackstone'a, w których brak historycznego przedstawienia sprawy rozwojowej w całości i pośredniego w niej ogniwa — *Solfgovernment*'u. Właśnie dzięki temu przedstawienie jego było przystosowane do wzroku francuskiego". Wkradł się tu błąd, gdyż dzieło Blackstone'a wyszło zaledwie w roku 1765, gdy tymczasem *Esprit des lois* już w 1748. Rzecz ma się wprost odwrotnie: teorja Montesquieu'go wpłynęła na Blackstone'a, a więc wpłynęła również w znacznym stopniu na polityczny rozwój Anglji. Porówn. F. C. Montague, Wstęp do wydania Benthama, *Fragment on Government* (Oksford 1891, str. 67). Montague czyni przytym trafną uwagę, że Montesquieu'go z pewnością widok systematycznego ucisku, praktykowanego przez rządy kontynentalne, skłonił do energiczniejszego podkreślenia rozdziału władzy, niż to widzimy w konstytucji angielskiej i w angielskich teorjach. W czasopiśmie *Federalist* nr. 47 — 51 Madison i Hamilton, twórcy konstytucji Stanów Zjednoczonych, badają w sposób zajmujący teorję Montesquieugo o rozdziale władzy i szczególnie wyjaśniają, jak ten rozdział

przeprowadzić należy, skoro się uwzględni, że władza prawodawcza zawsze objawia skłonność do przywłaszczania sobie władzy wykonawczej.

87) Str. 558. F. Papillon w dziele *Histoire de la philosophie moderne dans ses rapports avec le dévoloppement des sciences de la nature*, Paryż 1877, II, str. 194, filozofję Diderota wprost wyprowadza z filozofji Leibniza. Wbrew temu patrz Knuda Ibsena *Diderot* (Kopenhaga 1991, str. 206 i nast. i 210), gdzie zaznacza się i niewątpliwie słusznie, że zbiór wyciągów i notatek, znajdujących się w pismach Diderota pod nagłówkiem; *Elements de physiologie* jest dowodem, jak wielki wpływ bezpośrednio wywierały na Diderota jego studja przyrodnicze.

88) Str. 573. Różnicę pomiędzy *amour de soi* i *amour propre* rozwija Rousseau w *Discours sur l'inégalité* (Note nr. 12): później zaś w „Emilu“ i *Rousseau juge de Jean Jacques* (Londyn 1780, str. 20 i nast.). Te wywody Rousseau, w których jasno uwydatnia się wpływ wyobrażeń na uczucie, przypominają teorję Józefa Butlera, jakkolwiek nie można wykazać, iżby Rousseau znał tę teorję.

89) Str. 574. *Discours sur l'inégalité.* Amsterdam 1755, str. 80. *Lettre à M. de Baumont* (*Petits chefs d'oeuvre.* Paryż 1859, str. 304 i nast.). Kiedy tu ten stan szczęśliwy przedstawiony jest jako bezpośrednio następujący po stanie najpierwotniejszym, zwierzęcym, w innych miejscach (np. w liście do marszałka Luxemburga, 20 stycznia 1763) Rousseau kreśli obraz dalej posuniętej kultury, która nosi na sobie jeszcze piętno prostoty, ale zbliża się do zepsucia wobec wprowadzenia obyczajów i potrzeb wielkiego kraju kulturalnego. Taką w rozumieniu Rousseau była kultura Szwajcarji za jego czasów, jakoż gorliwie walczy przciwko wprowadzaniu obyczajów francuskich (np. komedji). Z tego powodu wyniknął ostry zatarg Rousseau z Voltairem i to było powodem jego *Lettre à d'Alembert.*

90) Str. 574. Porówn. list do Mlle D. M. 7 maja 1764: *on ne quitte pas sa tête comme son bonnet, et l'on ne revient pas plus à la simplicité qu'à l'enfance; l'esprit une fois en effervescence y reste toujours et quiconque a pensé, pensera toute sa vie. C'est-là le plus grand malheur de l'état de réflexion etc.*

91) Str. 578. *Souvenez-vous toujours que je n'enseigne point mon sentiment, je l'expose. Emile* IV wyd. Paryż 1851, str. 336). *Je ne voulais pas philosopher avec vous, mais vous aider à consulter votre coeur* (str. 344). *Je ne resonnerai jamais sur la nature de Dieu, que je n'y sois forcé par le sentiment de ses raports avec moi* (str. 327). Tu zarazem jest antecypacja poglądu Schleiermachera, według którego dogmaty miały powstać przez rozmyślanie nad religijnemi stanami uczuciowemi.

92) Str. 580. Porówn. prócz trzeciego listu do Malesherbesa, również *Confessions* XII (Paryż 1864, str. 608): „Nie znam godniejszej c ci względem bóstwa nad niemy podziw budzący się pod wpływem rozważania dzieł jego, lecz nie wyrażający się w jakichkolwiek określonych postępkach... W pokoju modlę się rzadziej i oziębłej; na widok uroczego krajobrazu czuję się wzruszonym, chociaż nie umiem powiedzieć, dla czego. Czytałem kiedyś, że pewien biskup, zwiedzając swoją djecezję, spotkał staruszkę której modlitwa polegała na tym tylko, że wzdychała: ach! rzekł więc jej: „matko, módl się zawsze tak; twoja modlitwa więcej warta, niż nasza". Moja modlitwa bywa tego samego rodzaju.

93) Str. 583. Zwrócił na to uwagę Giercke w swojej monografji o Althusiusie (str. 201). Ile sobie przypominam, Rousseau w jednym tylko jedynym miejscu wymienia Althusiusa, i to nie w *Contrat social*, lecz w *Lettres écrites de la montagne* (List 6).

94) Str. 584. *Contrat social.* III, 15. W większości nowszych wydań do rozdziału tego dodawany bywa przypisek, w którym się opowiada o losie, jakiemu uległ artykuł Rousseau o konstytucji federacyjnej.—O Aleksandrze Hamiltonie porówn. moją rozprawę *Hamilton og den nordamerikanske Unionsforfatning* („Hamilton konstytucja Stanów Zjednoczonych A. P." Tilskueren 1889). Porównaj niektóre ciekawe uwagi w przedmiocie tego szczegółu u Johna Morley'go, *Rousseau*, Londyn 1891, II, str. 166—168.

95) Str. 584. Że Rousseau jasno zdawał sobie sprawę z oderwanego i idealnego charakteru pomysłów wyłożonych w *Contrat social*, o tym można się przekonać z samej książki (III, 8), gdzie rozwija myśl, że nie każda forma rządu nadaje się dla każdego kraju; widoczne to również z licznych oświadczeń w jego listach, jak niemniej z obrony *Contrat social*, rozwiniętej w *Lettres écrites de la montagne.* Porówn. np. *Lettre* VI (wyd. Amsterdam 1764, str. 219): *Je ne sors pas de la thèse générale... Je ne suis pas le seul qui discutant par abstraction des questions de politique ait pu les traiter avec quelque hardiesse.*

KONIEC TOMU PIERWSZEGO.

WYKAZ TREŚCI.

str.

Wstęp 1

KSIĘGA PIERWSZA.

Filozofja Odrodzenia.

1. Odrodzenie i wieki średnie 7

A. ODKRYCIE CZŁOWIEKA.

2. Humanizm 15
3. Piotr Pomponazzi i Mikołaj Machiavelli 18
4. Michał de Montaigne i Piotr Charron 32
5. Ludwik Vives 43
6. Rozwój prawa naturalnego 46
7. Religja naturalna 70
8. Spekulacja religijna. Jakób Böhme 81

B. NOWY POGLĄD NA ŚWIAT.

9. Arystotelesowski obraz świata w wiekach średnich . . . 91
10. Mikołaj Kuzańczyk 96
11 Bernardino Telesio 106
12. Kopernikański obraz świata 119
13. Giordano Bruno 126
    a) *Życiorys i charakterystyka* 126
    b) *Uzasadnienie i rozszerzenie nowego obrazu świata* . . 142
    c) *Podstawowe myśli filozoficzne* 151
    d) *Teorja poznania* 163
    e) *Idee etyczne* 168
14 Tomasz Campanella 173

KSIĘGA DRUGA.

Nauka nowożytna.

str.

1. Zadanie 186
2. Leonardo da Vinci 189
3. Jan Kepler 191
4. Galileo Galilei 198
   - *a*) *Metoda i zasady* 201
   - *b*) *Nowy układ świata* 204
   - *c*) *Twierdzenia zasadnicze z teorji ruchu* 206
   - *d*) *Podmiotowość jakości zmysłowych* 208
5. Franciszek Bacon Werulamski 211

KSIĘGA TRZECIA.

Wielkie systemy.

Wstęp 240

1. René Descartes 242
   - *a*) *Życiorys i charakterystyka* 242
   - *b*) *Metoda i podstawowe założenia poznania* 250
   - *c*) *Spekulacja teologiczna* 255
   - *d*) *Filozofja przyrody* 261
   - *e*) *Psychologja* 271
   - *f*) *Etyka* 277
2. Kartezjanizm 279
3. Piotr Gassendi 298
4. Tomasz Hobbes 300
   - *a*) *Życiorys i charakterystyka* 300
   - *b*) *Pierwsze założenia* 307
   - *c*) *Przedmiot nauki* 312
   - *d*) *Granice poznania. Wiara i wiedza* 316
   - *e*) *Psychologja* 318
   - *f*) *Etyka i teorja państwa* 325
   - *g*) *Przeciwne prądy filozofji angielskiej* 335
5. Benedykt Spinoza 341
   - *a*) *Życiorys i charakterystyka* 341
   - *b*) *Teorja poznania* 353

c) *Podstawowe pojęcia systemu* 360
d) *Filozofja religji* 369
e) *Filozofja przyrody i psychologja* 372
e) *Etyka i teorja państwa* 380
6. Gotfryd Wilhelm Leibniz 390
a) *Życiorys i charakterystyka* 390
b) *Teorja monad* 404
c) *Psychologja i teorja poznania* 420
d) *Teodycea* 426
e) *Filozofja prawa* 432
7. Chrystjan Wolff 435

KSIĘGA CZWARTA.

Angielska filozofja doświadczalna.

Wstęp 439
1. Jan Locke 441
a) *Życiorys i charakterystyka* 481
b) *Pochodzenie wyobrażeń* 447
c) *Wartość poznania* 451
d) *Filozofja religji* 454
e) *Filozofja prawa i państwa* 456
2. Spory filozoficzne o moralności i religji 459
a) *Doktryna zmysłu moralnego* 459
b) *Wolnomyślni* 472
3. Izaak Newton i jego znaczenie w filozofji 477
4. Jerzy Berkeley 485
a) *Życiorys i charakterystyka* 485
b) *O przetrzeni i ideach oderwanych* 490
c) *Konsekwencje teorjopoznawcze* 492
5. Dawid Hume 487
a) *Życiorys i charakterystyka* 497
b) *Radykalizm teorjopoznawczy* 502
c) *Etyka* 510
d) *Filozofja religji* 514
6. Angielscy następcy i krytycy Hume'a 518
a) *Adam Smith* 519
b) *Hartley, Priestley i Erazm Darwin* 525
c) *Reid i szkoła szkocka* 528

KSIĘGA PIĄTA.

Francuska filozofja oświecenia i Rousseau.

Charakterystyka ogólna 533
1. Voltaire i Montesquieu 537
2. Condillac i Helvétius 548
3. La Mattrie, Diderot i Holbach 568
4. Jan Jakób Rousseau 568
Przypiski 589

OMYŁKI W DRUKU.

Str.	*wiersz*	*zamiast*	*czytaj:*
10	od dołu 17:	rozwinęło	rozwinął.
21	„ „	nie zaś ironja	nie zaś jako ironja.
36	„ 3	istoty indywidualne	istoty indywidualne (2).
37	od góry 4	wiedzę	niewiedzę.
„	od dołu 3	znikomy	znikomy (3).
58	od góry 17	władza nadzorcza	władza nadzorcza (6).
89	od dołu 13	przynosi przed	przynosi i przed.
127	„ 12	dobro	dobre.
133	„ 14	poety	poety (26).
146	„ 5	wszędzie	że wszędzie.
155	od góry 10	*De inmenso*	*De immenso.*
162	od dołu 17	z dawnemi	z dawnemi (33).
179	„ 6	mylić tym	mylić w tym.
201	„ 7	myśli	myśli (35).
222	od góry 15	głęb	głębi.
233	„ 7	w postaci nowej,	w postacie nowe.
259	„ 5	(45)	(46).
271	„ 14	(49)	(48).
301	„ 11—12	matykiem	matematykiem.
308	„ 9	*appellationes*)=pierwsze	*appellationes* (= pierwsze.
„	„ 11	(*De corpore*	*De corpore.*
314	„ 5	ruchem	ruchem"
406	od dołu 19	*patriculiére*	*particulière.*
488	od góry 2	*Hylos*	*Hylas.*
490	„ 17	terję	materję.
491	„ 5	napięcia oczu	napięcia mięśni oczu.


Biblioteka Wojsk. Akad. Polit.

BIBLIOTEKA NAUKOWA
WAP
T. 1
57750/2