www.ebookgigs.com

Historia filozofii

Tom II

Filozofia nowożytna do 1830 roku

Władysław Tatarkiewicz

www.ebookgigs.com

SPIS RZECZY

FILOZOFIA NOWOŻYTNA

PIERWSZY OKRES FILOZOFII NOWOŻYTNEJ
Humaniści
Humaniści-filologowie i odnowienie filozofii starożytnej; Montaigne i humaniści psychologowie; Franciszek Salezy i teologowie-humaniści
Bruno i renesansowa filozofia przyrody
Paracelsus; Telesio; Campanella
Franciszek Bacon
Naturalny system kultury
Herbert of Cherbury; Hugo de Groot
Suarez i modernizacja scholastyki
Polska filozofia Odrodzenia
Humanizm; Arystotelizm popularny; Stoicyzm; Kopernik; Teorie polityczne
Zestawienia
Zagadnienia filozofii renesansowej; Pojęcia i terminy; Chronologia; Wydarzenia współczesne; Kwestie sporne

DRUGI OKRES FILOZOFII NOWOŻYTNEJ
Galileusz
Kartezjusz
Metafizyka; Teoria poznania i psychologia; Szkoła kartezjańska; Współzawodnik: Gassendi
Pascal
Malebranche (okazjonaliści)
Hobbes
Spinoza
Leibniz
Metafizyka; Zasady logiczne
Newton
Filozofia w Polsce w wieku XVII
Scholastyka wileńska; Innowiercy; Nauki przyrodnicze
Zestawienia
Zagadnienia filozofii XVII wieku; Pojęcia i terminy; Chronologia; Wydarzenia Współczesne; Kwestie sporne

TRZECI OKRES FILOZOFII NOWOŻYTNEJ
Początek stulecia: Filozofia Oświecenia w Anglii
Locke i podstawy empiryzmu
Berkeley
Hume
Shaftesbury
Etycy i estetycy angielscy w XVIII w.; Początki utylitaryzmu
Środek stulecia: Filozofia Oświecenia we Francji
Wolter i filozofia Oświecenia
Fontenelle; Bayle; Encyklopedyści
La Mettrie i materializm
Condillac i sensualizm
D'Alembert i pozytywizm
Helvetius i etyka Oświecenia

Rousseau
Reid i szkoła szkocka
Koniec stulecia: Filozofia krytyczna w Niemczech
Wolff i filozofia XVIII wieku w Niemczech
Kant
Poprzednicy; Zagadnienie i metoda filozofii; Teoria poznania; Krytyka metafizyki; Etyka i estetyka ; Zwolennicy; Przeciwnicy; Sceptycy (Schulze); Irracjonaliści (Jacobi)
Oświecenie i kantyzm w Polsce
Oświecenie; Jan Śniadecki; Staszic i Kołłątaj; Kantyzm; Szaniawski; Filozofia zdrowego rozsądku; Jędrzej Śniadecki
Zestawienia
Zagadnienia filozofii XVIII wieku; Pojęcia i terminy; Chronologia; Wydarzenia współczesne; Kwestie sporne

CZWARTY OKRES FILOZOFII NOWOŻYTNEJ
Radykalizm filozoficzny
Fichte
Schelling
Hegel
Szkota Hegla; Przeciwnicy idealizmu
Schopenhauer
Maine de Biran i spirytualizm francuski
Cousin; Ravaisson
Filozofia mesjanistyczna w Polsce
Hoene-Wroński; Gołuchowski; Trentowski; Libelt; Kremer; Cieszkowski; Towiański; Mickiewicz
Zestawienia
Zagadnienia filozofii w początku XIX wieku; Pojęcia i terminy; Chronologia; Wydarzenia współczesne

PERSPEKTYWA NA DALSZY ROZWÓJ FILOZOFII

FILOZOFIA NOWOŻYTNA

1. Wkraczając w erę nowożytną filozofia europejska miała już za sobą długie dzieje setki teorii i doktryn, dziesiątki systemów i dwa przynajmniej poglądy na świat, starożytny i średniowieczny. Spośród myślicieli nowożytnych jedni patrzyli na świat w sposób podobny do średniowiecznego, inni powrócili do sposobu starożytnego. Jeszcze inni zajęli nową postawę wobec świata. Tylko że ta postawa nie prowadziła do wytworzenia nowego poglądu na świat; nie wiodła do nowych rozwiązań starych zagadnień, lecz raczej powstrzymywała się od ich rozwiązywania. Gdzie starożytność mówiła „tak", a średniowiecze „nie" (lub odwrotnie), tam nowa filozofia częstokroć nie odpowiadała wcale. Ta postawa wstrzemięźliwa, rzadka w poprzednich epokach, rozpowszechniła się w filozofii nowożytnej; metafizyka nie wygasła, ale wytworzył się silny prąd, który wyrzekał się metafizyki, mniemając, iż zadania jej nie mogą być rozwiązane naukowo.
Z tego samego źródła wypłynęło drugie jeszcze zjawisko charakterystyczne dla nowożytnej myśli: dążność do rozgraniczenia zagadnień. Nowożytni myśliciele usiłowali wyodrębnić w pracy filozoficznej dziedzinę doświadczenia i dziedzinę spekulacji, oddzielić pytania, na które można odpowiedzieć ściśle, i te, na które takiej odpowiedzi dać niepodobna. Przedmiotem sporów było, gdzie przebiega owa granica, a także - czy filozofowi wolno ją przekraczać; natomiast faktem powszechnie uznanym przez nowożytnych

myślicieli było, iż istnieje granica rozdzielająca naukę i metafizykę. Ściślejsze pojęcie nauki, odróżnionej od metafizyki, było dziełem myśli nowożytnej.
I inne jeszcze przekonanie o najogólniejszym znaczeniu wywalczyła filozofia nowożytna: przekonanie o czynnej naturze umysłu ludzkiego. Umiała wykazać, że poznanie nie jest procesem biernym, że umysł rozwiązuje zagadnienia nie tylko zgodnie z naturą rzeczy, ale też i ze swą własną naturą. Taki sam położyła nacisk na oddzielenie teorii myśli od teorii bytu, jak na oddzielenie nauki od metafizyki.
Filozofia nowożytna w najważniejszych sprawach przeciwstawiała się średniowiecznej. Gdy tamta była na wskroś transcendentna i twierdziła, że poza światem doczesnym istnieje świat inny, wieczny, boski, którego ten jest tylko odblaskiem, to ta chciała mieć postawę doczesną! mówiła, że jest tylko ten jeden świat, że nim jednym ma się zajmować filozofia. Gdy filozofia średniowieczna była konstrukcyjna, systematyczna, to ta objawiała upodobanie do czystych faktów bez konstrukcji i systemów. Wszakże powszechna ta postawa nie była. I właśnie ten, który uchodzi za „ojca nowożytnej filozofii", mianowicie Kartezjusz, miał transcendentny pogląd na świat i budował racjonalny system filozofii.

2. Kiedy rozpoczęła się filozofia nowożytna? W XV wieku, gdy na wszystkich polach zaczął tworzyć się nowy stosunek do świata,' nowa kultura artystyczna i moralna, społeczna i religijna, wówczas i filozofowie przejęci byli pragnieniem stworzenia nowej filozofii i żyli w przekonaniu, że ją rzeczywiście tworzą. Temu subiektywnemu poczuciu niezupełnie odpowiadał rzeczywisty stan rzeczy. Dla filozofii wiek XV nie był przełomowy: jeśli chodzi o zaczątki nowych idei filozoficznych, to pojawiły się były już wcześniej; jeśli zaś o dojrzałą ich postać, to wystąpiła dopiero później. Mianowicie zaczątki powstały wśród okhamistów w XIV wieku, a dojrzała postać nowej filozofii dopiero w XVII wieku. Filozofia XV w. posiadała tylko część tych cech, które są charakterystyczne dla nowych czasów, a cechy tak ważnej, jak owa postawa wstrzemięźliwa, brakło jej jeszcze zupełnie.
Zresztą filozofia XV i XVI w., nawet w przekonaniu swych twórców, była tylko względnie nowa: nowa wobec średniowiecza, ale nie wobec starożytności. Mieli oni siebie nie tyle za twórców, ile za odnowicieli filozofii. Podpowiadało im tę koncepcję zarówno uwielbienie dla antyku, jak i potrzeba poparcia własnych poglądów autorytetem starożytnych. Przez to pojęli filozofię nową jako odnowienie starożytnej i całe dzieje filozofii przedstawili jako ciągły rozwój od czasów starożytnych aż po nowożytne, z jedną tylko wielką przerwą: całe wieki średnie były dla tej koncepcji tysiącletnim epizodem, przerywającym ciągłość rozwoju.
Koncepcja ta jest fałszywa: zbyt silnie przeciwstawia nowożytność i średniowiecze i zbyt silnie zbliża starożytność i nowożytność. Filozofia nowożytna usiłowała powrócić do tradycji starożytnej, ale także kontynuowała tradycję chrześcijańsko-średniowieczną. Pierwsi filozofowie nowej ery byli istotnie ożywieni nastrojem opozycyjnym wobec scholastyki i demonstracyjnie podkreślali łączność swą z antykiem. Ale gdy pierwszy zapał minął, metafizyka nowożytna stała się bardziej podobna do średniowiecznej niż do antycznej. W końcu zaś wzięła górę owa postawa wstrzemięźliwa w myśli, która nie była ani starożytna, ani średniowieczna, lecz swoiście nowożytna.

3. Filozofia nowożytna przeszła przez okresy analogiczne do okresów filozofii starożytnej i średniowiecznej: miała swój okres przygotowawczy, swój okres oświecenia i krytyki i aż dwa okresy budowania systemów.
A) Pierwszym okresem było Odrodzenie, obejmujące wieki: XV i XVI, a stanowiące dla filozofii czas przejściowy i przygotowawczy.
B) Okres systemów nowożytnych, obejmujący w przybliżeniu wiek XVII.
C) Okres Oświecenia i krytyki w XVIII wieku.
D) Ponowny okres systemów w pierwszej połowie XIX wieku. - Potem od połowy XIX wieku (ściślej mówiąc: od 1830 roku) nastąpił okres najnowszej filozofii, nacechowany znów dążeniami krytycznymi.

PIERWSZY OKRES FILOZOFII NOWOŻYTNEJ (ODRODZENIE, WIEK XV-XVI)

1. WŁASNOŚCI OKRESU ODRODZENIA. Pierwszy okres dziejów nowożytnych znany jest pod nazwą Renesansu, czyli Odrodzenia. Dzięki temu, że leżał na pograniczu dwóch wielkich epok, że stanowił świecką reakcję po kilkunastu wiekach pochłonięcia umysłów przez cele zaświatowe, wytworzył kulturę o szczególnych własnościach. Filozofia Odrodzenia była typowym wyrazem tej kultury.

A) Przede wszystkim chciała zerwać z przeszłością bezpośrednio minioną. Stąd jej ton polemiczny. Wielu było filozofów Odrodzenia, których życie przeszło w walce ze scholastyką i których dorobek naukowy pozostał negatywny. Renesans w polemicznym zapale potępiał w czambuł scholastykę nie bacząc, że w ostatnim okresie głosiła już idee podobne do nowożytnych. Wiele poglądów, które w XIV wieku wytworzyła scholastyka, wiek XV podawał jako przezwyciężenie scholastyki; wiek XIV usiłował ukrywać swe odstępstwa od tradycji, a XV umyślnie je wyolbrzymiał. Bolączką tej akcji renesansowej było, że bojownicy zwalczali tradycję, ale sami nie umieli jej się wyzbyć. Olbrzymią, rozrośniętą wiedzę scholastyczną mieli za niepotrzebny balast, ale zrzucić balastu nie umieli; nie przestawali myśleć scholastycznymi kategoriami. Niejeden filozof renesansowy więcej głosił poglądów średniowiecznych niż starożytnych, choć uważał myślicieli starożytnych za swych sprzymierzeńców.
B) W Odrodzeniu, będącym reakcją przeciw surowym formom średniowiecznego życia, hasłem musiała stać się wolność. Odrodzenie głosiło ją we wszystkich dziedzinach: w religii wytworzyło Reformację, w polityce hasło wolności jednostek i narodów, godzące w powszechną monarchię średniowieczną - a podobnie było w nauce i filozofii. Teraz dopiero, a nie w wiekach średnich, częste stały się konflikty między przekonaniami filozofa a poglądami przyjętymi przez Kościół, państwo i opinię; teraz dopiero nastąpiła epoka „ofiar nauki": Bruno został spalony, Galileusz zmuszony do odwołania swych poglądów, Campanella spędził 27 lat w więzieniu.
Miejsce dawnego przekonania o ponadindywidualnym charakterze prawdy zajęło poczucie, że jednostka ma sama możność i prawo rozstrzygać o prawdzie. Autorytety straciły swe dawne znaczenie; powoływano się wprawdzie na starożytnych filozofów, ale widziano w nich nie wyższą instancję, lecz sprzymierzeńców. Tradycję przestano cenić - a wszystkie dobre i złe skutki wyzbycia się związków z przeszłością nie omieszkały objawić się w filozofii. Uczeni przestali występować jako przedstawiciele szkół i przemawiali jako indywidualni badacze. Wytworzyły się w związku z tym nowe formy zewnętrzne filozofii, indywidualny styl pisarski.
C) Upragniona była w Odrodzeniu większa prostota myśli: reakcja przeciw subtelnościom scholastycznym. Upragniona była też większa naturalność myśli: reakcja przeciw schematom i zawiłym rozumowaniom scholastyki. Typowymi myślicielami Odrodzenia byli Ramus i ramiści, chcący zbudować „naturalną" logikę, opartą na zdrowym rozsądku. Upragniona była także, przynajmniej przez niektórych, większa realność myśli: reakcja przeciw formalnym zagadnieniom i apriorycznym spekulacjom scholastyki. Upragniona była wiedza, która z życia wyrasta i życiu służy: reakcja przeciw książkowej wiedzy scholastycznej, obcej sprawom aktualnym. Upragniona była wiedza o przyrodzie: reakcja przeciw ześrodkowaniu myśli w pozaświatach. Upragniona wreszcie była wiedza mająca znacznie praktyczne i mogąca ulepszyć życie: reakcja przeciw czysto teoretycznej postawie scholastyki. Nie wiedza dla wiedzy, lecz wiedza jako potęga, jako środek wyzyskania i opanowania przyrody, stanowiła program Odrodzenia. Wynikiem zaś żądzy szybkiego opanowania przyrody było krzewienie się wiedzy tajemnej: magii, alchemii, astrologii, które zakwitły teraz bujniej niż w wiekach średnich.

2. FILOZOFIA i RELIGIA. Filozofia średniowieczna była związana z religią, z chrześcijaństwem, ale i filozofia Odrodzenia nie była od religii całkowicie niezależna. Utworzyły się w niej wprawdzie prądy antychrześcijańskie, ale właśnie one w chrześcijańskich wytworzyły postawę obronną. Reformacja nie ograniczyła, lecz spotęgowała zainteresowania, dyskusje i spory religijno-filozoficzne. Podzieliły się pierwiastki myśli chrześcijańskiej: protestanci utrzymali w swej doktrynie nieufność do rozumu, fideizm, wywyższanie woli, przekonanie o nieograniczonej wolności woli Bożej, katolicy zaś właśnie wiarę w rozum, przekonanie o racjonalności świata. Reformacja wiodła do pochłonięcia filozofii przez teologię, katolicyzm do utrzymania filozofii. A zarówno stanowisko katolickie, jak i protestanckie miały swe źródła w średniowiecznej myśli: stanowisko katolików przede wszystkim w Tomaszu z Akwinu, stanowisko protestantów w Ockhamie i innych nominalistach: od nich wywodziła się ideologia Wiklefa, Husa, Lutra.

3. ZWIASTUNI FILOZOFII ODRODZENIA. Zasadniczy dla Odrodzenia zwrot ku przyrodzie został już na progu epoki zapowiedziany przez dwóch myślicieli: Mikołaja Kuzańczyka i Leonarda da Vinci.
A) Kardynał Mikołaj Kuzańczyk (1401-1464) pochodził z Północy (z Kues nad Mozelą, w łacińskiej transkrypcji: Cusa), gdzie za jego czasów panowała jeszcze scholastyka, ale większą część życia spędził jako dostojnik Kościoła w renesansowej Italii; stał też na pograniczu średniowiecza i Renesansu. Należał do prądu neoplatońskiego, który krzewił się w średniowieczu, ale na jego tle dał wyraz nowemu sposobowi myślenia.

Głosił mianowicie doskonałość przyrody (tłumaczył ją religijnie i emanacyjnie tym, że przyroda jest wypływem Boga, *cxplicatio Dei),* a zarazem indywidualność (wbrew uniwersalizmowi dawnej filozofii), względność (wbrew dawnemu absolutyzmowi) i irracjonalność bytu. (W szczególności byt boski jest dla rozumu niepojęty, bo skoro z Boga wszystko się wywodzi, więc też w Bogu wszystko musi być zawarte: zespalają się w nim przeciwieństwa, sprzeczne własności, jest on *coincidentia oppositorum).*
Nowy był pogląd Kuzańczyka na poznanie: miał poznanie za ograniczone i stopniowo tylko posuwające się naprzód; filozofia, według niego, raczej uświadamia naszą niewiedzę *(docta ignorantia),* niż zdobywa wiedzę. Następnie zwracał uwagę na czynną rolę umysłu, który poznaje posługując się założeniami *(coniecturae).* Wreszcie domagał się w poznaniu ścisłości i narzędzie ścisłego poznania widział w matematyce. - Poglądy Kuzańczyka na poznanie wyprzedziły jego epokę; natomiast dla filozofii Odrodzenia typowe były jego poglądy na przyrodę, jego indywidualizm i sprzeciw wobec racjonalizmu.
B) Leonardo da Vinci (1452-1529) reprezentował inny stosunek do przyrody, bardziej trzeźwy, empiryczny i naukowy. Genialny artysta trzeźwiej pojmował badanie przyrody niż zawodowi uczeni jego czasów. „Prawda, nawet gdy dotyczy rzeczy drobnej i niższej, przekracza nieskończenie niepewne poglądy na zagadnienia najbardziej wzniosłe i wysokie". Alchemicy i astrologowie byli dla tego miłośnika prawdy „szarlatanami i szaleńcami", wzorem zaś był Archimedes. Tym stanowiskiem Leonardo odnowił jeśli nie wyniki, to w każdym razie ducha okhamistów. Ale stanowisko to - podobnie jak pogląd Kuzańczyka na poznanie - przyjęło się dopiero później, w XVII w. Na razie wzięła nad nim górę postawa metafizyczne - poetycka. Kult przyrody wyraził się za Odrodzenia w metafizyce przyrody, a dopiero w następnym okresie wydał naukę o przyrodzie.

4. SZEŚCIORAKIE DĄŻENIA FILOZOFICZNE ODRODZENIA. Filozofia Odrodzenia, występując przeciw scholastyce, godziła najsilniej w trzy punkty: w jej stanowisko teocentryczne, dogmatyczne i racjonalistyczne. Potępiała mianowicie to, że scholastyka I) zajmowała się przeważnie sprawami religijnymi i przez to zaniedbywała doniosłe sprawy doczesne; 2) dogmatycznie postępowała w dochodzeniu prawdy; 3) dochodziła jej na drodze abstrakcyjnej, bez żywego i bezpośredniego kontaktu z rzeczywistością. Filozofię Renesansu można określić jako antyteocentryzm, antydogmatyzm, antyracjonalizm. Ta potrójna postawa charakteryzuje Renesans, choć nie on ją w całości inicjował: dwie ostatnie dążności przejawiły się już na schyłku średniowiecza.
Tym dążeniom negatywnym odpowiadały w filozofii Odrodzenia dążenia pozytywne: 1) Filozofia, która przestała skupiać swe badania wokół Boga, skupiała je bądź na przyrodzie, bądź na człowieku. 2) Filozofia, która nie chciała się posługiwać dogmatami, bądź szukała metody poznania, bądź, nie mogąc jej znaleźć, zaprzeczała możliwości poznania; kształtowała się więc bądź metodologicznie, bądź sceptycznie. 3) Filozofia, która nie ufała rozumowi, usiłowała oprzeć wiedzę bądź na doświadczeniu, bądź też na irracjonalnym stosunku duszy do bytu; miała tedy charakter bądź empiryczny, bądź mistyczny. - Filozofia przyrody i filozofia humanistów, metodologiczne poszukiwania i sceptycyzm, empiryzm i mistycyzm - to były główne dążenia i główne stanowiska w filozofii Odrodzenia.

5. ODRODZENIE WE WŁOSZECH i NA PÓŁNOCY. Odrodzenie rozpoczęło się we Włoszech; pierwsze filozoficzne jego objawy ukazały się w połowie XV wieku, w Medycejskiej Florencji. W XVI zaś wieku filozofia renesansowa rozpowszechniła się na całą Europę. I do końca XVI wieku, a nawet w początku XVI! wieku filozofia zachowała charakter renesansowy.
Można odróżnić dwa narodowo i geograficznie odmienne typy filozofii Odrodzenia: włoski oraz północnoeuropejski, rozwijający się we Francji, Anglii, Niemczech, Holandii, Polsce. Typ włoski był nie tylko wcześniejszy, miał też cechy odrębne. Był bardziej jednolity: głównym przedmiotem była tu filozofia przyrody, a głównym stanowiskiem platonizm, odnowiony przez humanistów. Humaniści w XV wieku, a filozofowie przyrody w XVI w. byli głównymi przedstawicielami włoskiej myśli Odrodzenia. Na Północy większą rolę odgrywali logicy, metodologowie, filozofowie prawa i państwa (choć i Włochy miały swego metodologa Vallę i swego Makiawela).
Typ wioski w filozofii miał też charakter bardziej poetycki i metafizyczny, typ północny zachował trzeźwą postawę. Całe Odrodzenie zajmowało się światem doczesnym, przyrodzonym - ale bądź pojmowało go spirytualistycznie, bądź naturalistycznie; bądź opierało się na poetyckiej intuicji, bądź na trzeźwym rozumowaniu. Pierwsze było inspirowane przez Platona, drugie przez stoików. Pierwsze miało przewagę na Południu i we wcześniejszej fazie, drugie na Północy i w późniejszej fazie Odrodzenia.

6. SAMODZIELNE DOKTRYNY RENESANSOWE. Wszystkie doktryny ówczesne miały swój odcień własny, nawet takie, co, jak sceptycyzm lub mistycyzm, bynajmniej nie były wyłączną własnością

Odrodzenia. Sceptycyzm, będący w dobie Renesansu niejako specjalnością Francuzów, rozsławiony przez Michała de Montaigne'a, a głoszony również przez Piotra Charron, wyrósł naówczas nie na podłożu teorii, lecz życia, powstał nie ze zniechęcenia do świata, lecz z umiłowania go.
Mistycyzm renesansowy krzewił się znów przeważnie w Niemczech, gdzie żywa pozostała tradycja Eckharta; przedstawicielami jego tam byli Sebastian Franek (1499-1542), zależny odeń Walenty Weigel (1533-1588) i najsamodzielniejszy z nich Jakub Boehme (1575-1624). W epoce Odrodzenia mistycyzm wyróżniał się znów tym, że nie ograniczał swych spekulacji do Boga i duszy, lecz rozszerzył je na przyrodę; dawni mistycy szukali Boga we własnej duszy, nowi, zgodnie z ogólną postawą Odrodzenia, szukali Go w przyrodzie.
Jednakże mistycyzm ten nie powiększył zasobu podstawowych idei średniowiecznego mistycyzmu, podobnie jak i nowy sceptycyzm nie zwiększył argumentów starożytnego pirronizmu. Natomiast do najtypowszych, a zarazem najsamodzielniejszych doktryn Odrodzenia należą dwie doktryny dotyczące przyrody.
I. Filozofia przyrody, mająca najwybitniejszego przedstawiciela w Giordanie Bruno.
II. Metodologia przyrodoznawstwa, sformułowana przez Franciszka Bacona, Pierwsza jest dziełem Włoch, druga Północy; pierwsza reprezentuje stanowisko metafizyki, druga - nauki.
A także wydał Renesans dwa prądy filozoficzne dotyczące kultury:
III. Humanizm, który przygotował całą filozofię Renesansu i przeto musi być omówiony na początku.
IV. Naturalny system kultury, rozwinięty w dziale religii przez Herberta z Cherbury, a w dziale prawa i państwa przez Grocjusza. A poza tym:
V. W okresie tym dokonało się odnowienie scholastyki, którego pionierem był Suarez.

7. ZNACZENIE ODRODZENIA DLA FILOZOFII NOWOŻYTNEJ. Przemiana umysłów i zamierzeń, jaka dokonała się w dobie Odrodzenia, dała dla filozofii wyniki na razie ujemne. Rola filozofii zmniejszyła się; podczas gdy średniowiecze w niej właśnie znajdowało najpełniejszy swój wyraz, to dążenia Renesansu wypowiadały się raczej w akcji politycznej czy w twórczości artystycznej, czy nawet w studiach filologicznych. Filozofia Odrodzenia nie wydała takich owoców, jak inne odłamy renesansowej kultury; nie miała swego Michała Anioła ani swego Kopernika. Filozofowie tak byli zajęci walką ze scholastyką i kultem dla antyku,
że własna ich twórczość zeszła na drugi plan. Tradycję Odrodzenie zerwało, a nowej nie zdążyło wytworzyć; Bogiem nie chciało się już zajmować, a przyrodą jeszcze nie umiało. Odrodzenie nie odrodziło filozofii. Humaniści przygotowali nowożytną filozofię, ale nie byli jej świadkami.
Odrodzenie nie pchnęło samo filozofii naprzód, ale rzeczywiście ułatwiło rozwój jej w następnych epokach. Uczyniło to przez odzyskanie pism filozofów starożytnych; przez częściowe pozbycie się balastu pojęciowego scholastyki i zaniechanie uciążliwych form zewnętrznych w wykładzie; przez nadanie badaniom bardziej żywego toku.
Natomiast, wbrew rozpowszechnionemu mniemaniu, nie było dziełem filozofii Odrodzenia skierowanie badań ku przyrodzie; ani wysunięcie na pierwszy plan zagadnień metodologicznych i epistemologicznych; ani zajęcie wobec nich postawy krytycznej. Wszystko to było zapoczątkowane jeszcze w końcowej fazie średniowiecza. Jeśli Odrodzenie ma zasługi wobec tych spraw, to nie przez ich zainicjowanie, lecz przez ich rozpowszechnienie.

HUMANIŚCI

Humanistami zwykło się nazywać uczonych, którzy studiują specjalnie człowieka i jego wytwory, którzy sprawy człowieka mają za najdonioślejsze i na świat cały skłonni są patrzeć z jego punktu widzenia.
Gdy jednak mowa o „humanistach" Odrodzenia, to przeważnie zwęża się ten termin i rozumie przezeń specjalnie uczonych filologów badających kulturę klasyczną. Zwężenie to tłumaczy się tym, że Odrodzenie, nie widząc objawów humanizmu w średniowieczu, sięgało po nie aż do antyku. Istotnie, wieki średnie mniej się interesowały człowiekiem niż Bogiem; były nie antropocentryczne, lecz teocentryczne. Z odzyskanych zaś rękopisów starożytnych powiał nowy duch; i w oczach Odrodzenia pisarze klasyczni wydali się jedynymi, którzy zajmują się sprawami ludzkimi i znają się na nich.
To zwężone pojmowanie humanizmu jest zrozumiałe, ale nie usprawiedliwione. Zainteresowanie człowiekiem, wyniesienie go ponad przyrodę, patrzenie na świat z jego stanowiska objawiało się

wówczas nie tylko wśród filologów. Objawiło się także wśród psychologów. Co więcej: także i wśród teologów. Można też i należy w dobie Odrodzenia odróżniać trzy grupy humanistów: humanistów-filologów, humanistów - psychologów i humanistów-teologów. Pierwsi byli, zwłaszcza w początkach Odrodzenia, najliczniejsi we Włoszech, inni natomiast we Francji. Jeśli klasycznymi przedstawicielami humanizmu filologicznego byli Marsilio Ficino czy Pico delia Mirandola, to psychologicznego - Montaigne, a teologicznego - Franciszek Salezy.

I. HUMANIŚCI-FILOLOGOWIE I ODNOWIENIE FILOZOFII STAROŻYTNEJ

Humaniści, przejęci sprawami filologicznymi i literackimi, byli na ogół obojętni wobec zagadnień filozoficznych; niemniej zasłużyli się filozofii przyczyniwszy się do odzyskania pism starożytnych filozofów. Dokonali przez to rzeczy ważnej, jednakże nie przełomowej, za jaką potocznie uchodzi. Wieki XII i XIII więcej były udostępniły starożytnych źródeł filozoficznych niż XV i XVI. Od XIII wieku poglądy głównych filozofów greckich były znane na Zachodzie. W każdym jednak razie znajomość starożytnej filozofii została obecnie powiększona; różne doktryny, np. Platońska lub neoplatońska, które znane były dotychczas przeważnie z drugiej ręki, zostały udostępnione w swym autentycznym brzmieniu. W ślad za tym poszło wzmożenie starożytnych wpływów w filozofii. Jedne z greckich doktryn odnowione zostały wcześniej, inne później, jedne nabrały większego, inne mniejszego znaczenia, ale, ostatecznie, wszystkie ważniejsze doktryny odżyły, platonizm, neoplatonizm i arystotelizm, stoicyzm i epikureizm, sceptycyzm, a nawet jońska filozofia przyrody.

Nie jest natomiast prawdą, by zmiana, jaka dokonała się w poglądach filozoficznych między średniowieczem a Odrodzeniem, była skutkiem zapoznania się z filozofią starożytną. Rzecz miała się raczej odwrotnie: filozofowie XV wieku zwrócili się do antyku dlatego, że ich przekonania filozoficzne uległy zmianie; nie umiejąc od razu samodzielnie sformułować swych poglądów, a odczuwając swe pokrewieństwo ze starożytnością, studiowali filozofię starożytną i korzystali z jej wyników. Niektóre teksty starożytne wywołały zainteresowanie i znalazły oddźwięk dopiero teraz, choć były odnalezione jeszcze w poprzednich stuleciach. Poemat Lukrecjusza, główne źródło epikureizmu, był znany już od XII wieku, a tak samo i pisma Sekstusa, stanowiące główne źródło starożytnego sceptycyzmu; ale doktryny ich zbyt były obce duchowi średniowiecza, aby mogły się wówczas przyjąć; przyjęły się natomiast w epoce Odrodzenia.

Odnowiono za Renesansu następujące doktryny:

1. Przede wszystkim PLATONA. Miał on wyjątkowe stanowisko w epoce Odrodzenia, był jego sztandarowym filozofem, zwłaszcza we Włoszech i we wcześniejszym okresie. Stanowisko swe zawdzięczał zarówno treści swych pism, jak i artystycznej ich formie. Bodźcem do studiów platońskich było przybycie do Włoch bizantyjskich uczonych, którzy przywieźli ze sobą kult Platona i (w 1423 r.) rękopisy dziel Platona, nieznanych Zachodowi. Wśród nich najżywszą działalność na Zachodzie roztoczył Gemistos Plethon (1355-1450). Jego wykłady o Platonie, wygłoszone około 1440 r. podczas pobytu we Florencji, dały początek Akademii Platońskiej, która od 1459 r. rozwijała się przy poparciu Medyceuszów i utworzyła ważny ośrodek studiów platońskich.

Uczniem Plethona był kardynał Jan Bessarion (1403-1472), patriarcha konstantynopolitański, jeden ze znakomitych dygnitarzy kościelnych XV wieku, dyplomata i humanista, możny protektor studiów platońskich, który te studia pobudził swą słynną biblioteką, bogatą w rękopisy greckie, i który sam piórem bronił nauki Platona.

Najwybitniejszą zaś postacią wśród platonistów XV w. był Marsilio Ficino (1433-1499), kierownik Akademii Platońskiej, słynny tłumacz Platona na łacinę, ale nie tylko tłumacz i humanista, lecz filozof-platończyk o rozległych horyzontach, pokrewny Mikołajowi Kuzańczykowi. W środowisku Akademii florenckiej spędził też znaczną część swego krótkiego życia Jan Picodella Mirandola (1463-1494), z rodu udzielnych książąt włoskich, obdarzony niezwykłymi zdolnościami i wielką ruchliwością umysłu, eklektyczny platończyk, wchłaniający różnorodne poglądy, typowy przedstawiciel włoskiego Odrodzenia.

Odrodzenie Platona było zarazem odrodzeniem Plotyna. Z pełnym tekstem *Ennead* teraz dopiero Zachód się zapoznał. Ten sam Ficino, który tłumaczył Platona, przełożył również Plotyna oraz innych pisarzy neoplatońskich, Jamblicha i Proklosa.

Platończycy renesansowi pojmowali Platona wedle tradycji neoplatońskiej. Wielbili Platona, ale myśleli kategoriami Plotyna. Platonizm ich był eklektyczny. Platona nie tylko łączyli z Plotynem, ale usiłowali też godzić z Arystotelesem. Łączyli go również z motywami myśli wschodniej; pełen bizantyjskiej

tradycji był platonizm Bessariona; Pico studiował kabałę żydowską: Ficino, Pico i inni zachowali też istotne składniki zachodniej, scholastycznej teologii. Ten eklektyzm był typowy dla Odrodzenia; typowe było również, iż ówcześni platończycy brali z Platona szczególniej irracjonalne składniki jego nauki, że chcieli widzieć w nim teozofa i okultystę. Naczelne miejsce dawali Platońskiej teorii miłości, splatając ją wszakże z chrześcijańską nauką o miłości Boga. Z platonizmem łączyli pitagorejskie spekulacje matematyczne, które odpowiadały okultystycznym zamiłowaniom Odrodzenia.

2. Znajomość pism ARYSTOTELESA, bardzo już rozległa w wiekach średnich, nie powiększyła się w dobie Odrodzenia. Odrodzenie zwracało się na ogół przeciw Arystotelesowi, w którym widziało mistrza scholastyków. Niemniej i on miał gorących zwolenników. Między bizantyjskimi uczonymi, osiadłymi na Zachodzie, byli też obrońcy perypatetyckiej filozofii, przeciwnicy Platona i platonistów: na czele ich stał Teodor Gaza (około r. 1400-1480, od 1440 r. we Włoszech, profesor w Ferrarze i Rzymie) i Jerzy z Trapezuntu (1396-1484, we Włoszech mniej więcej od 1430 r.).

Przeciwieństwo platonizmu i arystotelizmu nie było zresztą zasadnicze. Pogląd neopla-tończyków, że nie ma różnicy między nauką Platona a Arystotelesa, stał się tradycyjny w Bizancjum i teraz został przeniesiony na Zachód; sprzyjał temu poglądowi Bessarion, który będąc platończykiem tłumaczył Arystotelesa; bronił tego poglądu Pico.

Renesansowi zwolennicy Arystotelesa pragnęli oczyścić filozofię jego z przymieszek chrześcijańskich i zwalczali interpretację tomistyczną; ale występowali także przeciw awerroistycznej i w ogóle przeciw wszelkim interpretacjom średniowiecznym Arystotelesa; sami przeważnie interpretowali go naturalistycznie na wzór Aleksandra z Afrodyzji. Czołowym przedstawicielem „aleksandrynizmu" był Piotr Pomponazzi (1462-1524). Jednakże i panteistyczna interpretacja w duchu Awerroesa znalazła zwolenników, tak że arystotelizm rozszczepił się na dwie szkoły: aleksandrystów, mających główną siedzibę w Uniwersytecie Bolońskim, i awerroistów, zgromadzonych zwłaszcza w Padwie. Między obu szkołami toczył się pod koniec XV wieku zażarty spór, głównie o nieśmiertelność duszy.

W XVI wieku spór ten już ucichł i najlepsi arystotelicy, jak zasłużony dla przyrodo-znawstwa Andrzej Caesalpinus (1519-1603), nadworny lekarz papieski, lub słynny w swoim czasie logik Jakub Zabarella z Padwy (1532-1589), stojąc na stanowisku kompromisowo pojętego arystotelizmu, dokonywali pożytecznych badań szczegółowych i przyczynili się do poznania autentycznego Arystotelesa.

3. FILOZOFIA STOICKA odegrała za Odrodzenia rolę, która może mierzyć się z rolą Platona i Arystotelesa. I nawet, podczas gdy ci byli dobrze znani w średniowieczu i myśl ich już przedtem zdążyła wsiąknąć w kulturę łacińską, odnowienie stoicyzmu było rewelacją. Szczególniej filozofia przyrody stoików, ale także ich teologia, skłaniająca się do panteizmu, odpowiadały potrzebom umysłowym Odrodzenia. Podczas gdy wpływ Platona doszedł do szczytu w XV wieku, wpływ stoików przeważał w XVI wieku; Platon i Arystoteles patronowali Odrodzeniu włoskiemu, nauka zaś stoików przyjęła się szczególniej na Północy. Pierwotnie znana była tylko przez pośrednictwo Cycerona; później sięgnięto do samych
źródeł stoickich. Najwięcej przyczynił się do tego holenderski filolog Justus Lipsius z Lowanium (1547-1606). Lipsius zresztą uważał za prawdziwych przedstawicieli nauki stoickiej głównie epigonów: Senekę i Epikteta, i nauce tej dał interpretację chrystianizującą, która długo się utrzymała.

To były główne zdobycze humanistów; ale poza tym inne jeszcze doktryny starożytne odżyły w czasach nowych:

4. SCEPTYCYZM odżył nie dzięki filologom, lecz dzięki grupie filozofów z Montaigne'em na czele; tym nie chodziło o wierne odtworzenie starożytnego pirronizmu, ale o własną sceptyczną filozofię, dla której w pirronizmie znaleźli kopalnię pomysłów i argumentów. Dopiero XVII wiek zajął się opracowaniem starożytnych źródeł sceptycyzmu: Samuel Sorbiere (1615-1670) tłumaczył Sekstusa, a kanonik Szymon Foucher (1646-1696) napisał historię akademizmu.

5. Nawet STAROJOŃSKA FILOZOFIA PRZYRODY, mimo swą archaiczność, znalazła oddźwięk wśród filozofów Renesansu, którym była bliska przez swe hilozoistyczne pojmowanie przyrody jako ożywionej i uduchowionej. Stanowiła nie oddzielny obóz, lecz jeden z motywów włoskiej renesansowej filozofii przyrody. Jeszcze w XVII wieku przyznawał się do niej Klaudiusz Berigard (lub Beauregard), Francuz, profesor uniwersytetów włoskich w Pizie i Padwie.

6. EPIKUREIZM również nie był obcy nowożytnej filozofii. Ale odnowiony został dopiero w XVII wieku przez Gassendiego i innych. Dla Renesansu był filozofią nazbyt mecha-nistyczną.

II. MONTAIGNE I HUMAŃIŚCI - PSYCHOLOGOWI E

Podczas gdy filologowie zajmowali się wytworami człowieka, jego literaturą i filozofią, to psychologowie i moraliści interesowali się nim samym. Pierwszy wynik zainteresowań i obserwacji był sceptyczny. Zwłaszcza u czołowego myśliciela ówczesnej Francji, Montaigne'a.

Michel de Montaigne (1533-1592) pochodził ze znanej rodziny kupieckiej, osiadłej w Bordeaux. Odbył studia prawnicze, po czym zajmował stanowiska w polityce i administracji, był radcą miejscowego parlamentu, potem burmistrzem swego miasta. Jeździł też niemało po świecie, znał świat i ludzi. Był człowiekiem ciekawym życia, ale dbałym o wygodę, lubiącym pracować, ale bez wysiłku. Pisał dla własnej przyjemności, po amatorsku, notując po prostu obserwacje nad życiem i ludźmi, a nie myśląc o teoriach i konstrukcjach naukowych. Wydał swe notaty w 1580 r. pt. *Essais.* W późniejszych wydaniach dodał jeszcze nowe ich partie (całą 3 księgę w wydaniu z 1588 r.). Inspirowane były przez życie, ale również przez książki, mianowicie autorów starożytnych, najwięcej Sekstusa Empiryka i w ogóle sceptyków greckich.

POGLĄDY. 1. SCEPTYCYZM. Szczególną cechę wywodów filozoficznych Montaigne'a stanowiło, iż były neutralne wobec zagadnień najbardziej poruszających filozofów - jak to, czy jest Bóg i czy jest dusza odrębna od ciała. Chciał się zajmować tylko bezspornymi faktami życia ludzkiego, które trzeba uznać niezależnie od stanowiska.

I to także było cechą jego wywodów, iż unikały ogólnych teorii. Montaigne nie bardzo wierzył w ich możliwość: można opisywać świat i ludzi, ale chcieć w ogólny sposób ująć ich naturę to, jak sądził, to samo, co chcieć ścisnąć wodę w pięści.

Miały tedy te wywody pewne rysy sceptyczne. Ale był to sceptycyzm szczególny: wyrósł nie na podłożu teorii, lecz życia, powstał nie ze zniechęcenia do świata i myśli, lecz z upodobania do nich; wyrósł nie tylko z nieufności do teoretycznych dociekań, ale więcej jeszcze z przekonania, że szkoda trawić na nich życie, że słuszniej jest się od nich powstrzymać, jak to czynili sceptycy.

Filozofia Montaigne'a zawierała tyle tylko sceptycyzmu, ile było potrzeba, by nie wkraczać w drażliwe sprawy, by unikać fanatyzmu i żyć w spokoju. Sceptycyzm był dlań tylko sposobem ułatwienia i uprzyjemnienia życia, odpowiednim, jak sądził, w czasach trudnych i niespokojnych. Był to sceptycyzm poniekąd podobny do tego, jaki miał później rozpowszechnić Kartezjusz: był mianowicie tak samo tylko metodą - jak tamten metodą zdobywania prawdy, tak ten urządzania sobie życia.

2. SZTUKA ŻYCIA. Dogmatem tej sceptycznej filozofii było: że dobrą jest rzeczą doznawać przyjemności. A że tylko żyjąc możemy jej doznawać, więc trzeba dbać o życie, jakimkolwiek ono nawet jest. *J'ainie la vie et la cultive telle quill a plu d Dieu de nous'loctroyer.* I kult życia, epikureizm, był u Montaigne'a nie mniej silny niż sceptycyzm. Na wartość życia patrzył zresztą trzeźwo, widział, że jest względna i subiektywna. Pisał, że „życie nie jest ani dobre, ani złe, jest tylko miejscem dobra albo zła, zależnie od tego, czy zrobicie w nim miejsce dla dobra czy zła". Zadanie rozsądnej filozofii widział właśnie w tym, by uczyła znajdować miejsce dla dobra, dla cieszenia się życiem, by była „sztuką życia". Takie rozumienie filozofii, które niegdyś dobrze było znane hellenizmowi, a potem na półtora tysiąca lat zanikło, teraz powróciło dzięki Montaigne'owi.

W sztuce życia najważniejsza jest niezależność. Trzeba się uniezależnić od własnych namiętności, bo one robią z nas niewolników; uniezależnić od społeczeństwa, które wcale nie jest niezbędnym warunkiem życia dobrego i przyjemnego; uniezależnić się od przywiązań, nawet najbardziej naturalnych: miejmy przywiązanie dla ojczyzny i rodziny, ale nie takie, aby było dla nas tyranią. Trzeba też się uniezależnić od śmierci. Montaigne tak wiele myślał o niej, że w końcu myślał o niej z obojętnością; i zaczął nawet sądzić, że myśl o niej uprzyjemnia życie, bo czyni je cenniejszym: chwile nabierają wartości, gdy się wie, że mogą być ostatnie. Jednakże jeszcze lepiej niż o śmierci jest myśleć o życiu, które jest jedyną rzeczywistością.

3. NATURALIZM. Właściwością poglądów Montaigne'a było to, że interesował się człowiekiem, nie przyrodą, ale - człowieka rozumiał jako część przyrody. Jego humanizm był naturalistyczny. Człowieka nie wynosił ponad inne istoty, ale także innych istot nie wynosił ponad niego. „Nie jesteśmy ani powyżej, ani poniżej reszty".

Jak należy żyć, tego jedynie może nauczyć przyroda, „nasza wielka i potężna matka-przyroda". Ona nauczy człowieka przede wszystkim umiaru.

Jednakże tylko niektóre rysy człowieka pochodzą z natury, inne są wytworem cywilizacji i stanowią już nie naturalną, lecz sztuczną jego istotę; i nieraz sztuczna istota człowieka przysłania naturalną. Wytwarza

sztuczne przyjemności i sztuczne cierpienia. Jeśli człowiek wróci do swych cech naturalnych, to pozbawi się niektórych przyjemności, ale też pozbędzie się bardzo wielu cierpień.

4. RACJONALIZM. Montaigne z jednej strony kładł nacisk na to, że każdy człowiek jest różny od innych. A nawet że jest różny od samego siebie, bo zmienia się nieustannie.

Widział świat, a w szczególności człowieka, indywidualistycznie i wariabilistycznie. Ale z drugiej strony doświadczenie przekonało go, że mimo swą różność i zmienność ludzie mają tę samą naturę, te same naturalne instynkty. To była granica jego wariabilizmu i indywidualizmu.

Życie ludzi podlega pewnym prawom. Nie są to jednak prawa absolutne i niezmienne. Są wyrazem raczej zwyczaju niż wieczystej prawidłowości i sprawiedliwości. I sądził, że tak będzie zawsze: przyszłe prawa będą też prawami zwyczajowymi, nie należy więc łączyć zbyt wielkich nadziei z ich realizacją.

Wyprowadzał stąd konsekwencje praktyczne: zasady tolerancji i wyrozumiałości. Ale także zasady konserwatyzmu: nie warto robić zamieszania na świecie nowymi ideami. I kwietyzmu: nie ma idei, dla których warto innych zabijać lub dać się samemu zabić. Bo w ogóle idee nie są bardzo ważne, ważna jest tylko rzeczywistość.

Mimo sceptyczne nastawienie rozum był dlań miarą prawdy. Był w tym względzie poprzednikiem Kartezjusza i całego nowożytnego racjonalizmu. Jeśli nie było to tak wyraźne w jego poglądach teoretycznych, to było w praktycznych: w estetyce piękno utożsamiał z prawdą, w polityce dobro - z ładem i praworządnością.

To wszystko było nowe, przynajmniej w porównaniu z długą poprzedzającą epoką; było wręcz przeciwieństwem średniowiecznych poglądów. Montaigne i jego epoka nad wszystko wyniosła człowieka, przyrodę, doczesność, niezależność, rozum. Nie chciała znać chrześcijańskich zasad wyrzeczenia i poświęcenia się. Zajęła właśnie inny niż chrześcijański punkt widzenia. A u Montaigne'a specjalnie objawiło się to wszystko, co w tej epoce Odrodzenia i potem dalej w całej erze nowożytnej było niereligijne, nieśredniowieczne, niechrześcijańskie. A zarazem objawił się w nim duch klasyczny, starożytny. Montaigne był, jak powiedziano, ducha tego „wielkim zbiornikiem w nowych czasach".

ZESTAWIENIE. Właściwością poglądów Montaigne'a było: Że oparte były na obserwacji i zdrowym rozsądku, nie na spekulacji pojęciowej, tradycji filozoficznej i metodach uczonych. Że zajmował się wyłącznie sprawami doczesnymi i ludzkimi (to był jego humanizm). Że zadania filozofii rozumiał nie teoretycznie, lecz praktycznie: chciał, by była sztuką życia. Że założeniem jego było: przyjemnie żyć to jest jedyne dobro (to był jego epikureizm). Że nie należy zagłębiać się w niepewne i niewydajne spory teoretyczne (to był jego sceptycyzm). Że przyroda jest wzorem dla człowieka i jego sztuki życia (to był jego naturalizm). Że ostateczną miarą prawdy jest rozum (to był jego racjonalizm). Że różne prawdy i prawa są tylko rzeczą zwyczaju (to był jego relatywizm). I że nie należy potępiać praw ludzkich ani też wysilać się, by ulepszać własne (to była jego filozofia praktyczna, jego idea tolerancji i konserwatyzm).

NASTĘPCY. Montaigne oddziałał prędko i silnie. Sama forma literacka jego dzieła znalazła naśladowców: Bacon na wzór jego pisał również „eseje". A tak samo oddziałała i treść. Piotr Charron (1541-1603) w *De la sagesse* (1601) podjął jego wywody i wyłożył pedantycznie i scholastycznie; usiłował przy tym przedstawić sceptyczną filozofię jako zgodną z chrześcijaństwem. Sceptyczne poglądy rozwijał też Franciszek Sanchez (1562-1632), Portugalczyk zamieszkały w Tuluzie, którego dzieło nosiło tytuł *Tractatus de multum nabili et prima universali scientia quod nihil scitur.*

W XVII wieku sceptycznemu humanizmowi dał odmienną postać La Rochefoucauld:
on także obserwował człowieka, trzeźwo, bez złudzeń, ale już nie pogodnie, jak Montaigne, lecz z goryczą, bezlitośnie, odsłaniając jego przywary.

Franciszek VI, książę de la Rochefoucauld (1613-1680) brał długo udział we wszystkich intrygach i rozgrywkach dworskich, ale bez powodzenia. Tłumaczono to tym, że natura jego była nazbyt złożona, by działalność jego mogła być skuteczna: pycha kłóciła się w nim z ambicją, namiętność z wyrachowaniem egoisty, inteligencja wstrzymywała działalność woli. Z czasem wycofał się *z* polityki do życia światowego, a potem do coraz mniejszego grona. Obserwacje nad ludźmi formułował w postaci krótkich, ostrych zdań. Wydał je w 1665 r. pt. *Maximes.*

Wskazywały one głównie na jedno: na słabość i próżność człowieka, na jego egoizm, interesowność i podleganie namiętnościom. Dawały do zrozumienia, że nie ma ludzi dobrych ani uczciwych. Chociażby były pozory cnoty, to na dnie jest zawsze przewrotność. „Przywary wchodzą w skład cnót, jak trucizny w skład lekarstwa". „Nieraz wstydzilibyśmy się naszych najpiękniejszych postępków, gdyby świat znał ich pobudki". Spełniamy najczęściej swój obowiązek przez próżniactwo i nieśmiałość, a kładziemy to na

rachunek swej cnoty. Siły naszego charakteru są bardzo słabe: umiemy znosić cierpienia, ale - cudze. Panujemy nad przeszłością i przyszłością, ale - teraźniejszość panuje nad nimi. Nawet to, co wygląda w nas na dobro, nie zawsze jest dobrem, a w każdym razie nie jest czystym dobrem. „Wszystko w życiu zawiera dobro i zło".
Marność człowieka była jednym przewodnim motywem tego pisarza. A drugim była przypadkowość, irracjonalność losów. „Los szczęścia i kaprys rządzą światem".
Maksymy nie były pozbawione znaczenia moralnego i wychowawczego: zrywały z naiwnością, nieuzasadnionym optymizmem, hipokryzją w rozumieniu człowieka. Na razie jednak wywołały oburzenie - prawie tak wielkie jak zainteresowanie. Znalazły wszakże również sprzymierzeńców, między innymi w krańcowym prądzie religijnym, w jansenizmie: janseniści powoływali się na nie jako na dowód, że człowiek jest taką nicością, iż sam nie znajdzie sobie ratunku, że potrzebuje łaski, pomocy Bożej, religii.
Sceptyczny humanizm pozostał w tradycji francuskiej. W XVII wieku do podobnych wyników doszedł J. de La Bruyere w swych *Charakterach* (1687). W XVIII wieku głównym przedstawicielem tego prądu był Wolter, a Chamfort w anegdotach wyrażał tę samą koncepcję człowieka, co La Rochefoucauld.

III. FRANCISZEK SALEZY I TEOLOGOWIE - HUMANIŚCI

Humanizm chrześcijański był przeciwieństwem humanizmu Montaigne'a: był pełen wiary, jak tamten sceptycyzmu, miał tyleż optymizmu, co tamten pesymizmu, wyłonił się z religijnej koncepcji świata, jak tamten z doczesnej. Ale w religii stanowił motyw dotąd rzadki, a będący wyrazem nowych czasów. I dla Odrodzenia nie mniej jest typowy niż tamte postacie humanizmu. Głównym jego przedstawicielem był Franciszek Salezy.
Franęois de Sales (1567-1622), Sabaudczyk, Francuz z pogranicza Włoch, przeszedł studia humanistyczne, ale jednocześnie i teologiczne w Paryżu. Niezwykłe jego cnoty oceniono wcześnie: Henryk IV chciał go zatrzymać na swym dworze, biskupem genewskim został już w 1602 r. Życie poświęcił duszpasterstwu, służąc religii słowem i pismem. Głównymi jego pismami były *Introduction a la vie devote* i *Traite de 1'amour de Dieu.*
Naczelną jego ideą było: nie odrywać religii od życia. Właśnie powinna być z nim związana i liczyć się z jego potrzebami. Inna musi być pobożność szlachcica, a inna rzemieślnika: człowieka rodzinnego, a samotnika. Ten, kto ma rodzinę, nie może wyrzekać się majątku jak zakonnik; robotnik nie może spędzać życia w kościele, jak ksiądz. „Należy dostosować pobożność do sił, spraw i obowiązków każdego człowieka". Pobożność prawdziwa powinna wnikać w życie, wchodzić do pułku, sklepu, domu, ułatwiać życie, a nie utrudniać je. Ostrze koncepcji Franciszka Salezego było skierowane przeciw religii rygorystycznej, domagającej się poświęceń, pokut, ascezy; przeciw pomijaniu życia doczesnego dla wywyższenia wiecznego. Przeciwnie, chciał ukazać całe boskie piękno i dobro życia doczesnego. ..Bóg chce uczynić wszystkie rzeczy dobrymi i pięknymi". Życie doczesne nie powinno być cierpieniem, lecz radością. I mimo wszystkie różnice dzielące tego religijnego myśliciela od Montaigne'a, to przywiązanie do życia było im wspólne. I wspólne było zamiłowanie do antyku, które cechowało też Franciszka; i pod tym także względem był typowym człowiekiem Odrodzenia.
„Głosy, aby były piękne" - pisał - „muszą być jasne, wyraźne, słowa - zrozumiałe, barwy - świecące i błyszczące; ciemności, cienie, mroki są brzydkie i brzydkimi czynią wszystkie rzeczy, bo w nich rozpoznać nie można ładu, różnorodności, jedności i zgodności rzeczy".
Takie ujęcie religii (zapoczątkowane jeszcze w wiekach średnich przez Franciszka z Asyżu) pozostało jako jeden z wątków chrześcijaństwa, jednakże nie wydało już drugiego Franciszka Salezego. W szczególności w XVII wieku, w dobie przeciwreformacji, zeszło na drugi plan wobec hasła walki z wrogami religii i haseł dobrowolnej ofiary, poniżenia, ucieczki od świata doczesnego.

BRUNO I RENESANSOWA FILOZOFIA PRZYRODY

Filozofia przyrody była typową postacią filozofii Odrodzenia: ona to głównie zastąpiła teologiczną filozofię średniowiecza. Była to na ogół metafizyka przyrody, dzieło raczej polotu metafizycznego niż ścisłego myślenia. Ojczyzną jej były Włochy, rozkwit jej trwał przez cały XVI wiek, a najwybitniejszym przedstawicielem był Bruno.
ŹRÓDŁA renesansowej filozofii przyrody były trojakie: doktryny starożytnych filozofów, tradycja średniowiecza i nowe przyrodoznawstwo.

1. Z DOKTRYN STAROŻYTNYCH posługiwała się wszystkimi, z wyjątkiem sceptycyzmu, który nie miał w niej zastosowania, i epikureizmu, który, ze względu na swój mechanistyczny charakter, obcy był umysłom renesansowym. Posługiwała się więc idealizmem Platońskim, finalizmem Arystotelesowskim, stoickim panteizmem, dynamizmem jońskim, neoplatońską metafizyką; stosowała te doktryny bądź we względnej czystości, bądź łącząc je w przeróżnych amalgamatach.

2. Z TRADYCJI ŚREDNIOWIECZNEJ renesansowa filozofia przyrody zwalczała ortodoksyjną scholastykę, natomiast czerpała obficie ze spekulacji mistycznych i panteistycznych, korzystała z Awerroesa i Awicenny, z Eriugeny i Eckharta. Głównym pośrednikiem między średniowieczem a nową filozofią przyrody był Mikołaj Kuzańczyk. Niektóre doktryny starożytne, zwłaszcza metafizykę neoplatońską, Odrodzenie znało mniej z bezpośrednich źródeł, a więcej z pism średniowiecznych, gdzie je znajdowało w postaci przystosowanej już do wymagań chrześcijańskich. Tradycja średniowieczna ze swym religijnym zabarwieniem została żywa w renesansowej filozofii przyrody, która rościła sobie pretensje do poznawania nie tylko przyrody, ale poprzez przyrodę i Boga.

3. Z NOWEGO PRZYRODOZNAWSTWA ważne były dla filozofii zwłaszcza zdobycze na polu astronomii, przede wszystkim te, które osiągnął Kopernik. Wyliczenia astronomiczne doprowadziły go do paradoksalnego obrazu świata, zupełnie innego niż ten, jaki wytwarza naturalna postawa umysłu. Do tego obrazu świata trzeba było dostosować pojęcia filozoficzne; to było zadanie, jakie postawili sobie renesansowi filozofowie przyrody, zwłaszcza Bruno. Toteż data ukazania się dzieła Kopernika jest ważna nie tylko dla astronomii, ale i dla filozofii.

ODMIANY. Renesansowa filozofia przyrody miała dwie główne odmiany: była bądź czysto teoretyczna i zabiegała tylko o poznanie przyrody, bądź też stawiała sobie również cele praktyczne i zabiegała o zapanowanie nad przyrodą. Pierwsza była metafizyczną, druga magiczną teorią przyrody. Pierwsza rozwijała się we Włoszech, druga raczej na Północy.

A) Przedstawicielem magicznej, okultystycznej odmiany był Paracelsus (Teophrastus Bombastus z Hohenheim, latynizujący swe nazwisko na Paracelsus, 1493-1541), lekarz z zawodu, cudotwórca z aspiracji. Pierwszą jego tezą był witalistyczny pogląd, że w każdej istocie tkwi odrębna zasada życia (nazywał ją „archeusem"); w archeusie leży klucz przyrody, i kto go pozna, ten posiądzie sposób oddziaływania na przyrodę i przekształcania jej dowolnie; w szczególności wszelkie skuteczne działanie lekarskie polega na wzmacnianiu archeusa. Drugą tezą Paracelsusa była wzajemna zależność wszech-rzeczy. Zależność ta czyni, że działając na jedną rzecz, możemy osiągnąć zmiany w innych. Teza ta prowadziła do przyjęcia jednorodności rzeczy, co było sprawą o wyraźnym znaczeniu filozoficznym. Zamierzenia Paracelsusa były magiczne, ale metoda na ogół empiryczna: jak rzeczy działają i jak na nie działać należy, tego niepodobna wydedukować, to trzeba doświadczeniem sprawdzić. Z tego powodu magiczna filozofia Paracelsusa przyczyniła się cośkolwiek do wzmocnienia empirycznego prądu w nauce.

B) Odmiana teoretyczna, włoska, wahała się między dwiema koncepcjami: *a)* jedna była materialistyczna, *b)* druga zaś panpsychistyczna.

Charakter materialistyczny filozofia przyrody miała przede wszystkim u Bernardina Telesio z Cosenzy pod Neapolem (1507-1588), jednego z wpływowych filozofów włoskiego Odrodzenia. Przez niego włoska filozofia przyrody odeszła od platońskich i perypatetyckich wzorów i zbliżyła się do stoików. Na wzór ich „pneumy" pojmował ducha jako materię elastyczną i pobudliwą, rozprowadzoną po systemie nerwowym; postrzeżenie miał za przeniesienie ruchu ze zwykłej materii na duchową, która tym wyróżnia się, że ma zdolność zachowywania raz otrzymanych ruchów i wywoływania ich przy sposobności na nowo. Ta materialistyczna koncepcja jednak niezupełnie odpowiadała duchowi Odrodzenia. Nawet sam Telesio nie utrzymał jej w czystości. Bardziej typowa była panpsychistyczna koncepcja przyrody, która między swymi zwolennikami liczyła Bruna.

ŻYCIE BRUNA. Giordano Bruno (1548-1600) urodził się w Nola pod Neapolem. Mając 15 lat wstąpił do zgromadzenia dominikanów. W klasztorze poznał filozofię starożytną i średniowieczną, a przez pośrednictwo dzieł Telesia również i naukę Kopernika. Wcześnie powziął wątpliwości co do prawdziwości dogmatów wiary; gdy zaś próby przekonania go zawiodły, prowincjał w 1576 r. wystąpił przeciw niemu z oskarżeniem o herezję: oskarżenie zawierało 130 punktów. Wówczas Bruno zrzucił habit i zbiegł. Jego niespokojny duch nie mógł nigdzie znaleźć ukojenia; wiódł Bruno życie tułacze, przerzucał się z miejsca na miejsce. Kolejno były jego miejscem pobytu: okolice Genui, Wenecja. Genewa (reformowany kościół zadowolił go równie mało jak katolicki, a zaatakowany przez jednego z

profesorów filozofii, zmuszony był niebawem opuścić miasto), Lugdun, Tuluza (gdzie przez dwa lata był profesorem filozofii), Paryż (gdzie również był czynny w uniwersytecie), Oksford i Londyn (gdzie pisał swe główne dzieła), ponownie Paryż, potem znów szereg protestanckich miast, najdłużej Marburg, Wittenberga, Praga, Helmstedt, Frankfurt, Zurych. Wróciwszy do Włoch, wpadł w 1592 r. w ręce Inkwizycji i stanął przed sądem w Wenecji. Obciążała go szczególnie głoszona przezeń nauka o wielości systemów słonecznych i o nieskończoności świata. Powołał się przed sądem na podwójną prawdę; gdy zaś to nie przekonało sędziów, wyrzekł się uroczyście błędnych nauk i prosił o przyjęcie na łono Kościoła. Jednakże Rzym zażądał wydania go. Siedem lat spędził w więzieniu Inkwizycji: przez ten czas na nowo wzmocnił się w swych przekonaniach i, stawiony przed sąd, rzekł, że nie ma nic do odwołania. Został skazany na śmierć i spalony w Rzymie w 1600 r.

DZIEŁA. Najważniejsze są: *Delia causa principio e uno,* 1584; *Dell'infinito universo e mondi,* 1583. W pismach swych posługiwał się często literacką formą dialogu, odnowioną pod wpływem Platona w filozofii Odrodzenia. Pisma jego, co do formy tak samo jak co do treści, były utworami na pół poetyckimi, a na pół tylko naukowymi.

POPRZEDNICY. Bruno złączył w swym systemie różnorodne wpływy, które działały u, epoce Odrodzenia: jego teorie odnawiały zarówno poglądy neoplatońskie, jak stoickie: również średniowiecznych Arabów, jak Awerroes i Awicenna, podawał za swych poprzedników; a nowożytny Kopernik oddziałał nań w przełomowy sposób. Występując zaś na samym schyłku Odrodzenia, korzystał już z wcześniejszych jego filozofów, zarówno z Paracelsusa jak z Telesia.

POGLĄDY. 1. NIESKOŃCZONOŚĆ ŚWIATA. Z nauki Kopernika Bruno wyciągnął wniosek o nieskończoności świata, choć sam Kopernik stał jeszcze na stanowisku, że świat jest skończony i ma Słońce jako ośrodek. Bruno uświadomił sobie, że gwiazdy stałe są tej samej natury co Słońce i że granica świata jest koncepcją zupełnie niezrozumiałą. Ludzkość, co prawda, zna tylko skończoną część wszechświata; ale kto przypuszcza, iż tyle jest tylko ciał niebieskich, ile my widzimy, podobny jest do tego, kto mniema, że żyją tylko te ptaki, które on widzi przez okno. To przekonanie o nieskończoności było decydującym czynnikiem w poglądzie Bruna na świat: ono dawało temu poglądowi podniosły ton. Ono też kazało mu oderwać się od panującej jeszcze za jego czasów filozofii Arystotelesa, która świat uważała za skończony.

Świat, jako nieskończony, nie może być ujęty przez zwykłe pojęcia ludzkie, są one bowiem formowane na modłę rzeczy skończonych. Wobec nieskończoności niknie różnica między tym, co większe i co mniejsze; wobec niej punkt nie jest różny od ciała ani środek od powierzchni; można w każdym miejscu widzieć środek świata, a ściśle mówiąc, środka świata nie ma nigdzie. Upadła przeto stara koncepcja środka świata, a z nią przeciwstawienie różnych sfer we wszechświecie, przeciwstawienie ziemi i nieba; świat jest jednorodny we wszystkich swych częściach. Mile nie są bliższe nieskończoności niż stopy, a stulecia nie są jej bliższe niż minuty. „Będąc człowiekiem nie jesteś bliższy nieskończoności, niż gdybyś był mrówką: ale też nie jesteś dalszy, niż gdybyś był ciałem niebieskim". Człowieka cechuje pycha wobec jednych istot, a pokora wobec innych; w perspektywie nieskończoności traci podstawę zarówno pycha, jak pokora. Nowy sposób myślenia Bruna zrównał człowieka z tym, co we wszechświecie największe, i z tym, co najmniejsze.

2. JEDNOŚĆ ŚWIATA. Świat cały jest tedy jednorodny. Materia jest jednego tylko rodzaju; materia ziemska nie różni się od niebiańskiej. Części tej jednorodnej materii są spojone w jedną całość. Bruno wyobrażał sobie, że to siła przyciągająca części utrzymuje świat w jedności; ale siłę przyciągającą pojmował jako duchową, na podobieństwo sympatii.

Wszechświat jest jeden, niemniej składa się z mnogości samoistnych jednostek. Jednostki te Bruno nazywał monadami (od greckiego - jednostka). Jak punkt, minimum matematyczne, jest składnikiem przestrzeni, a atom, minimum fizykalne, składnikiem ciał, tak monada jest minimum metafizycznym. Kształty monad są niepowtarzalne, bo Bóg, który je kształtował, jest niewyczerpany w swej twórczości. Każda monada jest częścią i obrazem jedynego świata, a zarazem każda jest inna.

3. ŻYCIE ŚWIATA. Każda cząstka świata obdarzona jest życiem. „Nie ma rzeczy tak błahej, kruchej, nędznej i niedoskonałej, która... nie posiadałaby duszy". „Wraz z Pitagorasem i wszystkimi, którzy nie od parady mają oczy. wnioskujemy, że niezmierzony duch wypełnia i ogarnia wszystko". „Skoro zaś duch, dusza, życie znajduje się we wszystkim i z pewnym stopniowaniem wypełnia całą materię, to musi stanowić prawdziwą rzeczywistość i prawdziwą formę wszystkiego". Taka hilozoistyczna i panpsychistyczna koncepcja świata, głoszona przez Bruna, była przeciwieństwem mechanistycznej

filozofii. Życie we wszechświecie rozwija się wedle własnych praw życia, nie wedle praw mechanicznych; świat nie jest maszyną, lecz zespołem sił żywych. Podczas gdy następne stulecie skłonne było pojmować życie na wzór mechanizmu, to Bruno i pokrewni mu myśliciele Odrodzenia, odwrotnie, nawet działanie mechaniczne martwych przedmiotów usiłowali pojąć na podobieństwo życia. Wszystko zaś, co żywe, jest wolne; więc w przyrodzie panuje wolność. Z tego przekonania Bruno wyciągnął praktyczne konsekwencje: nikt nie ma prawa do narzucania innym jakichkolwiek ograniczeń, czy to materialnych, czy duchowych, w szczególności niedopuszczalny jest wszelki przymus religijny. Wolność stanowiła obok nieskończoności zasadniczy rys poglądu Bruna na świat.

4. HARMONIJNOŚĆ ŚWIATA. Harmonijność była dla Bruna jeszcze jedną istotną cechą świata, l był to pogląd typowy dla jego epoki: piękno świata upoiło ludzi Odrodzenia, nie tylko artystów, ale nawet ścisłych badaczy przyrody. Odżył duch, który w Grecji wyraził się w teoriach pitagorejczyków i Platona. Harmonijność świata Bruno tłumaczył w ten sam sposób, co jego uduchowienie i jego wolność. Jest harmonijny, bo jest doskonały, a jest doskonały, bo jest obrazem Boga. Harmonijne dzieło Boże można pojąć najlepiej przez analogię do dzieł artystów. Wprawdzie poszczególne jednostki, z których świat się składa, są niedoskonałe, ale w całości świat jest doskonały i doskonałość jego jest pociechą dla niedoskonałej jednostki, tak samo jak wieczność świata musi jej wynagrodzić osobistą śmiertelność.

ISTOTA FILOZOFII BRUNA. Bruno pojął przyrodę: 1) infinistycznie - jako nieskończoną, 2) monistycznie - jako jednorodną i w jeden system związaną, 3) dynami-stycznie - jako zespół sił żywych, 4) teozoficznie - jako obraz i objawienie Boga, 5) optymistycznie - jako twór doskonały, harmonijny i piękny.

Pogląd na świat Bruna przeciwstawiał się zarówno supranaturalizmowi, jak i materializmowi. Nie był on oryginalnym pomysłem Bruna, był jednym z paru zasadniczych, stale powracających poglądów na świat. Był tego samego typu, co pogląd stoicki. Wszakże Bruno wzbogacił go wieloma szczegółami (zwłaszcza pojmując świat jako nieskończony) i dał mu wyraz świetny, przez wiele pokoleń nieprześcigniony.

ROZWÓJ POGLĄDÓW BRUNA. Pojęcia, jakimi Bruno operował, nie były ścisłe, i nie dziw, że nie dał swym myślom zupełnej jasności. Jeden zwłaszcza punkt jego filozofii - stosunek Boga i świata - pozostał niewyraźny i zdaje się dopuszczać dwojaką interpretację: czy Boga pojmował panteistycznie, czy transcendentnie.

Są poszlaki, że Bruno nie miał tu stałego poglądu, że pogląd jego uległ ewolucji, i że obie interpretacje są słuszne, ale każda odpowiada innej fazie jego filozofii. Pierwotnie przyjmował tylko jedyną boską substancję, później zaś głosił istnienie nieskończonej ilości indywidualnych substancji; od panteistycznego monizmu przeszedł do indywidualizmu.

DZIAŁANIE FILOZOFII BRUNA. Filozofia ta, pełna fantazji i polotu, na pół tylko była nauką, a na pół poezją. Jednakże miała pewne znaczenie naukowe: mianowicie, dzięki pojęciu jedynego bytu rugowała skutecznie tradycyjną perypatetycką koncepcję świata z jej pluralizmem i jej hierarchią sfer wyższych i niższych, rzeczy doskonałych i niedoskonałych; przez to zaś torowała drogę temu jednolitemu pojęciu przyrody, które cechuje nowożytne przyrodoznawstwo.

System Bruna oddziałał na paru wielkich filozofów następnych stuleci: panteistyczne jego czynniki znalazły oddźwięk zwłaszcza u Spinozy, indywidualistyczne zaś u Leibniza.

RENESANSOWI FILOZOFOWIE PRZYRODY PO BRUNIE. W młodszej od Bruna generacji najwybitniejszym był Tommaso Campanella (1568-1639). Jako wychowanek Akademii Kozentyńskiej, szedł raczej torem Telesia, ale zbliżał się także do Bruna. Był czynny nie tylko na polu filozofii przyrody, ale też i filozofii państwa; dzisiejszego zaś badacza pociągają szczególniej jego rozważania epistemologiczne. W spostrzeżeniach zmysłowych widział, jak Telesio, jedyne źródło wiedzy, ale kładł nacisk na to, że postrzeżenia są naszymi stanami wewnętrznymi i informują nas tylko o naszych własnych przeżyciach, a nie o rzeczach zewnętrznych. Widział w tym jednak nie argument na rzecz sceptycyzmu, lecz - jak św. Augustyn - właśnie broń przeciw niemu. We własnych bowiem przeżyciach znajdujemy niezbite poświadczenie najważniejszych spraw, mianowicie, że jesteśmy, że myślimy, a także że przedmioty zewnętrzne działają na nas. Poznając własną naturę, poznajemy przez analogię naturę rzeczy zewnętrznych, a pośrednio nawet i Boga.

Wywody tego rodzaju były na początku XVII wieku przeprowadzone prawie jednocześnie przez paru myślicieli a niebawem stały się teorią panującą. Stało się to wszakże nie za sprawą Campanelli, który snuł je niejako na marginesie swej filozofii przyrody, lecz dzięki Kartezjuszowi, który z nich uczynił podstawę swego systemu.

FRANCISZEK BACON

Metodologiczne pomysły Odrodzenia i jego empirystyczne dążności znalazły dojrzały wyraz dopiero w końcu epoki, w pismach Bacona.

ŻYCIE Franciszka Bacona było życiem człowieka ambitnego. Nie lękał się podjąć dzieła odnowy nauk, choć nie rozporządzał pracami przygotowawczymi, a przy tym, pochłonięty innymi sprawami, niezbyt wiele czasu mógł poświęcać nauce. Albowiem od naukowych silniejsze jeszcze były jego aspiracje polityczne i światowe. Urodzony w Londynie w 1561 r. jako syn dygnitarza koronnego, odbywał studia w Cambridge, praktykę dyplomatyczną w Paryżu, potem rozpoczął karierę prawniczą, w 1595 r. został członkiem parlamentu, w 1604 - doradcą prawnym królewskim, w 1613 - naczelnym prokuratorem państwa, w 1618 - lordem kanclerzem i baronem of Verulam, w 1621 - wicehrabią of St. Albans. Ale jeszcze w tymże roku, za dowiedzione mu przekupstwo, postradał wszystkie urzędy i skazany został na więzienie. Zwolniony zresztą wkrótce z więzienia, spędził resztę życia w odosobnieniu. Zmarł w r. 1626, przeziębiwszy się przy robieniu eksperymentów na śniegu. Był czynny wszechstronnie jako filozof, przyrodnik, prawnik, mąż stanu. Jest natomiast tylko fantastycznym pomysłem niektórych historyków literatury, iżby był autorem dzieł Szekspira.

PISMA. Główne dzieło Bacona, które miało dokonać reformy w całokształcie nauk, nosi nazwę: *Wielkie ustanowienie nauk (Instauratio magna).* Nie zostało ukończone, Bacon zdążył opracować tylko dwie jego części: I. *De dignitate et augmentis scientianim,* 1623 (pierwotnie opracowane w języku angielskim pt. *The Two Books on the Proficience and Advancement of Learning,* 1605) II. *Novum Organon,* 1620 (nie dokończone; pierwotne opracowanie: *Cogitata et visa,* 1612). Z projektowanej III części dzieła, mającej traktować o historii naturalnej, zostały tylko fragmenty, wydane pośmiertnie pt. *Silva sihantm* w 1664 r. Inne zamierzone części tego dzieła, m. in. *Philosophia activa,* nie zostały wykonane. Poza tym głównym dziełem, za życia Bacona ogłoszony został zbiór jego studiów etyczno-politycznych pt. *Essays,* 1597, a pośmiertnie wyszła utopia: *New Atlantis,* 1627.

Dzieła Bacona mają piękną formę literacką; był on obok Montaigne'a tym, który w eseju urabiał nową, swobodniejszą postać naukowego wykładu. Celował w aforystycznym ujmowaniu myśli.

Swe metodologiczne stanowisko zajął wcześnie; natomiast pomysł wielkiego, systematycznego dzieła powziął dopiero w 1607 r.

POPRZEDNICY. Bacon, opracowując empiryczną teorię nauk, żywił przekonanie, iż dokonywa przewrotu w nauce. Faktycznie zaś miał za sobą wielowiekową tradycję angielską, specjalnie oksfordzką, której już w XIII w. filozof noszący to samo nazwisko, co on, był wybitnym przedstawicielem. W średniowieczu prąd empiryczny był prądem tylko ubocznym, natomiast w epoce Odrodzenia wzmógł się bardzo; na znaczenie doświadczenia dla nauki kładło nacisk wielu ówczesnych myślicieli, np. Leonardo da Vinci: ale dopiero Bacon rozwinął metodologię empiryzmu.

POGLĄDY. 1. KLASYFIKACJA NAUK. Bacon pragnął w dociekaniach swych objąć cały zakres nauki: przygotowawczym zabiegiem do tego była klasyfikacja nauk. Zakres był to ogromny, zgodnie bowiem z tradycją starożytną i średniowieczną Bacon pojmował ..naukę" jeszcze bardzo szeroko, tak iż obejmowała nawet poezję. Klasyfikacja jego była natomiast nowa, oparta na nowej, mianowicie psychologicznej podstawie; nauki podzielił na trzy grupy, odpowiednio do trzech władz duszy: dziedzinę pamięci stanowi historia, dziedzinę wyobraźni - poezja, a dziedzinę rozumu - nauka w ściślejszym znaczeniu, czyli filozofia.

Działy nauki, zwłaszcza ..historię" i ..filozofię", Bacon pojmował jeszcze zgodnie ze starożytną tradycją, która poprzez średniowiecze przetrwała do jego czasów. Nazwę ..historii" dawał wszelkiemu opisowi jednostkowych faktów dotyczących czy to przyrody (historia naturalna), czy to człowieka (historia społeczna). Nazwę zaś „filozofii" dawał wszelkiemu poznaniu ogólnemu. Filozofia była więc dziedziną rozległą: wedle określenia Bacona przedmiotem jej jest zarówno Bóg, jak przyroda i człowiek. W tej rozległej dziedzinie wypadło wyodrębnić dział traktujący o podstawowych pojęciach i twierdzeniach; dział ten Bacon nazywa! po staremu „filozofią pierwszą" lub też „nauką powszechną" *(scientia universalis).*

Dział traktujący o Bogu został ograniczony; prawdy objawione są rzeczą wiary i leżą poza zakresem filozofii. Był to zresztą pogląd nienowy, bo od XIV wieku głoszony przez scholastyków *viae modernae.* Filozofię przyrody Bacon dzielił na spekulatywną i operatywną, jedna ma poznawać prawa, a druga - stosować je. Poza tym z innego punktu widzenia dzielił ją na fizykę i na metafizykę: jedna traktuje o tym,

jak rzeczy są zbudowane i jak powstają, druga zaś o tym, jaka jest ich istota („forma") i cel. Umieszczenie nauki „operatywnej" obok spekulatywnej i fizyki obok metafizyki było objawem nowej epoki.
Filozofia człowieka obejmowała u Bacona antropologię i politykę, z których pierwsza traktuje o jednostkach ludzkich, druga - o społeczeństwach. Antropologia rozważa w jednej swej części ciało, a w drugiej - duszę człowieka. Z nauką zaś o duszy wiązał Bacon logikę, jako naukę o myśli poznającej prawdę, oraz etykę, jako naukę o woli skierowanej ku dobru.
Program naukowy Bacona nie był w całości nowy; miał przeważnie charakter kompromisowy: wprowadził fizykę nową, ale nie usuwał starej (Arystotelesowskiej) metafizyki. Jeśli jednak zważy się potęgę Arystotelesowskiej klasyfikacji nauk, która wystarczała przez blisko dwa tysiące lat, to reforma Bacona, aczkolwiek połowiczna, okaże się godnym uwagi faktem w dziejach teorii nauki.

2. PRAKTYCZNE CELE NAUKI. Wbrew grecko-średniowiecznemu ideałowi spekulacyjnej wiedzy i uprawianiu wiedzy dla wiedzy samej, Bacon - w duchu nowym - pojął ją jako środek do praktycznych celów. W wiedzy widział nie tylko prawdę, ale przede wszystkim potęgę, potęgę człowieka w jego walce z przyrodą. Ona tylko, pozna wszy tajemnice przyrody, pozwoli zawładnąć przyrodą i osiągnąć „panowanie człowieka". „Tyle mamy władzy, ile wiedzy", mówił. Z nauk cenił najwyżej przyrodoznawstwo. dlatego że jest temu celowi najbliższe. Wiedza została przezeń podporządkowana szerszym celom niż jej własne i włączona do szerszego zakresu poczynań ludzkich: do życia czynnego i do kultury (sam termin „kultura umysłowa" rozpowszechnił się od Bacona). Choć potępiał metody magii, to jednak cel miał z nią wspólny; to, co ona robiła w sposób fantastyczny, on chciał robić trzeźwo i naukowo: chciał znaleźć środki opanowania przyrody; był to wspólny cel Odrodzenia.
Celem nauki jest, by „przez nią życie ludzkie obdarzone zostało nowymi wynalazkami i bogactwami". Pod wrażeniem dokonanych niedawno wynalazków - druk, proch, kompas - widział w wynalazkach najwyższy cel nauki. W *Nowej Atlantydzie* dał utopię społeczeństwa, wiodącego przyjemne i dogodne życie dzięki wynalazkom. Wobec takiego pojmowania rzeczy na czoło nauk wysunęła się nauka stosowana, technika. To była nowa postawa, po długotrwałym kulcie nauki czystej. Tak pojmowali naukę dotychczas bodaj tylko sofiści, tworzący krótki epizod greckiej filozofii.
Jeśli cele nauki są praktyczne, to i sposób uprawiania nauki musi tak samo zyskać charakter praktyczny. Bezskuteczna jest kontemplacyjna wiedza i książkowa uczoność. Chodzi o zwyciężanie przyrody, a nie przeciwnika w dyspucie. Trzeba nie oglądać, lecz „rozcinać" przyrodę; zbada się ją nie przez rozmyślania i kontemplację, lecz przez czynne zabiegi, przez eksperyment.

3. EMPIRYCZNA METODA NAUKI. Dotychczasowa nauka niezdolna była dać człowiekowi panowanie nad przyrodą, przeto jest nieużyteczna. Bacon, jako typowy człowiek Odrodzenia, odczuwał brzemię tradycji i erudycji, chciał z nią zerwać i zacząć na nowo. Nauka, która ma być potęgą, nie istnieje, musi być dopiero zbudowana. Specjalnie bezużyteczne okazało się, według niego, główne narzędzie logiczne dotychczasowej nauki: sylogizm. Trzeba odwrócić metodę i operować nie założeniami, lecz doświadczeniem. „Jedyna przeto nadzieja w rzetelnej indukcji", l dawnej Arystotelesowsko-scholastycznej metodzie sylogizmu Bacon podjął się przeciwstawić nową metodę indukcji, na miejsce „organonu" Arystotelesa dać - „nowy organon".
Nauka ma do wyboru dwie drogi: droga, którą nauka chodziła dotychczas, od danych zmysłowych przerzuca się od razu do najogólniejszych twierdzeń, by z nich potem dedukować dalsze twierdzenia. Jest to wszakże postępowanie wadliwe: antycypuje fakty, zamiast je interpretować. Ale jest jeszcze druga droga: ta dane zmysłowe uogólnia stopniowo. To jest droga właściwa; i dlatego, wedle słynnego powiedzenia Bacona, „umysłowi ludzkiemu nie skrzydeł potrzeba, lecz ołowiu". Stopniowym uogólnianiem osiąga się twierdzenia średniej ogólności, które są najpłodniejsze. Stopniowe uogólnianie wiedzy - oto jest indukcja, właściwa metoda nauki.
Bacon, głosząc konieczność indukcyjnego postępowania w nauce, nie był natomiast zwolennikiem sensualizmu. Rozum jest tak samo potrzebny w nauce indukcyjnej, jak zmysły. Żadna z obu władz umysłu sama nie wystarcza do osiągnięcia pewności w wiedzy. Ani bowiem rozum, ani zmysły nie oddają wiernie natury rzeczy, lecz zabarwiają je swoją naturą.
Ta niedoskonałość władz umysłu powoduje, iż metodologia ma zadanie podwójne: najpierw ujawnić i usunąć źródła błędów, a dopiero następnie wskazać pozytywne środki zdobywania doświadczenia. Pierwsza część metodologii jest tedy destrukcyjna, druga - konstrukcyjna.

4. TEORIA ZŁUDZEŃ. Destrukcyjna część metodologii Bacona była nauką o złudzeniach *(idola)* umysłu, których wyróżniała cztery rodzaje:
a) Złudzenia plemienne *(idola tribus)* są wspólne całemu plemieniu ludzkiemu, bo wynikają z właściwej człowiekowi natury. Podlega im zarówno rozum, jak zmysły. Do złudzeń tego rodzaju należy np. skłonność do antropomorficznego i finalistycznego ujmowania zjawisk, a także skłonność do doszukiwania się regularności we wszechświecie, do gubienia się w abstrakcjach.
b) Złudzenia jaskini *(idola spicus),* tak nazwane przez aluzję do znanej opowieści Platona w *Rzeczypospolitej,* są znów złudzeniami indywidualnymi: są uwarunkowane takim a nie innym wychowaniem, lekturą, otoczeniem.
c) Złudzenia rynkowe *(idola fori)* są powodowane przez mowę. Mowa wielokrotnie wprowadza w błąd, posiłkując się wyrazami, którym nic w rzeczywistości nie odpowiada (jak np. „szczęście" lub „nieruchomy poruszacz", znany z filozofii Arystotelesa). Mowa również, przez swą niedokładność i wieloznaczność, sprzyja niejasności pojęć.
d) Złudzenia teatru *(idola thieatri)* - to hipostazy pojęć i błędy właściwe specjalnie tradycji filozoficznej; obciążają one zarówno racjonalistów, w rodzaju Arystotelesa, jak też mistyków i empirystów; Bacon dopatrywał się ich nawet u przyrodników, jak Kepler i Galileusz.

5. TEORIA INDUKCJI. Należy tedy najpierw usunąć złudzenia, pozytywna część metodologii dokona reszty. Dobra metoda unieszkodliwi niedoskonałość umysłu ludzkiego: eksperyment wynagrodzi braki zmysłów, a indukcja - braki rozumu. Eksperyment i indukcja - to dwa filary metody; eksperyment służy do ustalania faktów, indukcja do ich uogólniania; eksperyment zastępuje w nauce przypadkowe zbieranie doświadczeń, a stopniowa indukcja zastępuje sylogizm. Eksperyment jest podstawą poznania; ale sam nie wystarcza, wymaga uogólnienia. Praca naukowa nie ma być samym zbieraniem, jak praca mrówek, ani też samym snuciem własnych nici, jak praca pająków, lecz ma być podobna do pracy pszczół: ma zbierać, i to, co zebrała, przerabiać.
To zadanie „przerabiania" doświadczenia przypada indukcji. Bacon doszedł do przekonania, iż od niej zależą losy nauki, i uczynił ją ośrodkiem swych badań. I już nie ogólne zagadnienia poglądu na świat, lecz to specjalne zagadnienie metodologiczne znalazło się u Bacona na pierwszym planie filozofii.
W szczegółach pogląd Bacona na indukcję był dość złożony. Boć nie jest ona prostym zestawieniem faktów *(inductio per enumerationem simplicem),* lecz właśnie metodą ich uogólniania, znajdowania stałych związków. Zajmując się jakąś własnością (np. ciepłem), należy najpierw dokonać zestawienia wypadków *(instantiae):* zestawić I) wypadki, w których własność ta występuje (np. ciepło w promieniach słonecznych, w płomieniach, we wnętrznościach zwierząt itd.), następnie 2) wypadki, gdzie jej brak (np. nie ma ciepła w płynach w naturalnym stanie, w promieniach księżyca, miąższu roślin itd.), wreszcie 3) zestawić wypadki, gdzie ta własność występuje w różnym stopniu (np. ciepło w organizmach zmienia się w zależności od ruchu, napięcia, wysiłku itd.). Osiągnie się przez to trojakie wykazy: obecności *(tabula essentiae sive praesentiae),* braku *(tabula declimationis sive absentiae in proximo)* i stopni *(tabula graduum sive comparativae).* To zbieranie wypadków jest przygotowaniem do właściwej indukcji, mającej znaleźć, jakie własności stale łączą się z własnością daną. Pierwszy wynik będzie ujemny: odrzucenie tych własności, których brak okazał się w pewnych wypadkach *(exclusio, reiectio);* potem dopiero nastąpi wynik dodatni: np. w sprawie ciepła wyjdzie na jaw, że stałą własnością jego jest ruch, mianowicie ruch drobnych cząstek, natrafiający na przeszkody, rozpierający, z przewagą ku górze. Wynik ten jest jednak jeszcze tylko szkicowy *(interpretatio inchoata)* i wymaga dalszego sprawdzenia: do tego służy trzecie stadium indukcji, w którym rozważane są szczególne, wyróżniające się wypadki *(praerogativae instantiarum)*; takich wypadków Bacon uwzględnił aż 27 rodzajów: mają one tę właściwość, że pozwalają rozstrzygać kwestie sporne *(instantiae cnicis, instantiae decisoriae).*
Zadaniem indukcji jest znaleźć stałe własności rzeczy, te zaś stanowią istotę rzeczy, czyli, wedle tradycyjnej terminologii, ich „formę". Bacon zachował i myśl tę, i nazwę, pochodzącą od Arystotelesa i przyjętą przez scholastykę. Potępiając Arystotelesa i chcąc zreformować jego doktryny, w zasadniczej koncepcji został mu jednak wierny i nie wyzwolił się spod wielowiekowej tradycji. Uległ „złudzeniom teatru". Znalezienie formy, czyli istoty rzeczy, które było celem dla Arystotelesa i scholastyki, pozostało nim dla Bacona. Używał terminu „prawo", ale utożsamiał je z formą; operował w myślach stale substancjami i ich formami; był mu jeszcze obcy ten sens pojęcia prawa, który już za jego życia był sformułowany przez Galileusza i który miał stać się odrębnością nowożytnej koncepcji nauki.

ZNACZENIE. Bacon rozwinął program empirycznej nauki, mającej wyprzeć aprioryczną spekulację; program ten był radykalny w hasłach, ale kompromisowy i skrępowany jeszcze tradycją w szczegółach. Do postępu myśli naukowej Bacon przyczynił się przez: 1) wskazanie praktycznych zadań nauki, 2) zestawienie złudzeń umysłu zasługujących na wyrugowanie, 3) zaznaczenie wagi eksperymentu przy ustalaniu faktów i 4) opracowanie reguł indukcji, potrzebnych przy uogólnianiu faktów.
Najwięcej pracy Bacon włożył w teorię indukcji; w niej też leżała najbardziej konkretna jego zasługa. W dziejach indukcji rola jego polegała na tym, że zrozumiał niedostateczność indukcji *per enumerationem simplicem* (wedle opinii najkompetentniejszego w tej sprawie, J. St. Milla) i że uwzględnił w niej wypadki negatywne. Jednakże od tych czy innych własnych jego zdobyczy większe znaczenie dla kultury umysłowej miała propaganda, jaką robił metodzie indukcyjnej w nauce.
NASTĘPCY. Opinia Bacona u potomności była bardzo zmienna. Za życia wzbudzał powszechny prawie zachwyt: podziwiano, że tak znakomity mąż stanu (jak to później wyraził Wolter) „znalazł czas, by być wielkim filozofem, dobrym historykiem i wytwornym pisarzem". Natomiast po upadku politycznym i śmierci Bacona zapomniano o nim; głucho o nim przez XVII wiek, nie wspominają o nim nawet względnie bliscy myśliciele, jak Hobbes i Locke. Tylko w grupie uczonych angielskich, *z* której wyłoniła się potem Royal Society, miał wiernych wielbicieli. Ten stan *rzeczy* uległ całkowitej zmianie w XVIII wieku: Oświecenie w Anglii i na kontynencie sławiło w Baconie swego wielkiego poprzednika. Kult dlań trwał w jego ojczyźnie także w XIX wieku, natomiast na kontynencie powróciły wątpliwości co do jego wielkości i znaczenia dziejowego; pojawiły się znów głosy, iż był tylko dyletantem, który uprawiał filozofię jak przystało na lorda-kanclerza, ale nie na
filozofa. Ostra krytyka chemika Liebiga (1863) była punktem wyjścia długiej polemiki o wartość naukową Bacona.
Właściwych kontynuatorów Bacona, tych, co rozwinęli jego metodologię indukcji, można znaleźć dopiero w XIX wieku: byli to przede wszystkim J. Herschel i J. St. Mili. Ale Bacon oddziałał nie tyle swymi konkretnymi pomysłami, ile ogólną tendencją, trzeźwą, empiryczną, praktyczną. Tendencja ta znikła w XVII wieku, natomiast znakomicie rozwinęła się w wieku XVIII, gdy zaufanie do faktów wzięło znów górę nad zaufaniem do matematycznych dedukcji. Nie było w tym wyraźnego wpływu Bacona, lecz raczej pokrewieństwo z nim.

NATURALNY SYSTEM KULTURY

Odrodzenie wydało zastęp myślicieli, którzy, zwalczając średniowieczną tradycję i jej doktryny nadprzyrodzone, uznawali za prawdziwe i słuszne to tylko, co rozum swymi naturalnymi środkami pozna. Pragnęli oni wcielić zasady te w życie i unormować wszystkie jego dziedziny wedle wymagań przyrodzonego rozumu. Wynikiem naukowych ich usiłowań był „system naturalny" kultury; naturalna religia i naturalna teoria moralności, prawa i państwa stanowiły główne jej działy. Ruch ten pojawił się w różnych krajach Europy, ale najważniejszym jego środowiskiem były Niderlandy, gdzie panowała naówczas największa wolność myśli. Typowym przedstawicielem tego prądu w dziale „naturalnej religii" był Herbert of Cherbury, a w dziale „prawa naturalnego" - Grocjusz, obaj działający już na schyłku Odrodzenia, na progu następnej epoki.
ŹRÓDŁO główne tych doktryn stanowił stoicyzm. Ta naturalistyczna doktryna Greków miała w XVI wieku wpływ tak silny, jak platonizm w XV; patronowała wszystkim prądom chcącym wywalczyć dla wiedzy i życia autonomię rozumu. Prądy te przyjęły od niej teorię „pojęć wspólnych", właściwych wszystkim istotom myślącym, i zużytkowały ją jako fundament naturalnego a racjonalnego poznania naukowego, etycznego, religijnego, prawnego.
POGLĄDY. 1. PODSTAWA NATURALNEGO SYSTEMU KULTURY. Myśląca jednostka może i musi być sędzią prawdy i słuszności, nie czekając nadprzyrodzonej pomocy. Posiada rozum, który sam i niezależnie wyrokuje. Niepotrzebne jej objawienie, tradycja czy natchnienie mistyczne. Ale na jakiej podstawie może zaufać rozumowi? Na tej, że świat jest zbudowany rozumnie: przeto prawa świata odpowiadają prawom rozumu i rozum zdolny jest je poznać. To było naczelne założenie „systemu naturalnego". Sądy rozumu są takie same u wszystkich istot rozumnych. Istnieje dla nich wszystkich jedna powszechna prawda. Dla uzyskania jej należy wyłączyć to, co w myślach i dążeniach jest indywidualne, zmysłowe, przypadkowe, a zachować to, co powszechne i rozumne.

Twórcy systemu naturalnego, którzy to uczynili, dokonali przez to pracy niwelującej i schematyzującej, pominęli to, co osobiste i uczuciowe, co zmienne i podlegające rozwojowi. Wszystkie dziedziny życia - naukowego, religijnego, moralnego, politycznego, artystycznego - dostały się pod wyłączne panowanie rozumu. Za cenę tę stał się możliwy powszechny system kultury.

2. RELIGIA NATURALNA. Znane są dwie wielkie koncepcje religii: wedle jednej religia przekracza granice rozumu, wedle drugiej pozostaje w jego kompetencji. Ta druga koncepcja obejmuje znów dwie zasadniczo różne odmiany: religia rozumowa jest bądź zgodna z religią objawioną, bądź różna od niej. W pierwszym wypadku zadaniem rozumu jest tylko wyjaśnić prawdy objawione, i tak czynili scholastycy; w drugim rozum musi sam, przyrodzonym sposobem znaleźć prawdy religijne. To właśnie była koncepcja „naturalnej religii", czyli religii ponadwyznaniowej, filozoficznej, czysto racjonalnej. Dla takiej religii filozoficznej przyjęła się także nazwa deizmu.

Nie deistą jeszcze, ale poprzednikiem deizmu był Filip Melanchton (1497-1560), czołowy teolog Reformacji, który reformowane chrześcijaństwo usiłował ukształtować zgodnie z przyrodzonym rozumem. Dojrzały zaś system religii naturalnej ułożył dopiero lord Edward Herbert of Cherbury (1581 - 1648), angielski polityk opozycjonista, wiodący przez długie lata niespokojne życie na obczyźnie, który wyłożył swe poglądy religijne w traktacie *De Veritate,* 1624.

Jego metoda odnalezienia prawd religii naturalnej opierała się na założeniu, że prawdę poznaje rozum; rozum zaś poznaje to, co powszechne. Prawda jest więc powszechna. Aby tedy znaleźć prawdę religijną, należy z historycznych religii odrzucić to, co w nich odrębne, a zachować to, co wspólne. Tak zamierzał uczynić lord Herbert. Zgodę powszechną przyjął jako kryterium religii naturalnej. W praktyce postąpił inaczej, nie przeprowadził indukcji z różnych wyznań, nie posiadał na to dostatecznej wiedzy „religioznawczej"; po prostu wybrał z nauki chrześcijańskiej te prawdy, które wydawały mu się zgodne z rozumem i ważne niezależnie od objawienia.

Prawd tych było pięć: że istnieje Istota Najwyższa, że należy ją czcić, że czci się ją najlepiej przez cnotę i pobożność, że żalem można odkupić grzechy i że istnieje nagroda i kara w życiu przyszłym. Te prawdy religii naturalnej stanowiły też w oczach Herberta sprawdzian objawienia, które jest prawdziwe tylko, o ile się z nimi zgadza. Przyjmował, że te prawdy religii naturalnej są wrodzone, skoro są powszechne; jeśli zaś są wrodzone, to znaczy, że zostały wszczepione rozumowi przez naturę, natura zaś jest nieomylna, więc i one nie mogą się mylić.

3. PRAWO NATURY. *A)* Prawo (a analogicznie także dobro, moralność, ustrój społeczny) bywało w epokach poprzedzających Odrodzenie pojmowane najczęściej w jeden z dwóch sposobów: jedni mieli je za wyrok boski, a przeto za konieczne i wieczne (był to normalny pogląd średniowiecza), inni zaś mieli je za twór ludzki, skąd wywodzili, że jest umowne, pozbawione konieczności, zmienne (ten pogląd miał wielu zwolenników w starożytności). Wszakże możliwy był jeszcze pogląd trzeci: prawo jest pochodzenia ludzkiego, niemniej jest konieczne. A to dlatego, że ma podstawę w stałej i powszechnej naturze ludzkiej. Tak pojęte „prawo natury" było już znane w starożytności stoikom i w średniowieczu niektórym scholastykom, zwłaszcza Tomaszowi z Akwinu, ale na większą skalę zostało rozwinięte na progu nowej ery. Wtedy koncepcję prawa natury przygotowało kilku myślicieli, jak Francuz Jan Bodin (1530-1596) i Niemiec Jan Althusius (1557-1638), najpełniejszy zaś jej wyraz dał:

B) Hugo de Groot (po łacinie nazywany Grotiusem, a po polsku Grocjuszem), 1583-1645, polityk holenderski, później na służbie szwedzkiej, autor dzieła *De iure belli ac pacis,* 1625.

Grocjusz był daleki od jednostronności. Uznawał prawo boskie *(ius divinum)* obok ludzkiego *(ius humanum),* a w ludzkim prawo stanowione *(ius civile)* obok prawa natury *(im natura/e).* Prawo stanowione jest wytworem historycznym, zależnym od postanowień politycznych, i może być studiowane jedynie metodą historyczną; prawo natury natomiast wypływa z natury ludzkiej i jest przedmiotem nie historii, lecz filozofii. Filozofię prawa Grocjusz utożsamił z teorią prawa natury, a pogląd ten, dzięki autorytetowi Grocjusza, zdecydował o kierunku, jaki na długie lata miały przyjąć badania na polu filozofii prawa.

Prawo stanowione ulega przemianom, w miarę jak zmieniają się stosunki społeczne i polityczne; natomiast prawo natury jest jedno zawsze i dla wszystkich, bo natura ludzka jest zawsze ta sama. Przeto prawo to jest ważne bezwzględnie; nawet Bóg nie może zmienić go, tak samo jak nie może uczynić, by dwa razy dwa nie było cztery.

Któraż z własności natury ludzkiej stanowi podstawę prawa natury? Grocjusz twierdził, że - towarzyskość. Nie była to myśl nowa; podobnie rzecz rozumiał w starożytności Arystoteles, a w wiekach

średnich Tomasz z Akwinu. Ale z nią Grocjusz połączył myśl drugą, znaną zresztą również w starożytności: myśl o umowie społecznej. Ludzie mając w naturze skłonności towarzyskie, dla zaspokojenia ich i zarazem dla zabezpieczenia swych interesów tworzą związek państwowy. Tworzą go na drodze umowy; niemniej musi on odpowiadać naturze ludzkiej i naturze stosunków między ludźmi - i dlatego posiada cechy stałe, które są przedmiotem prawa natury.
Poza tym Grocjusz rozszerzył pojęcie prawa tak, by obejmowało nie tylko stosunki między jednostkami, ale też i między narodami. Między nimi, jak między jednostkami, może być dokonywana umowa, która również podlega pewnym naturalnym prawom. Przez tę swą koncepcję Grocjusz stworzył podstawę prawa międzynarodowego.
Metoda ustalania prawa natury może być dwojaka: bądź można wywodzić je dedukcyjnie z natury człowieka jako istoty rozumnej i towarzyskiej, bądź zestawiać indukcyjnie jako wspólną treść praw obowiązujących u wszystkich narodów. Prawo natury stanowi tylko ramę dla praw szczegółowych. W tej ramie mieszczą się różne prawa; które zaś z nich w danym państwie faktycznie obowiązują, tego niepodobna wydedukować z natury ludzkiej, o tym musi zdecydować czyjaś wola. I obowiązują tylko przez jakiś czas, dopóki inny akt woli ich nie odwoła; nie są bowiem prawami koniecznymi i przeto nie są niezmienne. Wola zaś może tu być bądź boska, bądź ludzka. W pierwszym wypadku powstaje prawo „boskie", w drugim zaś - prawo „cywilne". Podstawą tego prawa jest zasada, że umowy i zobowiązania powinny być dotrzymywane; jest to zasada prawa natury, na której wznosi się prawo cywilne.
DALSZE DZIEJE NATURALNEGO SYSTEMU KULTURY. Wiek XVII, który był wiekiem przeciwreformacji, na ogół nie poszedł za wskazaniami tego systemu, nie lękał się czynników nadprzyrodzonych w religii czy prawie. Jednakże prąd naturalistyczny przetrwał jako doktryna mniejszości: wydał nawet w tym okresie jednego z największych myślicieli (Hobbesa) i rozszerzył zakres swych wpływów (na estetykę). Zachowana została ciągłość między dwiema naturalistycznie myślącymi epokami: Odrodzeniem i Oświeceniem. W „systemie naturalnym" tkwiły korzenie Oświecenia; ono rozwinęło w XVIII wieku na wielką skalę jego idee, dając im zarazem zwrot bardziej praktyczno-rozwojowy; uczyniło z nich teoretyczne podłoże akcji wolnomyślicielskiej, broń przeciw panowaniu tradycji i przeciw irracjonalnym czynnikom w religii i życiu społecznym. Ale dało tym ideom inne uzasadnienie epistemologiczne: już nie na podstawie racjonalizmu, lecz empiryzmu

SUAREZ I MODERNIZACJA SCHOLASTYKI

Na początku nowożytnej ery scholastyka była w upadku i w opozycji do niej formowała się nowa filozofia. Jednakże upadek nie trwał długo, a opozycja bynajmniej nie była powszechna. Zupełnie fałszywie wyobraża sobie dobę Odrodzenia, kto sądzi, że z dnia na dzień skończyła się w niej dawna filozofia, a nowa zapanowała niepodzielnie. Już w XVI wieku wystąpiły objawy odnowienia scholastyki. Najwięcej w Hiszpanii i w zakonie jezuitów. A na progu XVII wieku wydała znów wybitnego i bardzo wpływowego myśliciela - Suareza.
SCHOLASTYKA A NOWA FILOZOFIA. Przeszedłszy przez wiele etapów rozwoju scholastyka w końcu średniowiecza znalazła się na dwu drogach: konserwatywnej i postępowej, *via antiqua* i *via moderna;* jedna stała na stanowisku realizmu pojęciowego, druga nominalizmu; dla jednej wzorem był zwłaszcza Tomasz z Akwinu, dla drugiej Ockham. Rozwój poszedł szybko: Tomasz, który w XIII wieku był wyrazem postępu, bez mała rewolucji filozoficznej, w XV wieku był już uosobieniem tradycji.
W początkach nowej ery, gdy formowała się nowa, antyscholastyczna filozofia, przeszli do niej myśliciele postępowi, konserwatyści zaś zgrupowali się dokoła Tomasza. Podstawowa antyteza brzmiała teraz: albo filozofia nowa, albo tomistyczna. Nowa filozofia rozwijała się, ale także i tomistyczna po okresie zastoju zaczęła zwiększać swe siły.
Przełom nastąpił w pierwszej połowie XVI wieku. Był to okres Reformacji, dla filozofii katolickiej okres walki z herezjami, prowadzonej zarówno w formie ataków, jak i ustępstw. Sobór trydencki (1545-1563) unikał rozważania kwestii filozoficznych i sporów między szkołami, by nie nadwerężyć wewnętrznej jedności Kościoła. Jednakże właśnie w tym czasie nastąpiła reaktywizacja filozofii scholastycznej w jej tomistycznej postaci. Zaczęła się we Włoszech, a dokonała w Hiszpanii; zapoczątkowana została przez dominikanów, ale potem wielką rolę odegrali w niej jezuici.
W XV i XVI wieku działał kardynał Cajetanus (Tomasz de Vioz Gaety, 1439 -1534), niezrównany interpretator św. Tomasza. Wśród scholastyków-dominikanów, zawsze wiernych Tomaszowi, główne

miejsce zajmował Franciszek de Vittoria (1480-1546), od 1524 r. profesor w Salamance. Za jego sprawą, a za przykładem dominikanów z Pawii i Bolonii, w 1552 r. *Summa* Tomasza została przyjęta za podstawę studiów uniwersyteckich na miejsce *Sentencji* Piotra Lombarda. Wkrótce potem w 1567 r. św. Tomasz został przez Piusa V ogłoszony doktorem Kościoła. Vittoria kształcił się w Paryżu, od wieków najważniejszym ośrodku scholastycznej filozofii, ale działał w Hiszpanii: stanowił łącznik między Francją a Hiszpanią, dawnym a nowym ośrodkiem. Tu, na Półwyspie Apenińskim, w Salamance, a potem w Coimbrze, dokonało się odnowienie tomizmu.

HISZPANIA w początku XVI wieku była jednym z najpotężniejszych i najaktywniejszych krajów Europy, a jeśli chodzi o filozofię chrześcijańską - najaktywniejszym. Po wzięciu Kordowy w 1497 r. uwolniła się od muzułmanów, a po wyprawie Kolumba w 1492 r. stała się potęgą kolonialną. "Wydała w Jym stuleciu zwłaszcza wielkich mistyków: Jana od Krzyża, Teresę, twórcę zakonu jezuitów Ignacego Loyolę. Duchowieństwo, zwłaszcza zakonne, działało tu w uniwersytetach, nie było tej dwutorowości filozofii - zakony a świeckie uniwersytety - co w innych krajach. Ale i świeckich, antyscholastycznych humanistów wydała wówczas Hiszpania, przede wszystkim Ludwika Vivesa (zm. 1540).

JEZUICI pierwotnie nie mieli filozofii w swym programie, działalności swej stawiali cele tylko praktyczne, ale praca w kolegiach zmusiła ich do zajęcia się również teorią. Oparli się na tradycyjnej tomistycznej scholastyce, ale oparli swobodnie: swoboda ta pozwoliła im tradycję tę unowocześnić, a przez to wzmocnić. Dominikanie utrzymali surowy tomizm, jezuici zaś, w myśl ogólnej intencji Zakonu, usiłowali go ułatwić i uprzystępnić: na tym tle utworzyły się dwie szkoły w scholastyce i specjalnie w tomizmie XVI wieku.

Portugalia wprowadziła pierwsza jezuitów do szkolnictwa: Jan III powierzył im nauczanie filozofii w Coimbrze. Pierwszy uczył jej tam od 1555 r. Piotr Fonseca(zm. 1598): kładł nacisk na sprawy filozoficzne, wbrew „teologizmowi" hiszpańskich dominikanów, absorbujących filozofię przez teologię. Sojusznika swego stanowiska widział w Arystotelesie i dlatego poświęcił się komentowaniu jego prac. Dzieło Fonseki, rozpoczęte w 1577 r., kontynuowali inni jezuici z Coimbry, zwłaszcza E. Goes (zm. 1593). Ich wspólnym wysiłkiem powstały wielkie komentarze Arystotelesa, *Commentarii Collegii Conimbricensis S. J.,* tzw. „Conimbricenses".

MOLINIZM I OPOZYCJA PRZECIW NIEMU. Jeszcze przed wystąpieniem Suareza rozegrała się najostrzejsza walka dwu szkół: dominikańskiej i jezuickiej. Przedmiotem sporu była sprawa łaski i wolności woli ludzkiej, którą to sprawę Reformacja uczyniła szczególnie aktualną. Rozpoczął ten spór w 1588 r. jezuita Luis de Molina (1535 -1600), uczeń Fonseki, profesor w Coimbrze, dziełem *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, (tivina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione.* Dążył do takiego kompromisowego rozwiązania, które by pozwoliło uznać przed-wiedzę boską, a zarazem wolność ludzką, dwie sprawy doniosłe, które zdawały się nie do pogodzenia. Aby to osiągnąć, wprowadził skomplikowane dystynkcje pojęciowe. Dziś jego subtelności wydają się nieistotne, wówczas roznamiętniały świat katolicki. Zresztą spór konsekwencjami swymi sięgał daleko, obejmował sprawę atrybutów Boga, stosunku porządku przyrodzonego i nadprzyrodzonego, stosunku filozofii i teologii. Przeciw Molinie wystąpił dominikanin Dominik Bannez (1528-1604). Intencją Moliny była obrona filozofii, przekonanie, że na jej terenie drogą rozumowania można zagadnienie rozwiązać. Bannez natomiast skłonny był wyrzec się filozofii, oszańcować się na terenie teologii. Nie było dlań naprawdę wiedzy, dowodu, zrozumienia, wszystko kończyło się po prostu na stwierdzeniu, że taka jest wola Boża. Cenzura duchowna nie widziała przeszkód do dania aprobaty dziełu Moliny, zakon jezuitów go poparł. Ale Bannez, gorący i nieustępliwy, nie godzący się na kompromisy, przekonany, że Molina i jezuici gubią Kościół, rozpoczął z nimi walkę. Napięcie było takie, iż lękano się schizmy. Jezuici byli oskarżani, że popierają błąd Pelagiusza, a dominikanie - że Kalwina. Spór wziął w swe ręce sam papież Klemens VIII i do rozstrzygnięcia go powołał specjalną Con-gregatio de ailxiliis. Obradowała ona 9 lat (1598-1607), końca obrad nie dożył ani Molina, ani Bannez, ani Klemens VIII. Wreszcie Paweł V orzekł, że nie ma potrzeby kościelnego rozstrzygnięcia sporu, bo ani jedna, ani druga strona nie popełnia błędu.

ŻYCIE SUAREZA. Franciszek Suarez (1548-1617), urodzony w Grenadzie, studiował najpierw prawo w Salamance, potem wstąpił do zakonu jezuitów i w nim poświęcił się teologii i filozofii. Czynny był w różnych miastach i kolegiach, ostatnim i najdłuższym
jego etapem była Coimbra. Wedle zgodnych świadectw był człowiekiem wielkiej świątobliwości i surowości życia. Był niezwykłym erudytą i bardzo płodnym pisarzem. Głównym jego dziełem są

Disputationes metaphysicae z 1597 r. W formie i treści trzymał się scholastyki, a zwłaszcza Tomasza z Akwinu, którego najwyżej cenił, ale trzymał się go bardzo swobodnie.
POGLĄDY. 1. ŁĄCZNOŚĆ ZE SCHOLASTYKĄ. Suarez żył w okresie opozycji przeciw filozofii wieków średnich, ale sam należał do filozofów konserwatywnych: był chrześcijański, scholastyczny, tomistyczny. Scholastykiem był nie tylko przez metodę wykładu i dobór pojęć, ale przede wszystkim przez to, że filozofii nie traktował autonomicznie, lecz kształtował ją tak, by była zgodna z religią, objawieniem, wiarą. Twierdził, iż najważniejsze jest, by była chrześcijańska, i że te poglądy muszą w niej mieć pierwszeństwo, które służą religii i pobożności.
Zachował tradycyjne zagadnienia scholastyki i jej pojęcia. Dla niego, jak dla wszystkich scholastyków, najważniejsze było przeciwstawienie bytu skończonego i nieskończonego, stworzonego i niestworzonego, *ens ab alio* i *en a se.* Nadal naczelnym zadaniem filozofii było dlań wykazanie, że istnieje byt nieskończony, boski: że jeżeli byt skończony jest rozumny i ma swą doskonałość, to dlatego, że źródło swe ma w bycie nieskończonym, w Bogu, że łańcuch przyczyn i celów nie może ciągnąć się w nim w nieskończoność, a przeto musi istnieć pierwsza przyczyna i ostateczny cel, a więc - Bóg. W tym wszystkim był zgodny z tradycją filozofii chrześcijańskiej, średniowiecznej, scholastycznej; a chciał też pozostać w linii Tomasza.

2. ODCHYLENIA OD SCHOLASTYKI. Jednakże był już myślicielem innej ery i robił założenia, które w konsekwencjach swych musiały dać odchylenia od scholastyki, a w każdym razie od klasycznej scholastyki Tomasza. Charakterystyczne jest, że z 24 tez, które ostatecznie w 1914 r. Kongregacja Studiów uznała za najistotniejsze dla tomizmu, Suarez uznawał jedynie pięć, właściwie tylko te, które odnosiły się do psychologii. Miał zaś inną teorię poznania, kosmologię, teologię, przede wszystkim zaś jego ontologia, najogólniejsza koncepcja bytu, była inna.
Przyczynami tych odchyleń były właściwe nowym czasom potrzeby: z jednej strony potrzeba prostoty pojęciowej, a z drugiej - oparcia pojęć na danych empirycznych, związania myśli z doświadczeniem. One to odsuwały go od konstrukcji i spekulacji scholastycznych. I nie chciał wiązać chrześcijaństwa z doktryną filozoficzną, która na progu XVII wieku była niepopularna: chciał filozofię chrześcijańską ukształtować tak, by odpowiadała epoce.
Podstawowym jego założeniem, które odpowiadało wymaganiom prostoty, jasności, empiryczności, było: iż nie ma i być nie może innych bytów niż poszczególne, jednostkowe, konkretne, indywidualne *(singularia).* Temu założeniu ontologicznemu odpowiadało też epistemologiczne, wypowiedziane już poprzednio przez Molinę: że rozum pierwotnie ujmuje tylko te jednostkowe byty *(intellectus singularium),* a ogóły tylko wtórnie. Było to odwróceniem poglądu epistemologicznego tomistów, uznających za pierwotny właśnie *intellectus universalium.* Ten pogląd Suareza można nazwać syngularyzmem ontologicznym i epistemologicznym.
Wypływały zeń daleko sięgające konsekwencje, l. Odpadało scholastyczne pytanie, skąd *rzeczy* czerpią swą indywidualność: czy ją im nadaje forma, czy materia? Cokolwiek
istnieje, jest samo przez się indywidualne; nic mu indywidualności nadawać nie potrzebuje i nie może, bo ją samo od początku posiada. Pytanie, które tyle sporów w średniowieczu wywołało, było błędnie postawione.
2. Odpadały scholastyczne usiłowania, by ten jednostkowy byt rozłożyć na prostsze składniki, np. na istotę i istnienie, formea materię, akt i potencję. Bo, aby istnieć realnie, składniki te musiałyby być same jednostkowymi bytami. Oczywiście, można takie rozróżnienie robić, i Suarez sam je robił, ale trzeba je rozumieć nie jako realne składniki przedmiotów, lecz jako operacje umysłu *(distinctiones rationis).*
3. Odpadało w szczególności oddzielenie istoty rzeczy od ich istnienia i traktowanie ich jako realnych składników bytu. Dla tomizmu było to rozróżnienie ważne, bo na jego podstawie ujmował pojęciowo różnicę między bytem skończonym a nieskończonym, stworzeniem i Bogiem: mianowicie w Bogu istnienie jest od istoty nie oddzielne, istota implikuje istnienie, w stworzeniu zaś nie implikuje; więc tylko Bóg jest bytem koniecznym i niezależnym, a stworzenie przypadkowym i zależnym: aby istniało, potrzeba zewnętrznego czynnika, który je do istnienia powoła. Suarez odrzucił to rozumowanie, jako nie mającą podstawy konstrukcję pojęciową.
4. Odpadało z podobnych względów fundamentalne dla arystotelizmu i tomizmu oddzielenie aktu i potencji, bytu rzeczywistego i potencjalnego. Dla Tomasza było ważne, bo przy jego pomocy ujmował pojęciowo różnicę między duchem a materią: duch jest czystym aktem, czystą rzeczywistością, materia zaś jest tylko potencjalna. Suarez zaś sądził, że byt potencjalny w ogóle nie jest bytem: co nie istnieje

aktualnie, w ogóle nie istnieje. Na rozróżnieniu aktu i potencji Tomasz opierał też swój podstawowy dowód istnienia Boga: Suarez musiał dowód taki odrzucić.
5. Zmianie uległo pojęcie materii. Dla Tomasza była bytem tylko potencjalnym; dla Suareza, który bytu potencjalnego nie uznawał - aktualnym. Dla Tomasza była tylko składnikiem bytu, dla Suareza zaś mogła istnieć sama, bez formy.
6. Zmianie uległa również nauka o Bogu. Suarez inaczej dowodził Jego istnienia, inaczej wywodził Jego własności. W ujęciu Suareza nastąpiło zbliżenie natury Boskiej i stworzonej. Dla Tomasza natura stworzona była złożona (z istoty i istnienia, z aktu i potencji), a tylko Boska była prosta; dla Suareza zaś wszelki byt był prosty. Odrębności Boga szukał więc w czym innym: w jego samoistności *(aseitas)* i nieskończoności. Nie chciał też uznać, by potęga twórcza dzieliła stwórcę od stworzenia, bo przez swą wszechmoc stwórca może jej udzielić stworzeniu - czemu tomizm zaprzeczał.
7. Względnie najmniej Suarez odbiegał od Tomasza w psychologii. Ale i tu koncepcja jego wypadła prościej: odrzucił rozróżnienie rozumu czynnego i biernego. Odszedł też od intelektualizmu Tomasza: wola, tak twierdził, jeśli ma być wolna, nie może w sposób konieczny podążać za rozumem.
Suarez odbiegł od tomizmu daleko, choć się za tomistę podawał. Charakter licznych jego odchyleń jest wyraźny: chciał unikać hipostaz i konstrukcji nie opartych na doświadczeniu, nie uznawał bytu innego niż konkretny, jednostkowy. Nie był nominalistą, ale intencje miał do nominalistów podobne: był tomistą na granicy nominalizmu. W kierunku syngularyzmu już Tomasz odszedł był od Augustyna, a teraz Suarez w tym samym kierunku odszedł znów od Tomasza.
Rzecz szczególna: Suarez przestrzegał jedności pojęcia bytu, a tymczasem skończył na dualizmie. Pojęcia istoty i istnienia, potencji i aktu, materii i formy w systemie scholastycznym stanowiły łącznik między światem duchowym i materialnym. Gdy ich zabrakło, u Suareza świat rozpadł się na duchowy i materialny, między którymi nie było łączności. Tomasz unikał tego dualizmu, który zresztą wystąpił nie tylko u Suareza, ale też z całą siłą u Kartezjusza; pod znakiem dualizmu zaczęła się filozofia nowożytna.
ZESTAWIENIE. Suarez w scholastyce reprezentował postawę najbardziej postępową, gotów *vetera novis augere.* Chciał dać jej postać nie odstręczającą epoki, która wydała Kartezjusza, a w końcu i Locke'a. Chciał utrzymać stanowisko Tomasza, uczyniwszy je prostszym i jaśniejszym. Podstawowym jego założeniem był syngularyzm, epistemologiczny i ontologiczny. Ale proste to założenie swymi konsekwencjami rujnowało system scholastyczny, który miało podtrzymać: likwidowało oddzielenie istoty i istnienia, potencji i aktu, zmieniało pojęcie materii, kwestionowało dowody istnienia Boga.
Z punktu widzenia prostoty pojęć i jako teoria empirycznego świata filozofia Suareza miała wyższość nad klasyczną scholastyką. Ale chciała obejmować także świat transcendentny: i tu zawodziła. Suarez musiał ją przeto uzupełniać twierdzeniami czerpanymi z innych założeń i ostatecznie stała się skomplikowana i niejednolita. Nic dziwnego, że gdy w XIX w. przyszło odrodzenie scholastyki, to w tej postaci, jaką dał jej Tomasz, a nie w poprawionej przez Suareza.
DZIAŁANIE. W perspektywie wieków Suarez zeszedł na drugi plan, ale w jego epoce było inaczej, wówczas stał na planie pierwszym. W XVII wieku nazwano go nie tylko głową ówczesnych scholastyków *(caput huius saeculi in scholasticis),* ale „księciem i papieżem wszystkich w ogóle metafizyków" *(omnium metaphysicorum princeps ac papa).* Nazwę tę dał mu w dodatku uczony z innego, protestanckiego obozu. Nawet myśliciel tak mało scholastyczny, jak Grocjusz, sądził, że w subtelności myślenia trudno było jakiemukolwiek teologowi czy filozofowi równać się z Suarezem. Dzieło jego weszło do kolegiów i uniwersytetów jako podstawa studiów filozoficznych, uczono się zeń filozofii i już przez to wpływ jego był ogromny. Posługiwano się nim, i to długo, także w uniwersytetach protestanckich.
Dyskutował z nim kanclerz Bacon, z uznaniem odzywał się o nim Berkeley. Korzystał zeń Kartezjusz, a Leibniz pisze, że mając lat 16 czytał go „jak romans". Dualizm Kartezjusza i jego pojęcie materii miały poprzednika w Suarezie, a tak samo dynamizm Leibniza.
Odnawiająca się w XVII w. scholastyka stanowiła prąd szeroki i obejmowała różne odmiany. Szkoła jezuicka, w której Suarez był najznakomitszym myślicielem, zajmowała wówczas pierwsze miejsce. Ale byli wśród scholastyków także czyści tomiści, zwłaszcza wśród dominikanów i benedyktynów, i w niektórych świeckich uniwersytetach, jak np. Lowanium. Byli również augustyniści (wśród kapucynów), skotyści, zwolennicy Bonawentury.

Mimo dzielące ich różnice, scholastycy wszystkich tych odcieni stanowili jeden obóz przeciwstawiający się nowym ideom. Jednak były to idee przyszłości i myśliciele katoliccy zaczęli przechodzić do obozu Kartezjusza, Malebranche'a czy Leibniza.
Jezuici na ogół pozostali wierni swemu Suarezowi: Nie wszyscy wprawdzie: np. o. Andre, zasłużony dla estetyki, poszedł za Malebranche'em, o. Boscovich za Leibnizem, o. Buffier łączył Kartezjusza z Lockiem. Ale aż do XIX w. Suarez panował w Zakonie. Dopiero w końcu tego wieku odnowienie filozofii św. Tomasza i postulat stworzenia opartej na nim jednolitej filozofii katolickiej spowodował, że zakon jezuitów od Suareza wrócił do Tomasza.
Stało się tak po encyklice Leona XIII z 1879 r. oraz *Motuproprio* Piusa X z 1914 r., wynoszącym filozofię Tomasza nad wszystkie inne. Benedykt XIV uznał Suareza za powagę już tylko w dziedzinie filozofii prawa.

POLSKA FILOZOFIA ODRODZENIA

1. HUMANIZM wcześnie, już koło połowy XV w., zawitał do Polski. Humanistą, renesansowym człowiekiem czystej krwi był Grzegorz z Sanoka (1403-1477), magister i profesor krakowski, później arcybiskup lwowski. Wróg abstrakcyjnych, scholastycznych dociekań, które miał za „marzenia na jawie", za fantazję, nie wiedzę, wzywał do pracy bardziej realnej, do nauk specjalnych, zwłaszcza przyrodniczych, empirycznych, dla społeczeństwa użytecznych. Mniemał, że prawda jest jasna i prosta, i że przeto do jej poznania zbędne są skomplikowane reguły i zasady scholastyczne. Wzywał do studiowania oryginalnych tekstów autorów, przestrzegał przed scholastycznym piętrzeniem komentarzy. Nie był zawodowym filozofem; poglądów swych nie spisywał, znane są jedynie z życiorysu Grzegorza napisanego przez Kallimacha. O ile można sądzić, nie były to poglądy filozoficznie oryginalne ani pogłębione, ale były typowe dla renesansowego sposobu myślenia, a godne uwagi już choćby tylko ze względu na to, że tak wcześnie zostały wypowiedziane.
Idee, którym patronował ten dostojnik kościelny, rozpowszechniał w Krakowie jego nadworny uczony, potem biograf, Włoch, Filip Buonaccorsi, zwany Kallimachem (1437-1496). Obaj przyczynili się do tego, że humanizm wcześnie znalazł dostęp do Polski.
2. Charakterystyczną cechą pewnego odłamu renesansowej filozofii były dążności POPULARYZATORSKIE. Umiano do tego użytku dostosować nawet filozofię Arystotelesa, która w starożytności i średniowieczu była typową doktryną uczonych. Na tym polu był czynny najwybitniejszy filozof, jakiego wydała renesansowa Polska: był to Sebastian Petrycy z Pilzna (1554 -1627), student krakowski i padewski, doktor medycyny i profesor jej w Krakowie, słynny swego czasu lekarz, ale pamiętny przede wszystkim jako filozof. Poglądy filozoficzne przedstawił w postaci komentarzy do pism praktycznych Arystotelesa, *Etyki, Polityki* i *Ekonomiki;* ale idee Arystotelesa i dawniejszych jego komentatorów przetworzył, spolszczył, dostosował do potrzeb swego czasu i kraju. W duchu nowych czasów jego teoria poznania kładła nacisk na doświadczenie i indukcję, jego psychologia na uczucie i wolę, jego polityka głosiła idee demokratyczne; ośrodkiem jego myśli była filozofia praktyczna, etyka oraz polityka. To zainteresowanie zagadnieniami praktycznymi i zachowanie łączności między teorią filozoficzną a potrzebami życia narodowego stanowiło rys Petrycego, który był mu wspólny z wybitnymi myślicielami polskimi późniejszych epok.
Komentarze Petrycego stanowiły uzupełnienie dokonanego przezeń w latach 1601 -1618 przekładu owych trzech dzieł praktycznych Arystotelesa; nie był pierwszym w Polsce tłumaczem Arystotelesa (Andrzej Glaber z Kobylina przełożył tzw. *Problematy* już w 1535 r.), ale dokonał tej pracy w sposób mistrzowski. I dokonał w czasie, gdy przekłady na języki nowoczesne były jeszcze rzadkością. Petrycy, pisząc po polsku, torował drogi
polskiej mowie filozoficznej; przezeń polska terminologia wytworzyła się niewiele później niż francuska i włoska; był to znakomity początek, zaniedbany wszelako w wieku XVII i XVIII.
3. Polska wydała wybitnych przedstawicieli innego jeszcze prądu, który oddziela Renesans od scholastyki: nowego STOICYZMU. Należał do niego najpierw Jakub Górski (ok. 1525-1583), autor słynnej *Dialektyki,* ogłoszonej w 1563 r., a także licznych dzieł treści gramatycznej, retorycznej, teologicznej, społecznej. Ten magister, a potem profesor krakowski był mężem uczonym, dającym w swej *Dialektyce* dowody rozległej znajomości nowych prądów i autorów, ale też więcej erudytą niż samodzielnym myślicielem; był skłonny do eklektyzmu, usiłował uzgodnić stoików ze Stagirytą.

Późniejszym, znakomitszym, czystszym przedstawicielem stoicyzmu w Polsce był Adam Burski (ok. 1560-1611), autor *Dialectica Ciceronis* z 1604 r., śmiało głoszący stoicki sensualizm i empiryzm i - przed Baconem - nawołujący do stosowania metody indukcyjnej. Stawiał sobie te same cele, co słynny na Zachodzie odnowiciel stoicyzmu, Lipsius. Sam Lipsius wysoko cenił działalność swego polskiego towarzysza broni.
Osoba Burskiego wiąże się z nową szkołą wyższą, która powstała w końcu XVI w.: z ufundowaną przez Jana Zamoyskiego Akademią w Zamościu. Na wezwanie Zamoyskiego Burski, który był pierwotnie rektorem Liceum Lwowskiego i profesorem Uniwersytetu Krakowskiego, został w 1596 r. w Zamościu profesorem filozofii moralnej i na tym stanowisku pozostał do końca życia.
4. W epoce Odrodzenia rozwijała się w Polsce nie tylko ogólna filozofia, ale i NAUKI SPECJALNE. Był to naturalny wynik rozkwitu nauk przyrodniczych na schyłku średniowiecza w Krakowie. Nieporównanie zaś najświetniejszym owocem tego rozkwitu był - Mikołaj Kopernik (1473-1543). W Krakowie, gdzie studiował w latach 1491-1495, nauczył się patrzeć krytycznie na dotychczasowe teorie astronomiczne i został pobudzony do badań, które dalej prowadził we Włoszech i u siebie na Warmii. Był nie tylko przyrodnikiem, był - filozofem. Natchnienie do swego odkrycia czerpał z filozofii; pobudziły go teksty starożytnych filozofów: przez Marsilia Ficina poznał się z filozofią Platona i pitagorejczyków i głęboko się nią przejął; przez pisma Cycerona i Plutarcha dowiedział się o pitagorejczyku Hiketasie, o Heraklidesie i Ekfantosie, którzy wypowiedzieli się za ruchem Ziemi. (Natomiast o Arystarchu, który najbardziej zbliżył się do Kopernikańskiej koncepcji, Kopernik ani jego współcześni jeszcze nie wiedzieli). Co więcej, samym Kopernikiem w jego rozumowaniach kierowały względy natury filozoficznej. Do tezy swej heliocentrycznej doszedł (jak pisał już w swej młodzieńczej rozprawie) *ratione postea equidem sensu;* nie obserwacja, lecz znalezienie sprzeczności logicznej w systemie Ptolemeusza było dlań punktem wyjścia w rozumowaniach, które doprowadziły do nowej astronomii. Toteż dzieło swe, w liście dedykacyjnym do papieża Pawła III, poddawał pod sąd „filozofów". Ale też wzajem jego teoria astronomiczna przeobraziła pogląd na budowę wszechświata, na stanowisko w nim Ziemi i człowieka, i przez to osiągnęła ogromne filozoficzne znaczenie.
5. Wszechstronnie tedy rozwijała się w Polsce myśl renesansowa; ale i scholastyka nie utraciła była w niej jeszcze swej żywotności; przeciwnie, zaszczepiona tu późno, była jeszcze w XV, a nawet w XVI w. w pełni młodych sił. Zmaganie się humanizmu ze scholastyką w głównym ośrodku nauki polskiej, w Uniwersytecie Krakowskim, skończyło się nawet zwycięstwem scholastyki. Było to ze szkodą dla samej wszechnicy: uparłszy się przy stanowisku, którego rozwój był już skończony, sama zatrzymała się w rozwoju. Humanizm renesansowy, nie dopuszczony do Uniwersytetu, znalazł ujście poza nim. I wyraził się przede wszystkim w TEORIACH POLITYCZNYCH. W nich Polska przodowała; renesansowi filozofowie polityczni wystąpili w Polsce wcześniej, a poniekąd śmielej, niż we Włoszech, Francji czy Anglii. Jan Ostroróg (1431-1501), autor *Monumentum pro reipublicae ordinatione* (ok. 1477), głoszący reformę państwa w duchu nowożytnym, był o całe pokolenie starszy od Machiavellego. Między pisarzami politycznymi XVI stulecia poczesne miejsce zajmowali Stanisław Orzechowski (1513-1566) i Łukasz Górnicki (1527-1603), który wedle zachodnich renesansowych wzorów opisał polskiego dworzanina. Przede wszystkim wśród polskich pisarzy tego wieku wyróżnił się Andrzej Frycz Modrzewski (1503-1572) swą nowożytną, postępową myślą, domagając się dla wszystkich wolności wobec prawa, odpowiedzialności rządu i monarchy wobec narodu, a także opieki społecznej dla słabych i upośledzonych.

ZESTAWIENIA
ZAGADNIENIA FILOZOFII RENESANSOWEJ

Zakres zagadnień zmienił się znacznie od wieków średnich; minął czas wszech obejmujących „sum", ich zagadnienia rozdzieliły się między filozofów uprawiających rozmaite działy. Bruno filozof przyrody, Grocjusz filozof prawa, Cherbury filozof religii, Bacon metodolog, Ramus logik, Montaigne biotechnik, Lipsius filolog - mieli więcej własnych niż wspólnych zagadnień, choć nawet mieli, każdy w swojej dziedzinie, pokrewne dążenia. Nie tylko nastąpił podział zagadnień filozoficznych; dokonało się również przesunięcie punktu ciężkości na inne grupy zagadnień. Odrodzenie wysunęło na pierwszy plan właśnie te dyscypliny filozoficzne, które w średniowieczu były uprawiane mniej od innych. Z nauki o

bycie zajmowano się teraz najwięcej filozofią przyrody, z nauki o poznaniu - metodologią, z nauk praktycznych - filozofią prawa i państwa oraz biotechniką.
Zagadnienia filozofii przyrody zajęły naczelne miejsce, gdy zainteresowania ze świata nadprzyrodzonego przeniosły się na przyrodzony. - Zagadnienia metodologiczne wysunęły się na czoło w epoce, która zerwała z tradycją i chciała budować naukę na nowej (empirycznej) podstawie i z nowym celem (osiągnięcia dzięki nauce wszelkich dóbr, bogactwa, zdrowia, siły). - Zagadnienie biotechniczne, jak najmądrzej pokierować życiem, nie obciążało w średniowieczu filozofów, gdyż odpowiadano na nie według przepisów kościelnych; gdy zaś Odrodzenie chciało autonomicznie na nie odpowiedzieć, zagadnienie to wróciło do filozofów. - Epoka, w której powstały nowe państwa narodowe, z natury rzeczy musiała badać podstawy państwa i prawa i wciągnęła do tej pracy nie tylko polityków i prawników, ale i filozofów. - Poza tym jeszcze studia nad antykiem spowodowały, że przed filozofią Odrodzenia stanęły zagadnienia historyczno--interpretacyjne. -Natomiast, rzecz szczególna: epoka Odrodzenia, dla której żadna bodaj idea nie była tak istotna, jak idea piękna i sztuki, nie wydała estetyki. Wydała, głównie we Włoszech, teorię sztuki, zwłaszcza architektury i poezji, ale ta miała charakter techniczny, zupełnie nie filozoficzny. Rozwijała się filozofia, rozwijała także sztuka, ale każda oddzielnie. Filozofia - tak samo jak w wiekach średnich - nie obejmowała jeszcze zagadnień estetycznych.
Tendencją ogólną problematyki Odrodzenia było uproszczenie zagadnień scholastycznych i usunięcie tych z nich, które były tylko słowne. Wyraził tendencję tę Montaigne, pisząc w ostatnim rozdziale swych *Essays:* „Nasze spory są czysto językowe: pytam się, co to jest natura, rozkosz, koło i przemiana? Zagadnienie czysto słowne i płaci się też słowami. Kamień to ciało; ale kto by przyciskał dalej: «a ciało co?» - «substancja»; «a substancja co ?», i tak kolejno, zapędziłby wreszcie rozmówcę do końca jego dykcjonarza. Zastępuje się jedno słowo drugim, i często bardziej nieznanym, i lepiej wiem, co to człowiek, niżeli co zwierzę, albo śmiertelne, albo rozumne. Aby zaspokoić jedną wątpliwość, dają mi ich trzy".

POJĘCIA I TERMINY

I tu Odrodzenie buntowało się przeciw scholastyce; jednakże niewiele dało własnego i w zasadniczych rzeczach korzystało z zasobów średniowiecznych. Obraz tego daje słownik filozoficzny Gocleniusza *Lexikon philosophicum,* wydany w 1613 roku. - Nowożytna terminologia filozoficzna zaczęła ustalać się dopiero w XVII w. Natomiast już wcześniej, w okresie Odrodzenia, łacina przestała być wyłącznym językiem filozoficznym.

CHRONOLOGIA

Epoka Odrodzenia trwała około dwóch stuleci. Do pierwszego pokolenia filozofów, które w latach 1430 - 1450 było w pełni działalności, należeli pierwsi renesansowi platoniści, jak G. Plethon i Bessarion, oraz arystotelicy bizantyjscy, którzy bronili na Zachodzie swego mistrza, Teodor Gaza i Jerzy z Trapezuntu; należał też do tego pokolenia Mikołaj Kuzańczyk, w którego filozofii średniowiecze zmagało się jeszcze z Renesansem. Przejęcie antykiem stanowiło rys dominujący tego pokolenia, podobnie jak i dwóch następnych: drugiego, które wydało Ficina, i trzeciego, kwitnącego przed samym końcem stulecia, które wydało Leonarda da Vinci, platończyka Pica delia Mirandolę, najsłynniejszych arystotelików z Pomponazzim na czele, a poza tym jeszcze Machiavellego i początki renesansowej filozofii państwa. Te trzy pokolenia XV wieku były prawie wyłącznie włoskie; na Północy panowała przeważnie jeszcze naówczas scholastyka. Polska była tylko wyjątkiem: w niej Grzegorz z Sanoka należał do pierwszej generacji Odrodzenia, Jan Ostroróg do drugiej, Kopernik do trzeciej.
Gwałtowne rozpowszechnienie myśli renesansowej nastąpiło w XVI w., od czwartego pokolenia renesansowych myślicieli, które wystąpiło mniej więcej w sto lat po pierwszym. Było bujne i ważne dla rozwoju, podobnie jak pierwsze. Należeli doń we Włoszech filozofowie przyrody, występujący już z samodzielnymi aspiracjami: Cardano i Telesio. A poza Włochami: humanista Vives w Hiszpanii, w Anglii – filozof-socjolog Tomasz Morus, w Polsce - Górski i Frycz Modrzewski, w Niemczech - okultysta Paracelsus i mistyk Sebastian Franek; zarazem było to pokolenie Reformacji, Lutra, Kalwina i filozoficznie najbardziej wpływowego Melanchtona.
Nowa, mocna fala twórczości filozoficznej przyszła w drugiej połowie wieku, około 1580 wydała swe dzieła; była to generacja francuskich sceptyków, Montaigne'a, Charrona, Sancheza, ale także Lipsiusa, odnowiciela stoickiej filozofii, Suareza, odnowiciela scholastyki, i - Bruna. Do niej w Polsce należeli Petrycy i Burski. Wreszcie wystąpiła ostatnia generacja: Campanella, Boehme, Fr. Bacon, Herbert z

Cher-bury, Grocjusz - wybitni myśliciele, bogaci dwuwiekowym dorobkiem Renesansu, działający już po 1600 r., na progu nowej ery. Do tej samej generacji należał Franciszek Salezy.

WYDARZENIA WSPÓŁCZESNE

Przemiana filozofii w dobie Odrodzenia była objawem powszechnej przemiany w sposobie życia i myślenia, objawem końca średniowiecza. Wieki, w których się dokonała, obfitowały także w polityce w zdarzenia wielkiej miary: w 1453 r. nastąpiło zdobycie Konstantynopola przez Turków, w 1480 uwolnienie Rosji spod panowania Mongołów, a w 1492 zdobycie Grenady i uwolnienie Hiszpanii od Maurów. Wiek XV był wiekiem renesansowych Medyceuszów we Florencji, podczas gdy na północ od Alp stosunki polityczne i kulturalne były jeszcze średniowieczne, w Anglii aż do 1485 toczyła się wojna Białej i Czerwonej Róży. Dopiero w XVI w. nowe formy życia opanowały Europę, nastąpił okres świetności papieskiego Rzymu i wielkości habsburskich cesarzy, olbrzymiego państwa Karola V, a w Polsce „złoty wiek" Jagiellonów. Na ten wiek przypadają pamiętne panowania Franciszka I i Henryka IV we Francji, Henryka VIII i Elżbiety w Anglii, najwyższa potęga, a potem zmierzch wielkości Hiszpanii. W dziejach religii największa przemiana: nastąpił okres Reformacji. W 1417 skończyła się Wielka Schizma. Ale w tym samym czasie rozpoczął się ruch husycki: w 1415 Hus został spalony na stosie. Wprowadzenie Inkwizycji nastąpiło w 1478. Spalenie Savonaroli w 1498. Tezy witenberskie ogłoszone zostały w 1517, Biblia Lutra w 1522. Śmierć Zwingliego i powstanie Kościoła anglikańskiego: 1531. Kalwin w Genewie i Knox w Szkocji: 1541. Spalenie Serveta w Genewie: 1556. Noc św. Bartłomieja: 1572. Rozkwit arianizmu w Polsce: około 1570. W 1598 ogłoszony został edykt nantejski, zabezpieczający we Francji innowiercom wolność wyznania, ale jeszcze w 1600 Giordano Bruno został spalony w Rzymie. Wszakże wiek XV był nie tylko okresem Reformacji i walki z nią, ale także wiekiem Joanny d'Arc (1429), *Naśladowania Chrystusa,* jednego z arcydzieł literatury religijnej (1441). A wiek XVI był tym stuleciem, w którym powstał zakon jezuitów (1540) i w którym odbył się sobór trydencki (od 1545).

W okresie tym sztuka górowała nad filozofią. Dokonało się wtedy przejście od gotyku do renesansu, równoległe z przejściem od scholastyki do humanizmu. Był to czas przede wszystkim renesansu włoskiego; *Quattrocento* wydało wczesną, nieśmiałą jeszcze sztukę Botticellego w malarstwie, Donatella w rzeźbie, *Cinguecento* zaś - dojrzałą sztukę klasyczną: Bramantego i Palladia, Leonarda i Michała Anioła, Rafaela i Tycjana. Tymczasem na północ od Alp w XV w. jeszcze się nadal rozwijała sztuka średniowieczna, powstawały gotyckie katedry, rzeźbił Wit Stwosz, i dopiero w ciągu następnego stulecia przeniknęły i tam nowe motywy renesansowe. Zanim zaś jeszcze niektóre kraje północne przeszły od gotyku do renesansu, Włochy opuszczały już renesans na rzecz nowego stylu: baroku, Barokowy kościół Gesii w Rzymie wzniesiony został w 1565 - 1584, a Tintoretto, który zmarł w 1599 r., był już malarzem bardziej barokowym niż renesansowym.

W literaturze wiek XVI wydał zarówno żywiołową twórczość Rabelais'go i Reja, jak misterną Ron-sarda i Kochanowskiego.

Odkryć geograficznych stulecia te dokonały więcej niż jakakolwiek inna epoka: 1487 okrążenie Przylądka Dobrej Nadziei, 1492 odkrycie Ameryki, 1498 znalezienie drogi do Indii Wschodnich, 1521 zdobycie Meksyku, 1522 ukończenie pierwszej podróży dokoła Ziemi, 1532 zdobycie Peru. Podstawowy wynalazek - druk - dokonany został koło 1450 r. Pierwsze obserwatorium zostało zorganizowane w 1471, pierwsza poczta w 1505, globus Behaina jest z 1490, atlas Mercatora z 1569, kalendarz gregoriański wprowadzony został w 1582, termometr skonstruował Galileusz w 1597. Dzieło Kopernika *De revolutionibus orbium coelestiiim,* największe zdarzenie naukowe epoki, było ogłoszone w 1543. Servet odkrył krążenie krwi w 1540, Stevin - teorię płaszczyzny pochyłej i paradoks hydrostatyczny w 1586. Nie mniej era ta *zaważyła* w dziejach filozofii: była erą wielkiego humanisty Erazma z Rotterdamu, wielkich latynistów, jak L. Valla we Włoszech, wielkich hellenistów, jak G. Budę i. J C. Scaliger we Francji, i poetów łacińskich w Polsce.

KWESTIE SPORNE

Od Renesansu *zaczyna* się czas drukowanych książek i odtąd historyk posiada pełniejszy materiał; niemniej niewyrobienie pojęciowe i poetycka mglistość wielu koncepcji Renesansu daje pole do różnej interpretacji doktryn owego czasu; jako przykład można przytoczyć, że zarówno w filozofii Kuzańczyka, jak i Bruna nie jest jasny ich stosunek do panteizmu.

DRUGI OKRES FILOZOFII NOWOŻYTNEJ (OKRES SYSTEMÓW NOWOŻYTNYCH, WIEK XVII)

1. OKRES WIELKICH SYSTEMÓW. Po nieskrystalizowanym filozoficznie Odrodzeniu dopiero w wieku XVII filozofia nowożytna uświadomiła sobie w pełni cele i opanowała środki. Podjęła teraz pracę pozytywną, podczas gdy Odrodzenie wyładowywało się przeważnie w polemice z przeszłością. Będąc bardziej samodzielną od Odrodzenia, była jednocześnie bardziej odeń związana z tradycją: stosowała nowe metody i osiągnęła nowe wyniki, ale została przy dawnych zagadnieniach. Stawiała, mianowicie, wielkie zagadnienia metafizyczne, te same, którymi przejęte było średniowiecze. Usiłowała objąć w jednym systemie filozoficznym zarówno przyrodę, jak Boga. Ten stan rzeczy był zrozumiały w okresie przeciwreformacji; ale jeden człowiek, mianowicie Kartezjusz, najwięcej przyczynił się do tego, że filozofia w XVII w. taki właśnie wzięła obrót, że podjęła program maksymalny i z aspiracjami naukowymi połączyła metafizyczne. I wiek XVII stał się okresem wielkich systemów, stał się dla nowożytnej myśli tym, czym IV w. przed Chr. dla starożytności, a XIII w. dla średniowiecza.

2. GRANICE OKRESU. Pierwsza generacja XVII wieku filozofowała jeszcze w duchu Odrodzenia; dopiero Kartezjusz i Galileusz wystąpili z nowymi ideami filozoficznymi i naukowymi, a zaraz potem cały zastęp innych myślicieli. Jak wszystkie okresy o wielkich aspiracjach, i ten trwał niedługo; koniec jego nastąpił, gdy przyszło pokolenie, które na miejsce programu maksymalnego wysunęło ostrożny program empirystyczny. Stało się to jeszcze przed końcem stulecia: za granicę uważać należy rok 1690, datę ukazania się głównego dzieła Locke'a. Typ filozofii wytworzony w XVII w. ustąpił zresztą nie od razu: Leibniz, wielki jego przedstawiciel, przeżył Locke'a, przedstawiciela okresu następnego. Filozofia XVII w. rozwijała się najbujniej we Francji, w Niderlandach i w Anglii. Włochy, które podczas Odrodzenia przodowały w filozofii, wyczerpały swą twórczość i zeszły na drugi plan. W Hiszpanii na wiek ten przypadła regeneracja scholastyki katolickiej, a w Niemczech - panowanie scholastyki protestanckiej. Podczas gdy obie te scholastyki rozwijały się w uniwersytetach, nowe prądy stulecia powstały poza szkołą i klerem, były zainicjowane przez ludzi świeckich i prywatnie zajmujących się nauką.

3. WŁASNOŚCI FILOZOFII xvii WIEKU. Aspiracje siedemnastowiecznej filozofii były przede wszystkim teoretyczne: teoretyczny dział miał w niej przewagę nad praktycznym. Czerpała ona swe zagadnienia z nauk, zwłaszcza z nauk najściślejszych: matematyki i matematycznego przyrodoznawstwa. Przyrodnicy tego wieku - jak Galileusz, Boyle, Newton - wydatnie przyczynili się do rozwoju nie tylko przyrodoznawstwa, ale i filozofii; a w osobach Kartezjusza, Pascala, Leibniza filozofia zawierała unię osobową z matematyką i fizyką.

Do najogólniejszych cech tego bogatego filozoficznie okresu należały: *a)* Nacisk na epistemologiczne podłoże doktryn. Oryginalność doktryn XVII w. leżała mniej w ich metafizycznej treści, a więcej w epistemologicznym uzasadnieniu. Typowe dla XVII w. było takie połączenie: solidna epistemologiczna podstawa, a nad tym śmiała i lotna metafizyczna nadbudowa; tak było u Kartezjusza, jeszcze więcej u Malebranche'a i Leibniza, tak nawet u Newtona, *b)* To podłoże epistemologiczne było racjonalistyczne: wiek XVII był klasycznym wiekiem racjonalizmu. Racjonalizm jego miał zresztą bardzo rozmaite postacie: od skrajnie naturalistycznego aż do supranaturalistycznego w stylu św. Augustyna.

4. NAJWAŻNIEJSZE STANOWISKA tego stulecia były: *A)* Stanowiska odziedziczone: 1. Scholastyka, puścizna średniowieczna, odnowiona została zwłaszcza w Hiszpanii; od Suareza główny ośrodek miała w uniwersytecie w Coimbrze. Wszakże i w innych krajach, dzięki Towarzystwu Jezusowemu, ożywiła się na nowo i panowała nadal w szkołach. 2. Platonizm, będący znów puścizną Odrodzenia, o spekulatywnym, neoplatońskim, a zarazem chrystianizującym zabarwieniu, rozwijał się teraz głównie w Anglii: ośrodkiem jego był Cambridge, a najwybitniejszymi przedstawicielami Henry Morę i Ralph Cudworth.

B) Stanowiska nowe: można wyodrębnić dwie ich grupy: filozofów-systematyków i uczonych-metodologów. Mają one zresztą wspólną podstawę: epistemologiczna i racjonalistyczną. Wśród systematyków Kartezjusz stanowił punkt wyjścia, a jego następcami byli: Pascal, Malebranche, Hobbes, Spinoza, Leibniz. Dla uczonych zaś, pracujących na polu filozofii, Galileusz był punktem wyjścia, a Newton punktem dojścia.

GALILEUSZ

Praca przyrodników od początku nowej ery dała nie tylko ważne wyniki faktyczne, ale także uświadomiła właściwą metodę nauki. Wybitnym uczonym, który z filozoficzną rozwagą sformułował nowe idee metodologiczne na samym początku XVII w., był Galileusz.

ŻYCIE. Galileo Galilei (1564-1642) urodził się w Pizie, studiował medycynę, potem matematykę i filozofię w Pizie i Florencji, od 1589 r. był profesorem w Pizie, potem w Padwie i znów w Pizie. Główne swe zdobycze naukowe, które uczyniły go twórcą nowożytnej mechaniki i astrofizyki, osiągnął w pierwszym dziesięcioleciu XVII wieku; polegały one na odkryciu praw spadania, a także na skonstruowaniu teleskopu, który otworzył mu drogę do wielu spostrzeżeń, jak rozłożenie Drogi Mlecznej. Z powodu życzliwego dla nauki Kopernika stanowiska został oskarżony w 1617 roku o herezję. Na razie udało mu się oczyścić z zarzutu; ale następne dzieła wywołały nowe oskarżenia i po *Dialogu o dwóch głównych systemach wszechświata* wytoczony mu został proces. Uniknął kary przez to, że wyrzekł się swego poglądu.

Był uczonym przyrodnikiem, ale z typu tych, co w badaniach swych sięgają do podstaw nauki, i obdarzonym filozoficzną zdolnością refleksji nad własnymi badaniami.

DZIEŁA filozoficznie ważne: *Probierca złota (II saggiatore),* 1623, i ów dialog o systemach wszechświata *(Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo),* 1632.

POPRZEDNICY. Średniowieczni okhamiści byli poprzednikami Galileusza zarówno w fizyce, jak i w filozoficzno-metodologicznych rozważaniach. Po nich zaś znakomici przyrodnicy Odrodzenia: Kopernik, Leonardo da Vinci, Kepler. Był wrogiem arystotelizmu, natomiast miał punkty styczności z tradycją platońską, kładącą nacisk na matematyczne i aprioryczne czynniki w tworzeniu wiedzy.

POGLĄDY. 1. WIEDZA DOŚWIADCZALNA. Galileusz występował przeciw spekulatywnemu rozwiązywaniu zagadnień przyrodniczych bez odwoływania się do doświadczenia. Pisał do Keplera dziękując, że pierwszy i prawie jedyny dał wiarę jego odkryciom. „Co powiesz o tych filozofach naszej wszechnicy, którzy, mimo wielokrotne propozycje, nigdy nie chcieli planety lub Księżyca obejrzeć przez teleskop... Jakżebyś się śmiał, gdybyś mógł usłyszeć, jak najbardziej uznany filozof naszego uniwersytetu starał się nowe planety oderwać z nieba argumentami logicznymi niby formułami czarodziejskimi". Naukę należy opierać na doświadczeniu. Natomiast nie należy jej ograniczać do samego tylko zbierania faktów. Galileusz był zwolennikiem nauki empirycznej, ale nie był jednostronnym empirystą. Samo nagromadzenie wielu doświadczeń *(experimentorum multorum coacervatio)* nie stanowi jeszcze nauki; nie ma nauki bez rozumowania. Chodzi tylko o to, by rozumowanie naukowe przebiegało w łączności z doświadczeniem.

2. WIEDZA MATEMATYCZNA. Galileusz chciał nie tylko wzmocnić naukę przez oparcie jej na doświadczeniu, chciał również dać jej postać ścisłą. Ścisła zaś jest nauka tylko wtedy, gdy może przedmiot swój mierzyć. Aby tedy przyrodoznawstwo uczynić nauką ścisłą, należy zjawiska poddać analizie i odnaleźć te składniki, które dają się mierzyć; ze składników tych, drogą syntezy, nauka odbuduje zjawiska. Te dwie metody - analizę i syntezę - Galileusz nazywał za współczesnym arystotelikiem, Zabarellą, metodą rezolu-tywną i kompozytywną. W ich stosowaniu widział warunek ścisłego, naukowego postępowania.

Składniki zjawisk, które dają się mierzyć i przeto stanowią podstawę badań ścisłych, są dwa: kształt i ruch. Te więc stały się dla Galileusza właściwym przedmiotem przyrodoznawstwa. Przez nie ścisła nauka o przyrodzie jest pokrewna matematyce, ma matematyczną postać. „Księga natury pisana jest w matematycznym języku, jej znakami pisarskimi są trójkąty, koła i inne figury geometryczne, bez których pomocy ani słowa z niej zrozumieć niepodobna". Galileusz musiał walczyć z arystotelikami, którzy widzieli radykalną różnicę między metodą matematyczną a fizykalną i przeto twierdzili, że matematyczna ścisłość nie jest rzeczom przyrodzonym dostępna.

Oczywiście, obliczenia matematyczne muszą trzymać się danych doświadczalnych, ale jakże można łączyć matematykę z doświadczeniem? Galileusz pojmował rzecz tak: Zdania matematyczne są zdaniami hipotetycznymi typu „jeżeli jest *A,* to jest *B".* Te związki między *A* i *B* matematyka ustala niezależnie od doświadczenia. Rzeczą doświadczenia jest natomiast stwierdzić, czy w rzeczywistości istnieje *A.* Jeżeli istnieje, to można już bez odwoływania się do doświadczenia, na podstawie matematycznych rozważań ustalić, że istnieje *B.* I wtedy matematyczna dedukcja staje się z idealnej konstrukcji poznaniem rzeczywistości.

Matematyczne przyrodoznawstwo zawiera tedy dwa odrębne rodzaje zdań: 1) hipotetyczne zdania matematyczne i 2) egzystencjalne zdania empiryczne. Eksperyment, który dla Bacona był podstawą całej nauki, dla Galileusza był tylko jednym z jej czynników; praca badawcza obok swej części empirycznej obejmuje część dedukcyjno-matematyczną. O związkach koniecznych doświadczenie nic nie mówi: „Albo każdy wie o nich sam z siebie *(da per se),* albo wcale o nich wiedzieć nie może". Jest to dziedzina wiedzy apriorycznej, nie doświadczenia. Pod tym względem Galileusz był przeciwnikiem empiryzmu. Miał on przekonanie, że czynniki matematyczne rzeczy nie tylko nadają się do ściślejszego badania, ale, co więcej, są jedynymi czynnikami obiektywnymi, inne zaś są tylko naszym dodatkiem subiektywnym. Był pierwszym myślicielem nowożytnym, który (w 1623 r.) wypowiedział się za zarzuconą od czasów Demokryta nauką o subiektywności jakości zmysłowych. W niektórych rodzajach wrażeń zmysłowych jest jasne, iż są wywoływane przez sam tylko kształt i ruch rzeczy; w innych zaś, np. we wrażeniach wzrokowych i słuchowych, można to samo wnosić przez analogię.

3. WIEDZA O ZJAWISKACH. Poszukiwanie ścisłości w nauce miało jeszcze dalsze konsekwencje: doprowadziło do zmiany przedmiotu nauki i jej zadania. Dotąd zadanie przyrodoznawstwa, sformułowane przez tradycję perypatetycką, było takie: znaleźć „istotę", czyli prawdziwą „naturę" każdej substancji, by potem drogą dedukcji logicznej wyprowadzić wszelkie własności substancji. Rozumowano np. w ten sposób: Ciała „z natury swej" unikają próżni, gdyż próżnia jest logicznym przeciwieństwem ciała. Albo tak: Każde ciało, odpowiednio do swej „natury", ma swe miejsce we wszechświecie, np. powietrze zajmuje miejsce między ogniem i ziemią, gdyż jego własności są pośrednie między ich własnościami. Jeśli woda wypycha powietrze z naczynia, to dlatego, że „natury" tych żywiołów są między sobą niezgodne. Plamy słoneczne, jak twierdził jeden z przeciwników Galileusza, nie mogą znajdować się na samym Słońcu, gdyż Słońce „z natury swej" jest ciałem najbardziej świecącym i dlatego nie może z siebie wyłonić ciemności, która jest przeciwieństwem jego natury.

Galileusz wyrzekł się wnikania w prawdziwą „naturę" rzeczy. „Albo staramy się na drodze spekulacji wniknąć w prawdziwą, wewnętrzną istotę przyrodzonych substancji, albo zadowalamy się poznaniem niektórych ich cech i właściwości. Pierwsze uważam za przedsięwzięcie równie beznadziejne wobec najbliższych, ziemskich substancji, jak i wobec najdalszych, niebieskich. Jeśli natomiast chcemy zadowolić się ustaleniem określonych cech, to możemy mieć pełną nadzieję powodzenia, zarówno co do najdalszych ciał i zjawisk, jak i co do tych, które leżą tuż przed naszymi oczami".

„Od prawdy naukowego twierdzenia nie wolno i nie można wymagać więcej ponad to, iżby odpowiadała wszystkim zjawiskom". To był nowy program nauki; w nim zawarta była zasadnicza różnica między dawną nauką arystotelików a nauką nową. Tamta chciała badać substancje, ta zaś tylko zjawiska i stosunki. Ale za to spodziewała się znaleźć powszechne prawa, jakie nimi rządzą. Program dawniejszy zdawał się być wyższy, ale był, jak się okazało, fikcyjny, nie posiadał widoków urzeczywistnienia; a był szkodliwy, bo odwodził od tej drogi, na której nauka robi skromne, ale rzetelne postępy. Nauka nie rozporządza żadnym metodycznym sposobem, aby badać „prawdziwą istotę rzeczy", może natomiast badać zjawiska i ustalać prawa, jakie nimi rządzą. To przejście od szukania istoty rzeczy do szukania praw dzieli dwie wielkie epoki w rozwoju nauki. Galileusz był pierwszym, który świadomie a wyraźnie zajął stanowisko właściwe nowej epoce.

4. WIEDZA PRZYCZYNOWA. Prawa, jakie Galileusz chciał badać, były to przede wszystkim prawa przyczynowe. I w tym także program jego różnił się od nauki o przyrodzie panującej dotychczas; ta bowiem rozważała przyrodę najwięcej z punktu widzenia jej celowości.

Ta dawna nauka miała w przyrodzie za celowe bądź to, co odpowiada człowiekowi, bądź to, co jest doskonałe. Galileusz zwalczał obie te postacie finalizmu. Przeciw pierwszej pisał: „Tylko mania wielkości może nasz niesłychanie słaby umysł czynić sędzią dzieł Bożych i wszystko we wszechświecie, co nie służy naszemu pożytkowi, uważać za próżne i zbędne".

A przeciw drugiej pisał tak: „Nie studiowałem kronik i genealogii figur geometrycznych, nie umiem przeto rozstrzygnąć, która z nich starożytniejsza i dostojniejsza. Myślę raczej, że każda jest starożytna i doskonała, lub raczej, że żadna nie jest sama przez się ani doskonała, ani niedoskonała, ani szlachetna, ani nieszlachetna, natomiast gdy chodzi o budowanie murów, to figura prostokątna jest doskonalsza od sferycznej, gdy zaś chodzi o toczenie się pojazdu, to koło lepsze jest od trójkąta".

Twierdzenie o celowości, doskonałości, harmonijności wszechświata jest może prawdziwe, ale nie należy do kompetencji nauki. Zadania uczonych są skromniejsze: „Nam musi wystarczyć, że jesteśmy tymi mniej wzniosłymi pracownikami, którzy poszukują marmuru w głębiach ziemi i wynoszą go na światło,

aby dopiero artysta stworzył zeń te cudowne kształty, które utajone są w jego surowym i nieukształtowanym łonie".
ZNACZENIE FILOZOFICZNE mają w poglądach Galileusza cztery zasady metodologiczne: Przyrodoznawstwo należy traktować po pierwsze doświadczalnie, po drugie matematycznie, po trzecie ograniczać do badania zjawisk i po czwarte - do badania przyczyn. Zasady te były przygotowywane przed Galileuszem, ale dopiero przez niego zostały sformułowane w sposób dojrzały i sprawdzone w owocnej pracy badawczej.
NASTĘPCY. Pomimo opozycji konserwatystów (zwolenników tradycyjnej Arystotelesowskiej koncepcji nauki) idee Galileusza wzięły górę. Nie pociągnęły od razu ogółu, ale pociągnęły najwybitniejsze jednostki na tory empirycznego, matematycznego, przyczynowego traktowania przyrody. Następne po Galileuszu wielkie ogniwo w rozwoju zarówno samej nauki, jak i metodologicznej refleksji stanowił Newton.

KARTEZJUSZ

Czym dla nowożytnej nauki był Galileusz, tym Kartezjusz dla nowożytnej filozofii. Połączywszy zabiegi o wzorową metodę ze spekulacją metafizyczną stworzył nowy typ filozofii. Toteż od jego wystąpienia, czyli od pierwszej połowy XVII w., przyjęte jest zaczynać nowy okres w filozofii.
ŻYCIE. Renę Descartes (lub Des Cartes, z łacińska Cartesius, w spolonizowanym brzmieniu Kartezjusz) żył od 1596-1650. Urodzony w prowincji Touraine, wychowany w jezuickiej szkole La Fleche (1604-1612), potem do 1618 mieszkał w Paryżu i studiował
matematykę. Lata 1618-1629 spędzał, chcąc poznać świat i ludzi, w wirze życia światowego i dworskiego, w ojczyźnie i za granicą, w podróżach i wyprawach wojennych (jako ochotnik brał udział w wojnie 30-letniej), przerywał wszakże raz po raz taki tryb życia i powracał do studiów. W 1629 usunął się ostatecznie w zacisze holenderskie i, znalazłszy tam całkowity spokój, pogrążył się w pracy; tam spędził lat 20, całą prawie resztę życia, tam napisał główne swe dzieła. W 1649 r. na zaproszenie królowej szwedzkiej Krystyny udał się do Sztokholmu, gdzie jednak, nie zniósłszy północnego klimatu, już w następnym roku umarł.
Kartezjusz był jakby uosobieniem typu uczonego; był tylko i wyłącznie uczonym. Bez ambicji osobistych (w przeciwieństwie np. do Fr. Bacona), bez aspiracji do pouczania ludzi i poprawiania świata, opanowany był wyłącznie żądzą udoskonalenia własnego umysłu i poznania prawdy; ten cel kierował jego życiem od początku do końca.
PISMA. Filozofia była dla Kartezjusza - po dawnemu - uniwersalną nauką: „Cała filozofia jest jak drzewo, którego korzeniem jest metafizyka, pniem - fizyka, a gałęźmi - pozostałe nauki, sprowadzające się do trzech, mianowicie: do medycyny, mechaniki, etyki".
Jego działalność badawcza obejmowała prawie cały ten zakres: pracował twórczo nie tylko na polu metafizyki, ale również na polu matematyki, fizyki i biologii.
Ostrożny, ceniący najwięcej swój spokój, a nie dbający o sławę, niechętnie ogłaszał swe prace. Zależało mu jedynie na opinii najwybitniejszych uczonych; z nimi prowadził obszerną korespondencję naukową i utwory swe komunikował im w rękopisie.
Pierwsza jego publikacja ukazała się dopiero w 1637 r.; nosiła tytuł: *Essais,* a zawierała filozoficzne studium *Discours de la methode* oraz prace matematyczne *(Geometrie)* i fizykalne *(Dioptrigue* i *Meteores).* Następnie w 1641 r. wyszło główne jego dzieło filozoficzne, *Meditationes de prima philosophia* (francuski przekład w 1647 r.). Po nim nastąpiły jeszcze *Principia philosophiae,* 1644, i monografia psychologiczna *Les passions de r dmę,* 1649. Już po śmierci autora wyszły: młodzieńcza praca metodologiczna *Regulae ad directionem ingenii* (pisana zapewne w 1628) i dialog *La recherche de la \erite par la lumiere naturelle* (obie prace wydane w 1701) oraz fragmenty z dzieła *Le monde on le traite de la lumiere,* którego - po potępieniu Galileusza - autor nie chciał ogłosić (wyd. w 1664).
POPRZEDNICY. Kartezjusz podawał się za myśliciela, który zerwał z dotychczasową tradycją, jako bezwartościową, i zaczął budowę nauki zupełnie od początku. Istotnie, był myślicielem oryginalnym; niemniej był daleko bardziej związany z tradycją, niż twierdził. Mianowicie, z tradycją scholastyki. Zagadnienia jego metafizyki były te same, co scholastyków wielkiej epoki; a i postawa, jaką zajmował przy ich rozwiązywaniu, bliska była postawie prądu augustyńskiego (samego Augustyna, Bonawentury, Dunsa Szkota). Zasadniczy subiektywny punkt wyjścia jego filozofii: *cogito, ergo sum,* koncepcja Boga,

szukanie źródła wiedzy w Bogu, prymat woli i koncepcja wolności, woluntarystyczna teoria sądu, nawet różne szczegóły, jak słynny przykład kawałka wosku - to wszystko jest już u Augustyna. Niektóre znów poglądy epistemologiczne, koncepcja nieograniczonej wolności Bożej itp., były przygotowane przez okhamistów. W szczególności słynne Kartezjuszowskie *cogito, ergo sum* było wypowiedziane przez Augustyna i wielokrotnie powtarzane przez scholastyków, a i współcześnie z Kartezjuszem uzasadnione na nowo przez Campanella. Mimo te zależności Kartezjusz wprowadził nową metodologię i wybudował nowy system filozofii.

ROZWÓJ. Po długich studiach nad naukami i po różnorodnych próbach własnych Kartezjusz ustalił swą metodę naukową. Dzień 11 listopada 1620 r. uważał za datę odkrycia tej metody, a koło 1626 r. metodologia jego była już wykończona. Po okresie poszukiwań metodologicznych nastąpił okres drugi: budowanie systemu. Okres ten rozpoczął się po przybyciu Kartezjusza do Holandii, a przed 1637 r. przewodnie idee systemu były już ustalone.

POGLĄDY KARTEZJUSZA

I. METAFIZYKA. 1. METODA. Gdy Kartezjusz postanowił dokonać reformy nauki, stan jej był niepomyślny: scholastyka była skończona, a Odrodzenie do pozytywnych wyników nie doszło. Główne dzieła Bacona i Galileusza nie były jeszcze napisane. Zresztą rozwiązanie Bacona nie zadowoliło Kartezjusza, a reforma Galileusza ograniczała się do nauki empirycznej i nie obejmowała filozofii. Przyczynę niezadowalającego stanu nauk Kartezjusz widział w braku odpowiedniej metody: badania naukowe o tyle tylko będą mogły być prowadzone pomyślnie, o ile przedtem będzie dla nich znaleziona metoda. „Metoda" stała się głównym hasłem i pierwszym zadaniem jego filozofii. Wielu było od czasów Odrodzenia uczonych, co szukali nowej metody, ale dopiero Kartezjusz pojął głębiej to zadanie: zabiegał nie o taką metodę, która tylko ułatwi zdobywanie wiedzy, ale o taką, która zapewni jej niezawodność. Miarą niezawodną wiedzy była dla Kartezjusza jasność i wyraźność. Co jest jasne i wyraźne *(clair et distinct),* to jest pewne. A jasna i wyraźna - wiedza dotychczasowa, według niego, nie była, z wyjątkiem matematyki. Nie były wyraźne ani spekulacje scholastyczne, ani wiadomości faktyczne, dostarczane przez doświadczenie. Ideał naukowy Kartezjusza był różny od scholastycznego, a także i od ideału Bacona; nie spekulacyjny, ale racjonalistyczny.

Jasne i wyraźne było dla Kartezjusza to, co proste. Jedynie złożone myśli są splątane i ciemne, i tylko one ulegają błędom. Nauce potrzebna jest zatem metoda, która wykrywa proste składniki myśli. W tym sylogizm nic nie pomoże. To zadanie spełnić może natomiast metoda analityczna, jaka jest stosowana w arytmetyce. Kartezjusz zastosował ją przede wszystkim w geometrii i zbudował geometrię analityczną (której ideę powzięli byli niegdyś okhamiści). A spodziewał się, że i inne nauki będą korzystać z jej dobrodziejstw.

Na drugi jeszcze punkt kładł w metodzie naukowej nacisk. Chciał, aby pod względem ścisłości i pewności wszystkie nauki stały się podobne do matematyki. Matematyka zaś swe zalety naukowe czerpie stąd, że rozważa same tylko własności ilościowe. Dążył tedy do tego, by wszystkie nauki ograniczyć do rozważań ilościowych. Liczbowo daje się ująć przestrzeń oraz (wedle nowych naówczas odkryć Galileusza) - ruch. Otóż ideałem Kartezjusza było wszelkie własności rzeczy wywieść z kształtu i ruchu, całą przyrodę rozważać wyłącznie geometrycznie i mechanicznie. Wraz *z* metodą analityczną to dążenie do matematycznego traktowania zjawisk stanowiło osnowę Kartezjańskiej koń-
cepcji nauki. W przekonaniu zaś, że ta sama metoda obowiązuje we wszystkich naukach, pracował nad stworzeniem powszechnej nauki *(mathesis nniversalis),* racjonalnej, analitycznej, matematycznej, ujmującej w jednym systemie całokształt wiedzy o wszechświecie.

2. SCEPTYCYZM METODYCZNY. Metoda Kartezjusza była w zasadzie przeznaczona do szczegółowych badań naukowych; ale i naczelne zagadnienie metafizyki rozwiązał analogicznie. Chodziło mu tu o znalezienie twierdzenia bezwzględnie pewnego, które byłoby „punktem archimedesowym" dla metafizyki, niezawodną przesłanką wszelkich dalszych rozumowań. Szukał twierdzenia, które oprze się wszelkim wątpliwościom; metoda Kartezjusza polegała tu na próbowaniu wszelkich argumentów sceptyckich. Był to sceptycyzm szczególnego rodzaju: Zwątpienie było tu nie wynikiem, lecz punktem wyjścia, i było głoszone w celu - uzyskania pewności. Ten „sceptycyzm metodyczny" Kartezjusz stosował specjalnie wobec twierdzeń o istnieniu; aby upewnić się co do realności przedmiotów, rozważał możliwość, iż są tylko naszymi ideami; toteż postępowanie jego równie słusznie może też być nazywane „idealizmem metodycznym". fArgumenty sceptyckie, jakimi Kartezjusz się posługiwał, były te same, które sceptyków starożytności i średniowiecza doprowadziły były do

zwątpienia. Sprowadzały się one do trzech: złudzenia zmysłów; - brak wyraźnej granicy między jawą a snem; - możliwość, że jesteśmy wprowadzani w błąd przez jakąś potężniejszą od nas istotę. Dwa pierwsze argumenty wystarczały, by zakwestionować naszą wiedzę o rzeczach zewnętrznych, trzeci czynił wątpliwymi nawet prawdy matematyczne.

3. COGITO, ERGO SUM. Zdawało się, że przeciw argumentom tym nie obroni się żadne twierdzenie, że o realności wszystkich przedmiotów wypadnie zwątpić. Tymczasem właśnie w wątpieniu znalazła się - ostoja pewności. Jeśli bowiem wątpię, to myślę; myśl istnieje *(cogitatio est),* choćbym śnił lub choćby mię zły demon wprowadzał w błąd. To, co myślę, może być snem lub błędem, ale że myślę, to jest niewątpliwe. Mogę mylić się w rozumowaniach, ale mogę się mylić tylko -jeśli myślę. Istnienia rzeczy zewnętrznych nie jesteśmy pewni, ale jesteśmy pewni istnienia własnej myśli.

Był to prosty zwrot, ale wystarczał, by dokonać przewrotu. Kartezjusz wskazał, że fundamentu wiedzy szukać należy nie w świecie zewnętrznym, lecz w człowieku, nie w przedmiocie, lecz w podmiocie, nie w materii, lecz w świadomym duchu. Byli i przed nim filozofowie, którzy rozumieli ten stan rzeczy; ale nikt przed nim nie wyłożył go tak metodycznie i przekonywająco. Nikt też nie oddzielił tak zasadniczo świata myśli od świata materialnego i nie przekonał tak dobitnie, że świat myśli jest nam bliższy, lepiej znany i pewniejszy.

Wywyższenie myśli nad materię, zapoczątkowane już w filozofii starożytnej i średniowiecznej, zostało teraz dokonane w sposób stanowczy; miało nieobliczalne skutki dla filozofii nowożytnej.

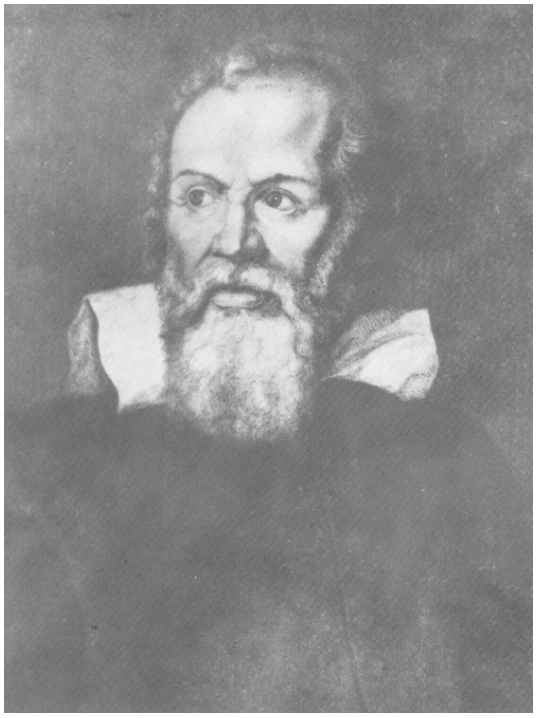
W myśli, w samowiedzy Kartezjusz znalazł „punkt archimedesowy" dla filozofii, wystarczający, by oprzeć na nim przekonanie o istnieniu jaźni, a pośrednio także o istnieniu Boga i istnieniu ciał.

Istnienie jaźni wynikało bezpośrednio z istnienia myśli; jeśli bowiem jest myśl, to musi też być ktoś, kto myśli. „Myślę, więc jestem" *(cogito, ergo sum).* A czym jestem? istotą, która myśli. Jaźń myśląca, czyli dusza, istnieje, choćby ciało moje było złudzeniem; istnieje więc niezależnie od ciała, jest niezależną substancją.

KUZANCZYK

FICINO

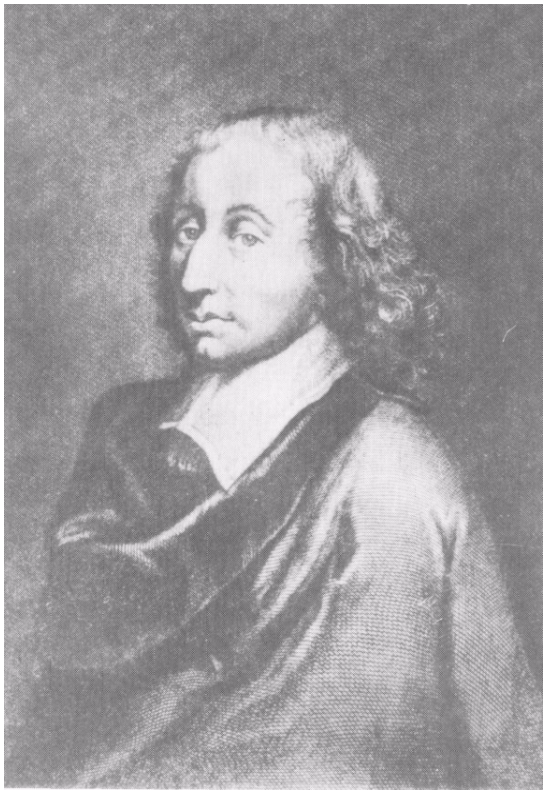
FRANCISZEK BACON



GALILEUSZ

KARTEZJUSZ

GASSENDI



PASCAL

MALEBRANCHE

4. ISTNIENIE BOGA i ISTNIENIE CIAŁ. Odkąd Kartezjusz uzasadnił istnienie jaźni, dalsze pytanie kształtowało się dla niego, a także dla jego następców, w ten sposób: Czy istnienie innych bytów - Boga i świata materialnego - może nam stać się tak pewne, jak istnienie jaźni? Ani istnienie Boga, ani istnienie ciał nie mogły same przez się obronić się przeciw argumentom „metodycznego" sceptycyzmu, ale może dadzą się uzasadnić z pomocą niezawodnej przesłanki, jaką jest istnienie jaźni. W tym kierunku poszły rozumowania Kartezjusza. Jego sceptycyzm wstępny, choć przez niego samego przezwyciężony, zostawił jednak ślad: co do istnienia *rzeczy* zewnętrznych, które dla myślicieli starożytnych było oczywiste, wytworzył przekonanie, że wymaga ono dowodu. I ten stosunek Kartezjusza do *rzeczy* utrwalił się w filozofii nowożytnej.

Co do istnienia Boga, to Kartezjusz mniemał, iż w następujący sposób wynika ono z faktu myślenia i istnienia jaźni.

a) Jaźń, jako niedoskonała, nie istnieje sama przez się, lecz musi mieć przyczynę. Ostateczna przyczyna musi być doskonała, a więc jest Bogiem.

b) Istnienie Boga wynika z samej idei, jaką mamy o Bogu. Jest to idea doskonała, ponieważ zaś skutek nie może być doskonalszy od przyczyny, więc - jaźń ludzka nie może być przyczyną tej idei. Nie człowiek wymyślił ideę Boga, lecz została ona wytworzona w jego umyśle przez istotę doskonałą, czyli przez samego Boga. Jeśli więc posiadamy ideę Boga, to istnieje Bóg, który ją w naszym umyśle wytworzył.

Względnie oryginalny był dowód drugi; ale na ogół dowody Kartezjusza szły po linii dowodów Augustyna i Anzelma (posługiwał się także dowodem ontologicznym). Dowodów Tomasza, opartych na założeniu realności świata materialnego, nie mógł przyjąć, gdyż właśnie kwestionował oczywistość tego założenia.

Przeciwnie, mniemał, że istnienia ciał dowiedzie dopiero po ustaleniu istnienia Boga. Rozumowanie Kartezjusza - oryginalne, ale w duchu całkowicie augustyńskim - było następujące: Posiadamy naturalną skłonność do uznawania realności ciał. Jest to, co prawda, tylko skłonność naszego umysłu, która mogłaby być złudzeniem. Ale twórcą natury, w szczególności naszego umysłu, jest Bóg, Bóg zaś jest doskonały, a jako doskonały nie mógłby nas wprowadzić w błąd, uczyniłby zaś to, wpajając skłonność do uznawania realności ciał, które nie istnieją. Zatem istnienie świata materialnego, istnienie ciał nie jest pewne bezpośrednio, lecz jest gwarantowane przez doskonałość Bożą.

W taki tedy sposób Kartezjusz dowodził istnienia Boga i stworzenia. Był to sposób bardzo zawiły i mało odpowiadający zwykłemu rozsądkowi; ten raczej, za Tomaszem z Akwinu, przyjmie bez dowodu istnienie ciał i na jego podstawie dowodzić będzie istnienie Boga, nie będzie zaś odwrotnie, za

Kartezjuszem, z istnienia Boga wywodzić istnienia ciał. - Kartezjusz zaczął od wątpienia, ale wątpienie było dlań tylko fazą przejściową, służącą do tego, aby nie uzasadnione i przez to niepewne przekonania przetworzyć w uzasadnione i pewne.
Pozostało pytanie: Jakie są stałe własności, czyli przymioty (atrybuty) tego, co istnieje: Boga, duszy i ciał?

5. PRZYMIOTEM BOGA była dla Kartezjusza Jego nieskończoność. Na drodze analizy nieskończoności i przez analogię z rzeczami skończonymi wyprowadzał pozostałe Jego własności. Wynikiem tej analizy i analogii była woluntarystyczna koncepcja, odpowiadająca tradycji augustyńskiej: Bóg jest przede wszystkim wolą, bo wola, jedyna z władz duchowych, jest nieograniczona. Wola, która z natury jest wolna, u istoty
nieskończonej nie może niczym być ograniczona; nie ogranicza jej ani prawda, ani reguły dobra; prawdą i dobrem jest tylko to, co Bóg chce. To rozumowanie doprowadziło Kartezjusza - wbrew właściwym intencjom jego filozofii - do subiektywizmu, takiego samego, jaki głosił już Duns Szkot i Ockham: nie ma twierdzeń, które same z siebie byłyby prawdziwe, ani *rzeczy,* które same z siebie byłyby dobre, lecz są prawdziwe i dobre tylko na skutek wyroku boskiego.

6. PRZYMIOTEM DUSZY jest świadomość lub, jak wyrażał się Kartezjusz, myślenie (które w jego terminologii obejmowało wszelkie funkcje psychiczne, łącznie z wolą i uczuciem). I jest to jedyny przymiot duszy: żadne własności cielesne nie są w stały sposób związane z duszą. Pogląd taki był zerwaniem z dawną, grecką jeszcze tradycją, wedle której dusza była czynnikiem życia; teraz zaś została pojęta wyłącznie jako czynnik myśli.
W starożytności zasadniczy podział by} na przedmioty żywe i martwe; świadomość była traktowana jako jeden z objawów życia. W nowożytnej zaś filozofii, od Kartezjusza, zasadniczy podział był już na istoty świadome i nieświadome. Dla starożytnych duszę posiadała każda istota żywa, dla nowożytnych tylko istota świadoma. Co innego nazywano teraz „duszą" -jednakże różnica była nie tylko terminologiczna: od Kartezjusza wytworzyło się przekonanie, że świadomość jest czynnikiem zupełnie odrębnym i że nie ma pokrewieństwa i ciągłości między czynnościami organicznymi a psychicznymi. Życie zostało przesunięte do sfery przedmiotów materialnych i pojęte jako proces czysto materialny; dusza zaś, straciwszy łączność z życiem, straciła zarazem łączność z ciałem. I wytworzył się radykalny dualizm duszy i ciała.

7. PRZYMIOTEM CIAŁA jest rozciągłość. I tylko ona: wystarcza rozgrzać kawałek wosku, aby przekonać się, że zmieni wszystkie swe własności i że, poza rozciągłością, nie posiada żadnych stałych własności. W szczególności jakości zmysłowych Kartezjusz nie zaliczał do własności ciał: stał na stanowisku ich subiektywności.
Znalazłszy, że rozciągłość jest przymiotem ciał, wysnuwał stąd szereg konsekwencji. Najpierw właściwością rozciągłości jest jej nieskończona podzielność. Ciała nie mogą więc składać się z atomów, te bowiem są niepodzielne. Teorii atomizmu, odnowionej za jego czasów i pociągającej większość tych, co chcieli mechanistycznie traktować przyrodoznawstwo, Kartezjusz nie mógł zatem przyjąć.
Skoro ciała nie posiadają realnie innych własności niż przestrzenne, to nie podlegają innym zmianom niż przestrzenne. Zmiana przestrzenna, czyli ruch, jest więc jedyną postacią zmian, jakie *zachodzą* w ciałach. Ciała posiadają zatem tylko właściwości geometryczne i ulegają tylko zmianom mechanicznym. Jakości i *zmiany* jakościowe są tylko subiektywnymi reakcjami naszych zmysłów (jak to widać wyraźnie w niektórych jakościach zmysłowych, np. akustycznych, których przyczyną obiektywną jest tylko ruch).
Rozważania metafizyczne i obserwacje fizjologiczne zbiegły się z ideami metodologicznymi Kartezjusza i postulat metodologiczny, by zjawiska traktować jako ruchy, mógł przekształcić się w tezę, że zjawiska są ruchami.
Teorię mechanistyczną Kartezjusz stosował w przyrodzie bez ograniczeń; życie pojmował jako proces czysto mechaniczny, powodowany przez materialne impulsy *(esprits animaux),* wytwarzane we krwi; zwierzęta pojmował jako maszyny i w tym sensie interpretował ich zachowanie.
Mechanistyczna koncepcja przyrody zastąpiła dynamistyczną koncepcję scholastyczną, operującą pojęciami samorzutnych sił i celów. Uczyniła obraz świata uboższym, ale za to przejrzystszym i łatwiejszym do opracowania naukowego. W koncepcji tej Kartezjusz spotkał się z Galileuszem; poparta ich powagą, zapanowała w europejskiej filozofii i nauce.
Geometryczna koncepcja ciał miała dla Kartezjusza dalsze jeszcze konsekwencje. Ciała, jako nie posiadające innych własności niż rozciągłość, są pozbawione własności dynamicznych; nie są zaopatrzone w siły, a więc nie mają zdolności wytwarzania ruchu. Mimo to poruszają się: może to

pochodzić tylko stąd, iż ruch został im udzielony z zewnątrz. Że zaś dusza, której przymiotem jest tylko myślenie, tym bardziej nie posiada zdolności wprawiania ciał w ruch, pozostaje więc jedyna możliwość, że ruch materii udzielony jej został przez Boga. Ciała, nie posiadając w sobie sił, nie mogą ani zahamować, ani spotęgować ruchu raz im przez Boga udzielonego; ilość zatem ruchu we wszechświecie jest stała. Tak więc z ogólnych swych założeń Kartezjusz wyprowadził jako konsekwencję prawo zachowania ruchu.

8. DUALIZM DUSZY i CIAŁA. Istnieją tedy w świecie dwie substancje, myśląca i rozciągła, dusza i ciało. Mają one zasadniczo różne natury. Ciała są rozciągłe, a pozbawione świadomości, dusze zaś są świadome, a za to pozbawione rozciągłości. Stanowią dwa oddzielne światy. Na ogół wcale nie stykają się ze sobą; nie tylko ciała nieorganiczne, ale nawet zwierzęta są wyłącznie cielesnej natury; mają tylko ciała, nie mają dusz. Jeden jest tylko wyjątek, jeden wypadek, gdzie obie substancje są złączone: to człowiek, złożony z duszy i ciała. Ciało ludzkie jest tak samo automatem jak zwierzęce, ale w tym automacie mieszka dusza. Zachowanie się człowieka robi wrażenie, że dusza i ciało nie tylko złączone są w nim, lecz że też oddziaływają wzajem na siebie; ale znów założenia Kartezjusza nie pozwalały przyjąć, by dusza mogła cośkolwiek zmienić w przebiegu cielesnym, a ciało w duchowym. Znalazł się w położeniu bardzo trudnym: oddzieliwszy radykalnie ciała i dusze, nie mógł zgodzić się, że działają na siebie: a jednocześnie nie mógł zaprzeczyć, że działają. Uciekł się do rozwiązania kompromisowego: ciało nie może spowodować, by cośkolwiek powstało czy zmieniło się w duszy, ani dusza nie może spowodować, by cośkolwiek powstało lub zmieniło się w ciele. Ale - ciało może wpłynąć na zmianę kierunku tego, co dzieje się w duszy, a dusza na zmianę kierunku tego, co dzieje się w ciele. Było to rozwiązanie bardzo dziwne i niezadowalające. Kartezjusz ujawnił trudność zrozumienia stosunku duszy i ciała, ale trudności tej nie rozwiązał. Będą to usiłowali uczynić jego następcy. Stosunek duszy i ciała stanie się głównym zagadnieniem stulecia.

Dualizm był szczególnie charakterystyczną cechą postawy naukowej Kartezjusza. Uważał on za niedopuszczalne zbliżanie do siebie dziedziny materii i dziedziny ducha, łączenie filozofii przyrody z filozofią ducha. Równie dualistycznie myślał w innych zagadnieniach, przeciwny był zwłaszcza łączeniu filozofii i religii. Sam był przyrodnikiem i psychologiem, był człowiekiem uczonym i religijnym zarazem, ale nie dopuszczał do przenikania się tych dziedzin. Ta dualistyczna postawa pociągnęła znaczny odłam myślicieli XVII wieku. Odegrała ona rolę w rozwoju nauki: dualizm, usuwający wszelką interwencję sił duchowych z rozwoju ciał, umożliwił czysto mechanistyczne przyrodoznawstwo, z drugiej zaś strony, przez eliminację czynników materialnych z rozważania zjawisk psychicznych, przyczynił się do rozwoju psychologii.

II. TEORIA POZNANIA I PSYCHOLOGIA. 1. ROZUM A ZMYSŁY. Rozum jest miarą poznania; pewne jest to, co on uzna za jasne i wyraźne. Zmysły nie stanowią drugiej instancji, równorzędnej z rozumem. Wrażenia zmysłowe są przydatne do życia, ale nie do poznania; są dane umysłowi, tak samo jak uczucia, tylko do sygnalizowania, co jest dla człowieka odpowiednie, a co szkodliwe, ale bynajmniej nie do wskazywania mu prawdy; przeto postępujemy wbrew naturze, jeśli traktujemy wrażenia jako źródło poznania. Zmysły mają znaczenie wyłącznie praktyczne, funkcję poznawania spełnia tylko rozum. Nie jest nawet prawdą, jakoby zmysły musiały stanowić początek poznania, do którego rozum potem nawiązuje; wrażenia zmysłowe są jedynie sposobnością do uświadamiania sobie przez rozum własnych wrodzonych idei.

2. IDEE WRODZONE. Analiza przedstawień, jakie znajdujemy w naszym umyśle, prowadzi do rozróżnienia trzech ich rodzajów: są wrodzone *(ideae innatae),* czyli „urodzone razem z nami", drugie przychodzą z zewnątrz, czyli są nabyte *(adventitiae),* trzecie zaś skonstruowane przez nas samych *(a me ipso factae).* Przedstawienie np. Słońca jest nabyte, przedstawienie hipogryfa jest skonstruowane przez nas, ogólne zaś przedstawienia, takie jak substancji, Boga, własnej jaźni, są nam wrodzone.

Spornym było naprawdę tylko istnienie jednego z trzech rodzajów idei: idei wrodzonych. Kartezjusz z całą stanowczością wypowiedział się za nimi. Takie stanowisko (później nazwano je „natywizmem") u Kartezjusza wynikało z dualizmu: tłumaczenie poznania na sposób arystotelesowski, jako wyniku działania ciał na duszę, zdawało się godzić w samodzielność duszy i przez to było dlań nie do przyjęcia. Więc też zwrócił się do drugiej wielkiej koncepcji poznania: do koncepcji Platońskiej, widzącej w poznaniu samorzutne działanie duszy.

Idee wrodzone, wedle Kartezjusza, 1) nie są wynikiem działania na umysł przedmiotów zewnętrznych, lecz 2) należą do umysłu jako jego własność, 3) są niezależne od woli, 4) są proste i 5) są jasne i wyraźne,

boć to, co do samego rozumu należy, nie może być dla rozumu ciemne. Natomiast Kartezjusz nie twierdził, iżby przedstawienia wrodzone były stale obecne w umyśle; to nie jest niezbędnym warunkiem wrodzoności. Ujmując pogląd swój najostrożniej, twierdził, że wrodzona jest tylko dyspozycja do pewnych przedstawień, tylko zdolność wytwarzania ich przez umysł.
Ale obok tego psychologicznego ujęcia idei wrodzonych przejawiło się w filozofii Kartezjusza drugie, metafizyczne; mianowicie, według niego, idee wrodzone cechowała nie tylko stałość, ale i niezawodność. Dlaczego są niezawodne? Bo zostały wpojone umysłowi przez Boga, towarzyszy im „światło naturalne", które zapewnia o ich prawdziwości; Bóg je wpoił i Bóg gwarantuje ich prawdziwość, podczas gdy idee nabyte są tylko wynikiem przypadkowego działania rzeczy na umysł i dziełem omylnych ludzi. Tak to nowożytna Kartezjańska teoria idei wrodzonych miała jednak łączność z dawną Augustyńską teorią iluminacji.

3. PRAWDA i BŁĄD, ROZUM i WOLA. Przeżycia Kartezjusz dzielił na dwa rodzaje: bierne i czynne. Gdy przedstawiam coś sobie, gdy mam jakieś idee, to przeżycia moje są bierne; gdy natomiast twierdzę lub zaprzeczam, gdy sądzę, wtedy zachowuję się czynnie, dokonywam aktów.
Różnica między obu rodzajami przeżyć występuje szczególniej na jaw przy rozważaniu natury fałszu i błędu. Nie mogę popełnić błędu, gdy zachowuję się biernie; mogę jedynie, gdy zachowuję się czynnie, gdy coś twierdzę lub czemuś zaprzeczam. Żadne przedstawienie
nie jest samo przez się fałszywe; nie jest fałszywa np. idea chimery, choć nic jej w rzeczywistości nie odpowiada; jest równie prawdziwe, że przedstawiam sobie kozę, jak że przedstawiam sobie chimerę. Błąd i fałsz pojawiają się dopiero wtedy, gdy o ideach wydajemy sądy, gdy np. twierdzimy, że idei chimery odpowiada istota rzeczywista.
Sąd jest sprawą złożoną; wedle Kartezjusza (tak samo jak wedle Augustyna lub Dunsa Szkota) biorą w nim udział obie podstawowe zdolności umysłu: nie tylko zdolność poznania, ale i wyboru, nie tylko rozum, ale i wola. Rozum dla Kartezjusza był zdolnością przedstawiania, nie było zaś jego rzeczą twierdzić i zaprzeczać. To jest właśnie rzeczą woli; ona, która jest zdolnością czynną dokonywującą aktów, jest właściwą sprężyną sądu. Sąd nie jest aktem czysto intelektualnym, lecz aktem decyzji, zgody lub niezgody. Błądzimy nie wtedy, gdy przedstawiamy sobie chimerę, lecz gdy decydujemy, że przedstawieniu chimery odpowiada realny przedmiot; gdy natomiast odrzucamy tę myśl, wtedy na podłożu tego samego przedstawienia chimery otrzymujemy sąd prawdziwy. Zatem prawda i błąd są sprawą uznania lub odrzucenia, i wola jest tym, co trafia lub błądzi, znajduje prawdę lub wpada w fałsz. Teoria sądu, a przeto i cała teoria poznania Kartezjusza była więc woluntarystyczna.
Skąd pochodzi błąd? Stąd, że wola ludzka jest nieograniczona, a rozum ograniczony: jeśli wola utrzymuje się w granicach, w których rozum daje podstawę do sądów, wtedy nie może mijać się z prawdą, ale jeśli wybiega poza tę granicę i wydaje sąd tam, gdzie rozum nie sięga, wtedy wpada w błąd. Bóg dał człowiekowi wolną wolę; ale to pociągnęło za sobą możliwość błędu. Religijno-metafizyczna podstawa psychologii Kartezjusza objawiała się w jego teorii sądu i błędu tak samo, jak w teorii idei wrodzonych. W jego teorii człowieka, tak samo jak w teorii Boga, przejawił się woluntaryzm i indeterminizm, przekonanie o panowaniu woli i wolności.

4. AFEKTY. Kartezjusz wyodrębnił akty woli od spostrzeżeń, wszystkie zaś inne stany świadomości, nie wyłączając afektów, uważał intelektualistycznie za przedstawienia. Przedstawień są dwa rodzaje: są one bądź takie, które dusza odnosi do przyczyn zewnętrznych, bądź takie, które wywodzi z samej siebie; te drugie noszą nazwę afektów *(passions).*
Afekty są wywoływane przez przedmioty zewnętrzne, bezpośrednio zaś przez „siły życiowe", rezydujące we krwi; siły te u różnych osobników, zależnie od ich temperamentu, wytwarzają różne afekty. Kartezjusz, wyprzedzając w tym nowoczesną psychologię, przyznawał afektom tę odrębność, iż pobudzają duszę do działania; np. popęd do ucieczki nie jest li tylko następstwem, lecz jest podstawowym czynnikiem afektu strachu, lękać się to nie jest nic innego, jak mieć popęd do ucieczki.
Psychologię afektów Kartezjusz opracował w myśl swej analitycznej i mechanistycznej metody. Przede wszystkim całą różnorodność złożonych afektów sprowadził do niewielkiej ilości prostych i pierwotnych. Odróżnił ich mianowicie sześć: podziw, miłość, nienawiść, pożądanie, radość i smutek. Wprowadził przez swą teorię przejrzystość do pewnego przynajmniej działu psychologii, i to takiego, który wydawał się szczególnie nieuchwytny; wzbudzał też swą teorią zrozumiały podziw. I odtąd teoria afektu weszła do stałego repertuaru filozofii XVII wieku.

Kartezjusz miał afekty za fakty dodatnie, jako że są celowymi urządzeniami, skłaniającymi nas normalnie do tego, co użyteczne, a odwodzącymi od tego, co szkodliwe. Zastrzegał wszakże, że mogą stać się złe, a to przez wzbudzanie nadmiernej skłonności do pewnych dóbr, ze szkodą dla dóbr innych. I teoria afektów prowadziła Kartezjusza do reguły etycznej: panować nad afektami i utrzymywać je w granicach użyteczności. Utylitarystyczne normowanie przyrodzonych afektów nie wyczerpywało zresztą jego etyki; przeciwnie, uważał za niezbędne uzupełnić ją przez teorię cnót i celów idealnych. Etyki wszakże systematycznie nie opracował; nie odpowiadała ona ani zamiłowaniom, ani zdolnościom myśliciela, który cenił w nauce to tylko, co jasne i wyraźne, proste i obliczalne.
PODSTAWOWE TEZY KARTEZJANIZMU były:
W metodologii: Zasada badania metody przed badaniem *rzeczy.* Kryterium jasności i wyraźności w poznaniu. Metoda analityczna w matematyce. Program powszechnej wiedzy racjonalnej, zbudowanej na wzór matematyki. Metoda fikcyjnego sceptycyzmu jako sposób znalezienia wiedzy niezawodnej.
W metafizyce: Dualizm Boga i stworzenia, czyli substancji nieskończonej i skończonej. Dualizm substancji myślącej i rozciągłej. Nieograniczona wolność Boga i wolność woli ludzkiej.
W filozofii przyrody: Mechanistyczne pojmowanie materii, nie wyłączając organicznej. Nieatomistyczna teoria budowy materii.
W teorii poznania: Znalezienie pewności w samowiedzy. Natywistyczna teoria idei. Woluntarystyczna teoria sądu. Teoria światła naturalnego jako teologiczne uzasadnienie wiedzy.
Z tego najbardziej są znane i uważane za typowe dla Kartezjusza: 1) Jasność i wyraźność idei jako kryterium pewności. 2) Program sprowadzenia wszelkiej wiedzy do typu matematycznego. 3) Zdobywanie wiedzy pewnej okólną drogą przez sceptycyzm. 4) Dualizm myśli i materii. 5) Mechanistyczne traktowanie ciał.
Żądza ścisłości, krytyczności i metodyczności w myśleniu z jednej strony, a z drugiej pragnienie rozwiązania naczelnych zagadnień metafizycznych - to główne sprężyny kartezjanizmu.
STOSUNEK DO PRZESZŁOŚCI. „Ojciec nowożytnej filozofii" miał niezwykle liczne i mocne związki z filozofią średniowieczną. Zagadnienia i postawę dzielił z wielkimi systemami scholastyków. Natomiast uderzająca jest jego obcość wobec myśli starożytnej. Scholastyka zawierała pewne motywy starożytne obok motywów własnych; otóż starożytne motywy w scholastyce były Kartezjuszowi obce i pomijał je, podejmował zaś i rozwijał jedynie te, które były swoiście średniowieczne i chrześcijańskie; dlatego też bliższy był Augustynowi i Szkotowi niż przejętemu antyczną filozofią Tomaszowi z Akwinu. Jeśliby w aprioryzmie, odrywającym myśl od doświadczenia, i w dualizmie, odrywającym duszę od ciała, widzieć znamię średniowiecza, to Kartezjusz byłby nie bardziej nowożytny, lecz właśnie bardziej średniowieczny od Tomasza.
W rozwiązaniu problemów scholastycznych okazał niemałą oryginalność. Brakło mu subtelności scholastycznych pojęć, która w jego czasach była już w zaniku; miał za to większą prostotę w ujęciu zagadnień. Nowość jego filozofii polegała i na tym, że po paru stuleciach zobojętnienia dla systematycznych zagadnień filozofii (bo schyłek scholastyki kładł nacisk prawie wyłącznie na zagadnienia teorii poznania, a rozproszony filozoficznie Renesans nie mógł zdobyć się na system) potrafił je wznowić, zainteresować świat naukowy kwestiami, które zdawały się być anachronizmem, i stworzyć w XVII w. nowy
systematyczny okres filozofii, analogiczny do wieku XIII. Stał się zwycięskim obrońcą tradycyjnych poglądów chrześcijańskiej filozofii przeciw wzrastającemu naturalizmowi. Tradycję tę zaś ożywił nowymi ideami naukowymi: jego metodologia, teoria przyrody, teoria jaźni i cały ostrożny i metodyczny tok rozumowania odpowiadały wymaganiom i aspiracjom nowej epoki i zostały zaakceptowane również przez tych, co nie chcieli czy nie umieli, jak Kartezjusz, nowej nauki łączyć z dawną metafizyką.
NASTĘPCY. Filozofia Kartezjusza oddziałała potężnie: nie tylko tworzyła szkołę, ale zapanowała nad umysłami epoki i zdecydowała o kierunku dalszego rozwoju filozofii. Stała się faktem, którego żaden filozof XVII w. nie mógł pominąć; każdy musiał się wypowiedzieć za lub przeciw; odkąd najwybitniejszych myślicieli swego czasu wciągnął w dyskusję nad rękopiśmiennymi jeszcze *Medytacjami,* odtąd poglądy jego stały się ośrodkiem życia umysłowego.
I. Szkoła kartezjańska, w ściślejszym znaczeniu, wytworzyła się w obu ojczyznach Kartezjusza, wybranej i naturalnej, w Holandii i Francji. W Holandii nauka Kartezjusza dostała się jeszcze za jego życia do uniwersytetów, zwłaszcza w Utrechcie i Lejdzie, i przyjęła tam postać bardziej szkolną. We Francji znalazła oddanego propagatora w osobie o. Mersenne'a (1588-1648), będącego powagą naukową swego

czasu, a przyjęła się zwłaszcza w kołach jansenistów. Z kół tych wyszła w 1662 wielka logika pt. *L'art de penser,* napisana w Port Royal w duchu kartezjańskim przez Antoniego Arnauld (1612 -1694) i Piotra Nicole (1625- 1695). Kartezjanizm znalazł również zwolenników w nowo założonym zgromadzeniu oratorianów, pielęgnujących idee św. Augustyna. Słynni teologowie francuscy XVII w., Bossuet i Fenelon, skłaniali się też ku jego doktrynie. Recepcja jej w kołach religijnie myślących była ułatwiona przez podobieństwo z doktryną św. Augustyna.
Z Holandii kartezjanizm przedostał się niebawem do Niemiec, poszczególnych zaś zwolenników miał też i w innych krajach, Anglii i Włoszech. Wszędzie współzawodniczył skutecznie z dawnymi szkołami i stał się najbardziej typową szkołą filozoficzną XVII wieku.
Kartezjanie 1) rozszerzali naukę mistrza w działach, które on opracował mało lub których wcale nie opracował, jak etyka, socjologia, filozofia państwa i prawa, estetyka. Anonimowa *Ethica Cartesiana* wyszła w 1692. Estetyka w duchu Kartezjusza opracowana została przez J. P. de Crousaz *(Traite du beau,* 1716), a przez poetę Boileau ujęta w reguły praktyczne. 2) Przystosowali ją do innych stanowisk: np. janseniści do augustynizmu, a uczniowie holenderscy do protestanckiego racjonalizmu. 3) Przekształcili jego poglądy tam, gdzie zawierały największe trudności, mianowicie *a)* w kwestii stosunku rozumu i wiary i *b)* stosunku duszy i ciała. Stosunek wiary i rozumu ujął odmiennie Pascal; stosunek duszy i ciała pojęli w nowy, ale zgodny z duchem kartezjanizmu sposób - Geulincx i Malebranche.
II. Kartezjanizm stał się w drugiej połowie XVII w., zwłaszcza we Francji, poglądem większości ludzi wykształconych. Był to jednak na ogół kartezjanizm połowiczny: był wierny metodologii Kartezjusza, zwłaszcza jego regule posługiwania się pojęciami jasnymi, a także jego fizyce mechanistycznej; natomiast nie interesował się jego metafizyką. Stanowił formę przejściową od czystej postawy kartezjańskiej, typowej dla XVII w., do postawy pozytywistycznej Oświecenia, która opanowała umysły w XVIII w.
III. Do kartezjanizmu w szerszym znaczeniu należą wszystkie wybitniejsze systemy XVII w.; bo wszystkie nawiązywały do jego zagadnień (zwłaszcza stosunku duszy i ciała) i posługiwały się jego pojęciami. We wszystkich nich, jak u Kartezjusza, metoda była pierwszym zagadnieniem, matematyka - wzorem, a rozwiązanie wielkich zagadnień metafizycznych - celem. Granica między jego zwolennikami a przeciwnikami jest płynna, bo zwolennicy nieraz znacznie modyfikowali jego naukę, a przeciwnicy obficie z niej korzystali. Nowe systemy filozoficzne wytwarzały się przez dwa stulecia bądź kontynuując, bądź zwalczając go. Nie bez słuszności historycy wywodzili zeń nie tylko okazjonalizm Geulincxa i Malebranche'a i monizm Spinozy, ale też monadologię Leibniza, sensualizm Locke'a (który zwalczał Kartezjusza, ale wiele zeń korzystał), immaterializm Berkeleya (sam Kartezjusz tylko dzięki skomplikowanemu rozumowaniu uniknął immaterializmu), a także materializm La Mettrie'ego (który sam siebie nazywał kartezjaninem), a nawet i krytycyzm Kanta. Poglądy Kartezjusza, wedle słów angielskiego uczonego T. Huxleya, są żywe i dziś: bo nauka jest nadal mechanistyczna, a filozofia idealistyczna, tak samo jak były u Kartezjusza.
<u>OPOZYCJA</u>. Wystąpiła jeszcze przed ukazaniem się głównego dzieła Kartezjusza, który, przedłoży wszy je w rękopisie uczonym różnych obozów, domagał się od nich krytyki. Najostrzejsza wyszła z trzech stron:
1. Naturalistyczne stanowisko zwalczało pierwiastki spirytualistyczne kartezjanizmu. Głównym przeciwnikiem był tu Hobbes (zarzuty jego Kartezjusz ogłosił wraz z *Medytacjami,* jako *Obiekcje trzecie).*
2. Konserwatywna teologia, zarówno katolicka, jak protestancka, zwalczała głównie jego racjonalistyczną próbę uzasadnienia prawd wiary bez opierania się na objawieniu i będącą składnikiem tej próby metodę fikcyjnego sceptycyzmu. Opozycję tę prowadził wśród katolików jezuita Bourdin *(Obiekcje siódme),* a wśród protestantów Gisbert Yoetius, arystotelik, profesor teologii w Utrechcie.'- Oba stanowiska, naturalistyczne i teologiczne, łączył w swej polemice z Kartezjuszem Gassendi, odnowiciel epikureizmu i lojalny pisarz katolicki.
3. Sceptycyzm, który w tej epoce miał fideistyczną tendencję, zwalczał racjonalizm Kartezjusza, aby podnieść znaczenie wiary. Już w kołach kartezjan występował w tym duchu Pascal, a wyraźną polemikę prowadził biskup P. D. Huet (1630-1721), autor pisma *Censura philosophiae Cartesianae,* ogłoszonego w r. 1723.
Wynikiem opozycji było, że studium Kartezjusza zostało zakazane w Utrechcie już w 1642 r., a w Lejdzie w 1648, specjalny zaś edykt Stanów Holenderskich zabronił go w r. 1656. W. r. 1663 pisma

Kartezjusza zostały w Rzymie umieszczone na indeksie. W 1671 zakaz królewski zabronił nauczania filozofii Kartezjańskiej w Uniwersytecie Paryskim. Ale interdykcje nie odebrały jej żywotności. Późniejsze pokolenia najwięcej raził w Kartezjuszu jego racjonalizm i natywizm. W walce z teorią idei wrodzonych i z matematycznym ideałem wiedzy formowała się, zaczynając od Locke'a, empiryczna filozofia Oświecenia.
WSPÓŁZAWODNIK KARTEZJUSZA. Pomiędzy krytykami Kartezjusza był jeden, który miał pokrewne z Kartezjuszem dążenie i miał dane do odegrania w dziejach filozofii podobnej roli, jak tamten. Był to Pierre Gassendi (1592-1655), matematyk, przyrodnik, filozof, profesor teologii w Aix, w ojczystej Prowansji, potem kanonik w Dijon, w końcu powołany na katedrę matematyki do Paryża. I on był, jak Kartezjusz, wrogiem arystotelesowsko-scholastycznej filozofii; pierwszym jego dziełem było *Exercitationes paradoxicae adversus Aristotelem* z r. 1624. I on odczuł potrzebę zerwania z tradycją i skierowania myśli filozoficznej na nowe tory. I on cenił nade wszystko ścisłą naukę i był, znów jak Kartezjusz, całkowicie lojalny wobec nauki Kościoła. Ale podczas gdy Kartezjusz chciał sam dokonać reformy filozofii, bez niczyich wzorów, to on w swej reformie chciał korzystać z pewnego wzoru, mianowicie z atomistycznej filozofii Epikura. Jej poświęcił główne dzieła wydane za życia *(De vita, moribus et doctrina Epicuri,* 1647; *Animadversiones in Decimum Librum Diogenis Laertii, qui est de vita, moribus, placitisque Epicuri,* 1649; *Syntagma philosophiae Epicuri,* 1649), a wykład własnej filozofii, wzorowanej na Epikurze, pozostawił w rękopisie *(Syntagma philosophicum complectens logicam, physicam et ethicam,* 1658). Umiał pogodzić doktrynę starożytnych materialistów i hedonistów z nauką Kościoła, ale też nie odnowił całego systemu Epikura, lecz wyjął zeń tylko i odnowił atomistykę. Co do niej pokazał, że może być przyjęta bez uszczerbku dla wiary. Odrzucał natomiast twierdzenie o odwieczności atomów i materialności duszy; przeciwnie, twierdził, że atomy są stworzone i wprowadzone w ruch przez Boga i że dusza rozumna jest niematerialnym duchem.
Atomistyka miała wprawdzie w średniowieczu poszczególnych sympatyków, a miała ich więcej jeszcze od początku nowej ery; ale Gassendi był pierwszym znakomitym i wpływowym jej obrońcą od czasu starożytności. W upodobaniu Gassendiego do atomistyki objawiał się jego umysł, bardziej plastyczny i prostolinijny niż Kartezjusza, unikający zawiłych dróg, po których chodziły myśli tamtego. Widział też tak jasno, jak mało kto, słabe strony kartezjanizmu, krytykował idee wrodzone, dualizm duszy i ciała, pojmowanie zwierząt jako automatów, nie umiejąc zresztą przeważnie zastąpić doktryn tych przez lepsze. Dokoła Gassendiego zebrało się liczne koło „gassendystów", które przez czas jakiś posiadało autorytet naukowy nie mniejszy niż szkoła kartezjańska. (Poza zawodowymi filozofami do uczniów Gassendiego należał Molier: doktryna antyscholastyczna i anty-kartezjańska Gassendiego wyraziła się u niego w słynnych żartach skierowanych przeciw teoriom scholastycznym i kartezjańskim). I po śmierci mistrza istnieli jeszcze gassendyści, ale wpływy ich powoli zanikły wobec wpływów Kartezjusza, a sam Gassendi uległ niezasłużonemu zapomnieniu. Różne powody, leżące w skromności samego Gassendiego, w trudności jego dzieł, w niepopularności epikureizmu, z którym się zbratał, przyczyniły się do tego, że reforma filozofii nowożytnej poszła po linii nie jego, lecz Kartezjusza.

PASCAL

Na zasadach Kartezjańskich w następnym zaraz pokoleniu wytworzona została filozofia praktyczna, czyniąca zadość potrzebom moralnym, a zwłaszcza religijnym. Była ona dziełem Pascala.
ŻYCIE. Blaise Pascal (1623-1662) łączył genialne zdolności naukowe i literackie z głęboko religijną naturą. Życie krótkie, trapione nieustanną prawie chorobą i cierpieniem, wydało plon bogaty i różnorodny. Sławę dały mu twórcze pomysły na polu matematyki oraz publicystyczne *Prowincjałki (Lettres Provinciales),* w których z niezwykłą przenikliwością, swobodą i dowcipem zwalczał oportunistyczną etykę jezuitów. Sam przylgnął do jansenizmu, chcącego odnowić ducha chrześcijańskiego przez nawrót do św. Augustyna. Pod koniec życia aspiracje religijne wzięły w nim górę całkowicie nad naukowymi i wiódł żywot mistyka i ascety, oddanego całkowicie Bogu.
PISMA. Filozoficznie najważniejsze dzieło: *Myśli (Pensees sur la religion,* znane zwykle pod skróconym tytułem: *Pensees),* 1669, pochodzące z ostatniego okresu; nie dokończone, składa się z fragmentów i aforyzmów. Poglądy logiczne Pascal naszkicował we fragmencie *Esprit geometrique.*
STOSUNEK PASCALA DO POPRZEDNIKÓW. Pascal był w filozofii następcą Kartezjusza. Ale, pod wpływem jansenizmu, idee Augustyna zyskały w jego poglądzie na świat jeszcze większe znaczenie. We

wcześniejszym okresie, gdy zajmował się zagadnieniami logiki i metodologii, przejął się zasadami Kartezjusza i nie wyrzekł się ich do końca; ale w późniejszym, religijnym okresie wyciągnął z nich inne wnioski i zajął stanowisko całkowicie odmienne od tego, jakie zajmował Kartezjusz. Stanowisko to było różne pod trzema względami.
Po pierwsze: Kartezjusz zajmował się najwięcej dwiema rzeczami, teologią i metodologią; filozofia jego posiadała dwa bieguny, Boga i metodę, i odpowiednio do nich dwa czynniki, augustynizm i racjonalizm. Między tymi czynnikami, które Kartezjusz umiał godzić, w myśli Pascala nastąpił rozłam. Po wtóre: Kartezjusz umiał godzić metafizykę ze sceptycyzmem; sceptycyzmem bowiem-operował tylko jako narzędziem do oczyszczenia umysłu i utorowania drogi metafizycznej filozofii. Pascal zaś, przejąwszy się do głębi argumentami sceptycyzmu, zamknął przed sobą dogmatyczną drogę. Po trzecie: Kartezjusz mało zajmował się zagadnieniami etycznymi, które dla Pascala były najważniejsze. - Filozofia Pascala była tedy wynikiem wewnętrznego rozłamu, jaki dokonał się między składnikami filozofii Kartezjusza przez wzmożenie trzech jej czynników: sceptycznego, religijnego i etycznego.
POGLĄDY. 1. BEZRADNOŚĆ ROZUMU. Pascal stawiał wiedzy te same wysokie wymagania, co Kartezjusz i inni racjonaliści; i on uważał geometrię za wzór wiedzy. Ale przekonał się, że te wymagania są zbyt wygórowane, że wiedza, jaką w rzeczywistości posiadamy, nie czyni im zadość. W sprawach doniosłych geometria nie da się stosować: ani nie pozwala nam poznać nieskończoności, jaka nas otacza, ani nie rozwiązuje zagadnień etycznych i religijnych. Przy rozwiązywaniu tych zagadnień kryteria Kartezjańskie - jasność i wyraźność - nie dają żadnej pomocy. Bezradność racjonalnej metody w sprawach istotnych i życiowo doniosłych Pascal nie tylko stwierdził, ale przeżył jako wewnętrzną tragedię. Że odbiegł tak daleko od Kartezjusza w zapatrywaniu na skuteczność metody naukowej, nie było przypadkiem; pochodziło stąd, że metodę tę chciał zastosować do zupełnie innej sfery zagadnień: Kartezjusz przejęty był sprawami czysto teoretycznymi, jemu zaś chodziło o sprawy doniosłe praktycznie, o szczęście i zbawienie
duszy. Że zaś wzorem Kartezjusza nie rozróżniał wiedzy teoretycznej i praktycznej, więc przekonanie o nieskuteczności wiedzy praktycznej rozciągał i na teoretyczną. Wynikło stąd potępienie wszelkiej wiedzy: wiedza jest tylko „próżnością" i „szaleństwem".
Racjonalizm stawiając wiedzy niezmiernie wysokie wymagania miał dwa krańcowe ujścia: albo wiedza czyni zadość tym sprawdzianom, albo nie; w pierwszym przypadku posiadamy wiedzę absolutną, w drugim - nie posiadamy żadnej. Pierwsze ujście znalazł racjonalizm u Kartezjusza, drugie u Pascala. Sceptycyzm u Pascala wyrósł z racjonalizmu; gdyby stawiał był wiedzy tylko takie wymagania jak empiryści, którzy za wiedzę uważali już znajomość faktów, to nie miałby powodu kończyć zwątpieniem. Przyznawał bowiem, że fakty znamy, ale twierdził, że ich nie rozumiemy. Bez zrozumienia nie ma dla racjonalisty poznania. Stwierdziwszy nieudolność rozumu musiał więc dojść do przekonania, że „nie ma nic tak zgodnego z rozumem, jak wyparcie się rozumu". Wynikiem zawiedzionego racjonalizmu było zwątpienie zupełne, którego nie wyraził nikt w sposób bardziej przejmujący od Pascala. Zwątpienie bowiem nie doprowadziło go do uspokojenia, jak niegdyś Pirrona, lecz doprowadziło do rozpaczy: „Nie wiem, kto mnie wydał na świat, czym jest świat, czym jestem ja sam, żyję w okropnej niewiedzy wszystkich rzeczy..."

2. PORZĄDEK SERCA. Jednakże i Pascal znalazł wyjście ze zwątpień. Ale nie przez rozum, jak Kartezjusz, lecz przez „serce" i wiarę. „Serce" - to właściwa człowiekowi zdolność poznawania *rzeczy* nadprzyrodzonych. Istnieje „porządek serca" *(ordre du coeur),* różny od porządku rozumu, który uczeni skłonni są uważać za jedyny. „Serce ma swoje racje, których rozum nie zna" *(Le coeur a ses raisons, que la raison ne connait pas).* Sceptycyzm, „pirronizm", nie był dlań tedy wynikiem ostatecznym: był etapem do uznania uczuciowej natury poznania, mistycznej intuicji. Co więcej, był etapem do poddania się wierze i autorytetowi religijnemu. „Ogłupi cię wiara? - Przypuśćmy, ale cóż masz do stracenia?" To jedyna możliwa droga, skoro wiadomo, że rozum niezdolny jest do poznania. Podobnie jak w XIV w., tak i tu sceptycyzm był na usługach mistycyzmu i fideizmu. „Trzeba być geometrą, pirronistą i pokornym chrześcijaninem" - pisał Pascal, tj. trzeba 1° stawiać, wiedzy wysokie wymagania, 2° przekonać się, że rozum nie może im sprostać, a wtedy 3° poddać się objawieniu.
W związku z tym był szczególny dowód istnienia Boga, skonstruowany przez Pascala dowód, w którym matematyk argumentował wespół ze sceptykiem. Albo Bóg jest, albo go nie ma: jedno *z* dwojga musimy przyjąć, decyzja jest nieuchronna, boć albo żyć będziemy z Bogiem, albo bez Niego. Otóż Pascal nie próbował dowieść, że istnienie Boga jest pewne, ani nawet, o ile jest prawdopodobne; natomiast

próbował obliczyć, o ile uznanie go jest dla człowieka zyskowniejsze. Przyjęcie istnienia Boga jest z naszej strony, jak mówi Pascal, hazardem i całe to rozumowanie znane jest pod nazwą „zakładu Pascala" *(le pari de Pascal).* Stawiając na istnienie Boga, ryzykujemy niewiele, bo tylko jedno doczesne życie; jeśli zaś okaże się, iż mamy rację, to zyskamy - wieczne życie i szczęście. Założeniem było tu, że Bóg nagradza wiarę, a karze niewiernych. Był to szczególny dowód istnienia Boga, probabilistyczny i eudajmonistyczny, bo opierający się w rozumowaniu na prawdopodobieństwie i na oczekiwaniu szczęścia. Ściśle mówiąc, nie był dowodem istnienia Boga, lecz co najwyżej dowodem, że należy tak żyć, jak gdyby istniał.

3. PORZĄDEK DÓBR. Pascal przejął nie tylko w metodologii, lecz w metafizyce zasadnicze pozycje kartezjanizmu. Ale potraktował je z innego punktu widzenia: z punktu widzenia moralisty. Oddzielał, równie stanowczo jak Kartezjusz, Boga od stworzenia,
a świadomość od materii, ale były to dlań nie tyle różne rodzaje bytu, ile różne dobra, nie tyle przedmioty poznania, ile wyboru. I substancje, oddzielone przez Kartezjusza, gdy je Pascal począł traktować jako przedmioty wyboru, utworzyły hierarchię: za najniższą z substancji uznana została materia, za wyższą dusza, za najwyższą Bóg.
Szczeble tej hierarchii, jak substancje Kartezjusza, były *toto genere* różne i wiecznie wzajem oddzielone. Wedle Pascala, dobra materialne nigdy, przy żadnym ich mnożeniu, nie dosięgną poziomu dóbr duchowych: „Wszystkie ciała, firmament, gwiazdy, Ziemia i jej królestwo nie są warte najmniejszego z duchów". Przewaga ducha nad ciałem jest nieskończona. A równie znów nieskończona jest przewaga nadprzyrodzonego, boskiego porządku nad przyrodzonym; nadprzyrodzony porządek objawia się na ziemi w miłości, toteż „wszystkie ciała razem wzięte i wszystkie duchy razem wzięte, i wszystkie ich utwory nie są warte najmniejszego poruszenia miłości".
Operując, jak Kartezjusz, pojęciem nieskończoności i przez nie odróżniając Boga i stworzenie, doszedł do przekonania, że wobec wartości rzeczy boskich, która jest nieskończenie wielka, wartość rzeczy doczesnych jest nieskończenie mała, więc - rzeczy doczesne są zupełnie znikome i bezwartościowe. To była podstawa do rozegrania „zakładu Pascala" i do zdecydowania, jak pokierować życiem. Wynikło stąd, że jedynie rozsądna jest etyka służby bożej: „Dwa są tylko rodzaje osób, które można nazwać rozsądnymi: te, które służą Bogu z całego serca, bowiem Go znają, lub też te, które Go z całego serca szukają, bowiem Go nie znają".
Jest rzeczą uderzającą, że kartezjanizm zastosowany przez religijnego myśliciela, jakim był Pascal, doprowadził do wyników daleko bardziej krańcowych w swym ascetyzmie niż scholastyka. Gdy scholastycy na ogół pojmowali świat jako twór Boży i noszący znamię boskiego pochodzenia, ten nowożytny myśliciel uznał go za zupełną nicość.

4. WIELKOŚĆ i NICOŚĆ CZŁOWIEKA. Człowiek jest tym stworzeniem, w którym spotykają się wszystkie szczeble hierarchii. Składa się z dwóch składników - ciała i myśli, z których jeden jest nieskończenie cenniejszy od drugiego. „Człowiek jest trzciną najsłabszą w przyrodzie, ale to trzcina myśląca. Dla zgniecenia go nie trzeba, aby się cały świat zbroił. Nieco mgły, kropla wody starczy, by go zabić. Lecz niechby był zgnieciony przez wszechświat cały, to jeszcze byłby czymś szlachetniejszym od tego, co go zabija: gdyż on wie, że umiera, i zna przewagę, jaką wszechświat ma nad nim. A świat nie wie o tym nic. Cała tedy godność nasza leży w myśli..."
Co więcej, człowiekowi dana bywa łaska, nadprzyrodzona miłość, która należy do porządku boskiego. Więc też „człowiek jest podzielony i sam sobie przeciwny", wielkość jego jest równa jego nędzy. Pirroniści mieli tedy podstawę do głoszenia nędzy człowieka; mieli ją również stoicy, gdy głosili wielkość człowieka; ale obie sekty są jednostronne.
ZESTAWIENIE. Pascal nie mieści się w tym pojęciu, jakie się ma zwykle o filozofii XVII wieku: nie stworzył systemu, nie zajmował się ontologią, nie był racjonalistą. Ale nie ma okresów o filozofii zupełnie jednolitej, zawsze znajdują się myśliciele, którzy odbiegają od panującego poglądu: tak było też i w XVII wieku. Pascal reprezentuje właśnie mniejszość filozoficzną tego stulecia: mniejszość przejętą sprawami człowieka i widzącą irracjonalne czynniki życia i umysłu. Mniejszość ta w racjonalistycznym okresie dała początek przyszłemu irracjonalizmowi: Pascal uczynił to dla etyki, inni dla estetyki. Tych, którzy wówczas zajmowali się specjalnie człowiekiem, było więcej. *Myśli* Pascala były
napisane o kilka lat wcześniej, a wydane o kilka lat później niż *Maksymy* La Rochefoucaulda; są zaś wyrazem skrajnie odmiennego rozumienia człowieka: jedne czysto religijnego, drugie - czysto doczesnego.

ZNACZENIE PASCALA. Pascal nie stworzył nowego typu filozofii; przeszedł tę samą drogę, co niektórzy scholastycy XIV w., którzy przez sceptycyzm przeszli od racjonalizmu do mistyki. Ale nigdy filozofia nie była głębiej odczuta, nie była wynikiem potężniejszych zmagań wewnętrznych. Toteż szkoły filozoficznej nie stworzył, ale po wszystkie czasy znajdował ludzi, dla których był przewodnikiem. W szczególności związani z nim byli „egzystencjaliści" XIX i XX wieku, nie interesujący się bytem w ogóle, lecz tylko egzystencją ludzką, i widzący, jak Pascal, tragiczny los człowieka, jego zagubienie wśród nieskończoności.
We Francji zawiązało się w XX wieku stowarzyszenie Les Amis de Pascal.

MALEBRANCHE

Nowe idee, zapoczątkowane przez Kartezjusza, doznały szczególnych przeobrażeń w filozofii Malebranche'a. Były one wynikiem radykalnego spotęgowania tych czynników, które już były silne w kartezjanizmie: czynników spirytualistycznych i religijnych w metafizyce, a trzeźwej obserwacji w teorii poznania.
ŻYCIE I DZIEŁA. Nicolas Malebranche żył w latach 1638- 1715, był paryżaninem, pochodził z arystokratycznej rodziny. Od 1660 r. należał do zgromadzenia oratorianów, niedawno założonego i poświęcającego się specjalnie studiom teologicznym. Wątły i chorowity, wiódł życie odosobione, oddane nauce.
Główne jego dzieło *De la recherche de la verite,* 1675, traktowało w 5 księgach o źródłach błędów w zmysłach, wyobraźni, rozumie, skłonnościach i namiętnościach, a w szóstej wykładało metodę poznania prawdy. Doktrynę swą streścił potem w *Entretiens sur la metaphysique et sur la religion,* 1688, a do spraw praktycznych zastosował ją w *Traite de morale,* 1683; wielokrotnie bronił jej przeciw krytykom, zwłaszcza przeciw Arnauldowi *(Recueil de toutes les reponses du P. Malebranche a M. Arnauld,* 1709,).
ROZWÓJ. Jako oratorianin, Malebranche studiował specjalnie św. Augustyna. W 1664 r. dostał przypadkiem do rąk książkę Kartezjusza, która uczyniła na nim piorunujące wrażenie. Przez lat blisko cztery studiował tylko jego dzieła; potem wrócił znów do Augustyna. Na tej podwójnej podstawie stworzył własną doktrynę; ogłosiwszy ją po raz pierwszy w 1675 r., został jej wierny i w ciągu pozostałych 40 lat życia wielokrotnie ją streszczał, wyjaśniał i bronił.
POPRZEDNICY. Źródło jego filozofii stanowili ci dwaj filozofowie: starochrześcijański Augustyn i nowożytny Kartezjusz. Zadanie swe widział w pogodzeniu ich doktryn; zadanie nie było trudne, bo doktryna Kartezjusza była już przesiąknięta ideami Augustyna.
W każdym razie filozofia Malebranche'a była dalszym wzmożeniem augustynizmu w XVII w.; w porównaniu z Kartezjuszem silniejszy był w nim pierwiastek religijny i irracjonalny; podobny był w tym do Pascala, natomiast obcy jego dążeniom sceptycznym i praktycznym.
Zwrot ku stanowisku, które Malebranche sformułował, zapowiadał się już wcześniej w szkole Kartezjusza; bezpośrednim zaś jego poprzednikiem był Arnold Geulincx (1624- 1669), profesor w Lowanium, twórca tzw. okazjonalizmu.
POGLĄDY. 1. OKAZJONALIZM. Punktem wyjścia Geulincxa i Malebranche'a było zagadnienie, które Kartezjusz postawił, ale którego nie wyjaśnił dostatecznie: jaki jest stosunek dwóch substancji, materii i duszy? Geulincx i Malebranche stanęli na stanowisku takim: skoro substancje te, jak wykazał Kartezjusz, są *toto genere* różne, to nie mogą oddziaływać jedna na drugą. Jakże myśl nierozciągła mogłaby działać na rozciągłą materię, i odwrotnie? Gdzież mogłyby wejść ze sobą w styczność? Wprawdzie wydaje nam się, iż obserwujemy ich wzajemne oddziaływanie, jest to wszakże złudzenie. Jeśli zachodzi między nimi związek, to jedynie przez pośrednictwo Boże. To tylko z okazji zmian dokonywających się w materii Bóg sprawia zmiany w duszy, i odwrotnie, z okazji zmian w duszy Bóg sprawia odpowiednie zmiany w materii: stąd nazwa „okazjonalizmu" dla tej teorii. Nigdy dualizm duszy i ciała nie był posunięty dalej niż w niej.

2. BIERNOŚĆ OBU SUBSTANCJI. Malebranche przejął tę teorię od Geulincxa, ale poszedł dalej: ciało nie tylko nie działa na duszę, ale też nie działa na inne ciała. Wszak i Kartezjusz uczył, że ciała nie są zdolne do wywoływania ruchu, gdyż nie są obdarzone siłami. Na myśl tę Malenbranche położył nacisk: nie będąc obdarzone siłami, ciała nie działają; nie tylko na duszę, ale w ogólne nie mają zdolności działania. Substancja stworzona może tylko podlegać działaniu, ale nie może sama działać. I nic w tym nie ma dziwnego, bo działanie jest tworzeniem, a tworzenie jest właściwe tylko Bogu. Przypisywanie

stworzeniu zdolności sprawczych jest, jak twierdził Malebranche, puścizną filozofii pogańskiej, która przeniosła na stworzenie to, co jest tylko przywilejem Boga.
Konsekwencją tego stanowiska było u Malebranche'a zaprzeczenie, jakoby między ciałami zachodziły związki przyczynowe, trzeba bowiem mieć siłę i działać, aby być czegoś przyczyną. Filozofowie widzieli już od dawna trudności tkwiące w pojęciu przyczynowości; Malebranche rozstrzygnął sprawę radykalnie: nie ma między rzeczami związków przyczynowych. Wszystko, co się dzieje, ma swoją przyczynę nie w rzeczach, lecz w Bogu, tylko Bóg jest przyczyną, bo tylko On może działać. Człowiek zaś nie więcej jest zdolny do działania niż inne przedmioty stworzone; nie człowiek porusza własną ręką, nie on oddycha i nie on mówi; Bóg porusza jego ramieniem nawet wtedy, gdy on posługuje się nim wbrew Jego rozkazom. Świat nie stanowi więc zespolonej całości; jest mnogością nie związanych ze sobą rzeczy; tylko bowiem działanie mogłoby je wiązać, one zaś są bezwładne. Rzeczy związane są tylko z Bogiem, a nie są związane między sobą.
Uzależniając wszelkie wydarzenia tego świata tylko od Boga, Malebranche nie myślał wprowadzać do przyrodzonego świata nieustannego cudu, jak mu to zarzucał Leibniz; przeciwnie, mniemał, że właśnie w ten sposób tłumaczy, skąd pochodzi w świecie konieczność związków i regularność wydarzeń.

3. WIDZENIE RZECZY W BOGU. Z ogólnej swej teorii Malebranche wyciągnął konsekwencję i dla teorii poznania. W jaki sposób dusza może poznawać rzeczy? Wszak przedstawienia, jakie ma o rzeczach, nie mogą być wynikiem działania ciał na duszę ani działania samej duszy, bo ani ciała, ani dusze same działać nie mogą. Pozostaje więc i tu tylko jedno: są wynikiem działania Boga.
Między istotą myślącą a rzeczą rozciągłą nie ma styczności, nie może też więc być bezpośredniego postrzegania rzeczy. Gdy postrzegam je, to nie one działają na mój umysł, lecz Bóg. Bóg, który jest jedyną przyczyną naszych działań, jest też przyczyną naszego poznania. Koncepcja ta nie była nieprzygotowana: miała wzór u Augustyna; ale Malebranche prześcignął go, stosując ją nie tylko do prawd wiecznych, lecz do wszelkich prawd.
Dla Malebranche'a działanie materii na duszę było czymś tak niezrozumiałym i niemożliwym, iż łatwiej mu było przyjąć, że poznanie dokonywa się zupełnie bez zetknięcia umysłu z poznawanym przedmiotem; łatwiej mu było przyjąć, że Bóg posiadając w sobie idee, wedle których stworzył rzeczy, pozwala je duszom oglądać. Rzeczy poznajemy tedy nie wprost, lecz oglądając ich idee, które są w Bogu; więc, jak mówił Malebranche, „widzimy wszystkie rzeczy w Bogu". Przedmiotem naszego poznania nie są więc właściwe rzeczy, do których dusza nie ma dostępu; są nim idealne obrazy rzeczy. Obrazy te, jako istniejące w Bogu, są wieczne; poznajemy więc zmienne *rzeczy przez* wieczne idee, w myśl Augustyna i Platona. Wieczne idee poznajemy bezpośrednio, a pośrednio - zmienne *rzeczy*.
System Malebranche'a przedstawiał, z niezwykłą tylko konsekwencją, myśl, która w metafizyce nie była niezwykła, lecz przeciwnie, dla ogromnego jej odłamu była myślą przewodnią: że wszystko, co jest, bierze swój początek nie z bytu skończonego, lecz z nieskończonego, absolutnego i boskiego. Co więcej, nie tylko wszystko wywodzi się z Boga, ale wszystko zmierza doń z powrotem. Choć powierzchowna obserwacja mówi co innego, ale w gruncie *rzeczy* nasze skłonności wiodą do tego, co doskonałe, czyli do Boga. Stają się złe, gdy się od tego naturalnego kierunku odchylają. Etyka Malebranche'a miała tedy tak samo osnowę w Bogu, jak jego metafizyka i teoria poznania.

4. IDEA NIESKOŃCZONOŚCI. Jakby wspólny mianownik usiłowań Malebranche'a w różnych dziedzinach wiedzy, od metafizyki do matematyki, stanowi pojęcie nieskończoności. Ale nieskończoności rozumianej samodzielnie, inaczej niż ją rozumiano przed nim i dokoła niego. Zerwał z hasłem: *finiti et infiniti nulla proportio.* Świat skończony styka się nieustannie z nieskończonością, ona doń zewsząd przenika. A stosunek ich jest wręcz odwrotny, niż się zwykle przyjmuje: nieskończoność jest i pierwotniejsza, i pozytywniejsza od skończoności; nie jest dalekim kresem, horyzontem istnienia, lecz jego wewnętrznym czynnikiem. Rzeczy skończone są tylko fragmentami nieskończoności i nie posiadają samoistnego bytu. Nie było nigdy bardziej infinistycznego poglądu na świat. Ale Malebranche nie został w nim odosobniony: niebawem podjął go Leibniz.
Jeszcze Kartezjusz sądził, że umysł nie jest zdolny poznać nieskończoności, że może się tylko jej poddać. Malebranche, przeciwnie, był przekonany, że nie tylko ją poznajemy, ale, co więcej, że tylko przez nią możemy poznać świat skończony. Rozumiemy go tylko jako ograniczenie nieskończoności. W poznaniu jak w istnieniu: nieskończoność jest pierwsza, a skończoność druga. Ujawnia się to najwybitniej w matematyce. I filozofia Malebranche'a, widząca *rzeczy sub specie* nieskończoności i boskości, była w gruncie rzeczy przekładem na metafizykę obserwacji matematycznej, że podstawą całej matematyki

jest idea ciągłości, ujmowana bezpośrednio intuicją umysłu, a w idei ciągłości tkwi idea nieskończoności.

5. TEORIA POZNANIA. Zawrotną metafizykę Malebranche umiał uzgodnić z trzeźwymi i skrupulatnymi badaniami na polu teorii poznania.

Zachował on Kartezjański ideał poznania: jasność. Tylko to poznajemy trafnie, co rozumiemy jasno. Z tym Kartezjańskim sprawdzianem przystąpiwszy do analizy poznania, doszedł do zupełnie innych wyników niż Kartezjusz: nie poznajemy jasno ani Boga, ani własnej duszy, o której mamy jedynie niejasne doświadczenie wewnętrzne, ani tym bardziej dusz cudzych, co do których możemy snuć tylko przypuszczenia. Natomiast - mamy zupełnie jasne poznanie ciał: istotę ich bowiem stanowi rozciągłość, niepodobna zaś pragnąć poznania jaśniejszego niż to, jakie mamy o rozciągłości.

W szczegółach poglądy epistemologiczne Malebranche'a przedstawiały się tak:

a) Wiedza nasza jest dwojaka: polega bądź na postrzeżeniach *(perception),* bądź na ideach *(idee).* W pierwszym wypadku poznaje rzeczy wprost, a w drugim poznaje je poprzez idee. Są to dwa bieguny naszej wiedzy.

b) Tylko idee dają wiedzę jasną; postrzeżenia zmysłowe są dla rozumu ciemne.

c) Bezpośrednio możemy postrzegać jedynie to, co znajduje się w naszym umyśle, czyli stany świadomości; o tym zaś, co istnieje poza umysłem, możemy wiedzieć tylko pośrednio. To znaczy: nasza wiedza psychologiczna jest bezpośrednia, ale za to nie jest jasna, a wszelka inna wiedza może być jasna, ale za to zawsze jest tylko pośrednia.

d) Przez idee poznajemy własności rzeczy; ale czy rzeczy istnieją, o tym nas pouczyć może tylko postrzeżenie. Zagadnienie istnienia nie należy już do jasnego rozumowego poznania, stanowi wyłącznie dziedzinę zmysłowego postrzegania.

e) Postrzeżenia zjawiają się w umyśle i giną; idee zaś nie podlegają przemianom, przez jakie przechodzi umysł; ale bo też - nie należą do umysłu. Stąd szczególny wniosek: postrzeżenia są składnikami umysłu, idee zaś nie są składnikami jego, lecz przedmiotami, są poza nim.

Z tego rozróżnienia Malebranche wyciągnął metafizyczną konsekwencję: że idee, nie będąc w nas, są w Bogu. I wyciągnął także konsekwencję metodologiczną: idee, jako nie będące składnikami umysłu, nie dadzą się badać metodą psychologiczną. Analiza wiedzy nie zawsze tedy może być analizą psychologiczną: poddaje się jej wiedza zmysłowa, natomiast wiedza pośrednia, posługująca się ideami, stanowi granicę w psychologicznym traktowaniu teorii poznania. Znaczy to, że Malebranche był wrogiem psychologizmu.

Rozważania te doprowadziły Malebranche'a do wyników różniących się znacznie od poglądów Kartezjusza; w szczególności inaczej wypadła ocena poznania ciał i poznania duszy. Poznanie ciał, jako osiągane za pomocą jasnych idei, było dla Malebranche'a poznaniem doskonałym. Natomiast poznając duszę bezpośrednio, przez postrzeżenie wewnętrzne, nie poznajemy jej jasno. W tym punkcie Malebranche odwrócił wręcz pogląd Kartezjusza. Przyznawał, że o istnieniu duszy wiemy istotnie pierwej i pewniej niż o istnieniu ciał; natomiast naturę ciała znamy pierwej i jaśniej niż naturę duszy. Istnienie bowiem przedmiotów poznajemy przez postrzeżenie, a naturę przedmiotów przez idee. Rozwój nauki potwierdził stanowisko Malebranche'a: psychologia do dziś nie osiągnęła tej ścisłości, jaką mają nauki o ciałach.

Był empirykiem; sądził, że najmocniejszym fundamentem wiedzy jest oparcie jej na doświadczeniu. Ale nie był empirystą; był przekonany, że doświadczenie zmysłowe nie jest samowystarczalne, że nie może się obejść bez współudziału myśli. Twierdził, że pewne sądy (nazywał je „naturalnymi" *jugements naturals)* są składnikami każdego postrzeżenia. Dwie są zasadnicze koncepcje postrzeżenia: wedle jednej zawiera ono sądy, wedle drugiej jest procesem czysto zmysłowym. W następnym po Malebranche'u pokoleniu tej drugiej koncepcji dał klasyczny wyraz Berkeley. Ale później w XIX w., rozwój nauki, w szczególności optyki fizjologicznej, potwierdził raczej koncepcję Malebranche'a.

Z bardziej specjalnych poglądów epistemologicznych Malebranche'a zasługuje na wyróżnienie jego pojmowanie prawd jako stosunków. Pisał: „Istnieją trzy rodzaje stosunków, czyli prawd: między ideami, między ideami a rzeczami i między samymi rzeczami. Prawdą jest, że dwa razy dwa jest cztery, to prawda dotycząca stosunków między ideami; prawdą jest, że istnieje Słońce, to prawda o stosunku między ideą a rzeczą; wreszcie prawdą jest, że Ziemia jest większa od Księżyca, to prawda o stosunku między rzeczami".

ZESTAWIENIE. System Malebranche'a jest jednym z ogniw augustyńskiej tradycji; ale pod względem radykalizmu, z jakim byt i poznanie wywodził z Boga, przeszedł wszystko, co zrobiła patrystyka i

scholastyka; to należy pamiętać, gdy się „trzeźwą" postawę nowożytnej filozofii przeciwstawia średniowiecznej, teocentrycznej metafizyce. Nie scholastycy, lecz tylko mottekalemini arabscy doszli przed Melabranche'em do podobnie skrajnych wyników. Podstawowym, paradoksalnym jego twierdzeniem była bierność wszystkich substancji stworzonych; okazjonalizm, który był przewodnią myślą Geulincxa, był tylko jednym ze składników systemu Malebranche'a. Spekulacje metafizyczne stanowiły wszakże zaledwie część dociekań Malebranche'a, który na polu teorii poznania doszedł do poglądów ważnych niezależnie od jego metafizycznego systemu. Był wybitnym psychologiem, ale wrogiem psychologizmu. Był też zdecydowanym empirykiem, ale wrogiem empiryzmu.
OPOZYCJA wystąpiła wkrótce po ukazaniu się głównego dzieła Malebranche'a; wystąpili z nią zarówno kartezjanie i konserwatywni teologowie, jak i empiryści. Najważniejsi z przeciwników byli:
1. Antoine Arnauld, jansenista, który wystąpił w 1685 r. w imię tych samych doktryn, na których opierał się Malebranche, to jest augustynizmu i kartęzjanizmu; ale on doktryny te pojmował w sposób bardziej tradycyjny niż Malebranche, który z założeń Augustyna i Kartezjusza wyciągał własne wnioski. Choć przeciwnicy byli właściwie sobie bliscy i różnili się w szczegółach, polemika między nimi była długa i uparta. Dzielące ich różnice miały źródło w mistycznych czynnikach filozofii Malebranche'a i objawiły się zwłaszcza w teorii idei. Wynikiem ataków Arnaulda było potępienie pism Malebranche'a przez Kongregację Indeksu.
2. Jezuici zwalczali Malebranche'a w imię konserwatywnej teologii, potępiając go zwłaszcza jako wyraziciela idealizmu. Najostrzejsze ich wystąpienie miało miejsce w „Journal de Trevoux" w 1713 r. Malebranche miał jednakże między nimi pojedynczych obrońców. Zresztą, oddawał on konserwatywnej teologii pięknym za nadobne, był myślicielem religijnym, ale zupełnie nie scholastycznym. Idee, jakimi posługiwała się zależna od Arystotelesa scholastyka - akty, potencje, władze, formy, utajone jakości - miał za idee zupełnie niejasne. Uważał scholastykę za doktrynę zupełnie nienaukową, a ponadto za pogańską w swej osnowie.
3. Locke oponował ze stanowiska empiryzmu w specjalnej rozprawie *Ań Examination of Malebranche's Opinion of Seeing Ali Things in God,* napisanej w 1695 r., ale wydanej dopiero pośmiertnie w 1706.
Doktryna Malebranche'a za życia jego zwalczana była przeważnie w imię religii. W XVIII w. sytuacja odwróciła się: teraz pociągnęła ona umysły usposobione religijnie i stała się wyrazem chrześcijańskiej filozofii, zwalczana zaś była w imię panującego wówczas empiryzmu i materiakzmu.
DZIAŁANIE. Mimo opozycję pewnych kół, *Recherche de la verite* osiągnęła od razu niezwykłe powodzenie: przez lata 1675-1678 miała sześć wydań, nie licząc przekładu łacińskiego. Malebranche był po Kartezjuszu „drugim odnowicielem filozofii francuskiej", którego oryginalna nauka poruszyła i pociągnęła umysły. Wpływ jego, tak samo jak Kartez-jusza, sięgał poza sfery naukowe, aż do kół światowców, którzy dawniej nie myśleli zajmować się filozofią. Miał zwolenników wśród uczonych członków Akademii, jak Carre i margrabia de 1'Hópital; miał ich też w różnych zgromadzeniach zakonnych, zwłaszcza wśród oratorianów, benedyktynów, nawet wśród jezuitów (o. Andre). Istniało jeszcze za życia jego zrzeszenie malebranchistów, o charakterze niemal gminy religijnej.
Poza Francją i Włochami, gdzie Malebranche miał licznych zwolenników, w innych krajach pojedynczy tylko myśliciele szli jego torem, ale za to najwybitniejsi. W Anglii Berkeley i Collier wytworzyli systemy pokrewne. Korzystał zeń i Hume, ale przejął tylko doktrynę przyczynowości, nie solidaryzując się z doktryną metafizyczną. Leibniz zaś, który przebywając w Paryżu był świadkiem ruchu umysłowego wywołanego przez Malebranche, zbliżył się doń, przeciwnie, raczej w rzeczach metafizyki. I u Jana Jakuba Rousseau wracają pewne idee Malebranche'a.
Doktryna Malebranche'a miała dwa bardzo różne czynniki: mistyczno-metafizyczny i trzeźwy epistemologiczny. Pierwszy oddziałał wcześniej, później drugi wziął górę. W XIX i XX wieku już tylko ten drugi pozostał żywotny i wywołał oddźwięk (w logice Bolzana i w szkole fenomenologów).

HOBBES

Inny system XVII wieku, który zagadnieniom tego stulecia dawał naturalistyczne rozwiązanie, był dziełem Hobbesa.
ŻYCIE. Thomas Hobbes (1588-1679) pochodził z angielskiej pastorskiej rodziny; studiował w Oksfordzie, gdzie za jego czasów uczono jeszcze scholastycznej filozofii. Wyrósł wszakże na przeciwnika religii i scholastyki. W młodym jeszcze wieku postanowił zostać pisarzem politycznym,

później dopiero dla politycznych poglądów poszukał filozoficznych podstaw. Brał czynny udział w polityce: stał po stronie rojalistów. Znaczną część życia - razem około 20 lat - spędził w Paryżu; tam poznał się z nowymi prądami naukowymi kontynentu, które wpłynęły na ukształtowanie się jego poglądów. Zmarł w bardzo późnym wieku, do końca pracując, ale raczej literacko niż filozoficznie (m. in, mając 87 lat wykończył i ogłosił rymowany przekład całego Homera).
DZIEŁA. System swój opracował względnie późno, głównie podczas emigracji paryskiej w latach 1640-1651 i po powrocie do Londynu. Wyłożył go po łacinie pt. *Elementa philosophiae* w 3 częściach: I. *De corpore,* 1655, II. *De homine,* 1658, III. *De cive* (wydana najwcześniej, 1642 i 1647). Ostatnią część, zawierającą filozofię prawa i państwa, rozwinął w angielskim dziele pt. *Leviathan,* 1651.
POPRZEDNICY. Filozofia Hobbesa miała cele polityczne, postawę naturalistyczną. Postawa ta odpowiadała usposobieniu Hobbesa, ale była jeszcze potęgowana przez wpływ naturalistycznych prądów, wznowionych naówczas po tysiącu lat przerwy. Hobbes wbrew pozorom miał mało związków z filozoficznymi prądami Anglii, był niezależny od Fr. Bacona, z którym żył w bliskich osobistych stosunkach, ale którego jako myśliciela nie cenił. Znaczną część życia spędził we Francji i we Włoszech; tam ten angielski myśliciel poznał nowe idee i poszedł z dwoma prądami umysłowymi kontynentu, racjonalistycznym i naturalistycznym.
1. Racjonalistyczną teorię poznania i przyrody, zainicjowaną przez Kartezjusza i poniekąd przez Galileusza, Hobbes poznał między 1634 a 1636 r.; Galileusza znał osobiście, z Kartezjuszem korespondował. Zresztą jeszcze przed poznaniem ich poglądów, pod wpływem studiów nad Euklidesem, powziął myśl racjonalnego, podobnego do geometrii systemu filozofii.
2. Podczas gdy racjonalizm łączył Hobbesa z Kartezjuszem, dzielił go odeń naturalizm. Tu przyłączył się do prądu zainicjowanego w dobie Odrodzenia przez Telesia i innych, a usiłującego wznowić starożytny naturalizm stoików i epikurejczyków. Tego naturalistycznego prądu stał się niebawem czołowym przedstawicielem. Szczególniej zaś charakterystyczne dla Hobbesa było połączenie tych dwóch szeregów rozwojowych, racjonalistycznego i naturalistycznego.
Najsamodzielniejszy był w filozofii politycznej. Zamierzenia jego w tej dziedzinie miały wprawdzie poprzedników w epoce Odrodzenia, jak Machiavelli i Grocjusz, Bodin i Althu-sius; ale z nich jedni, jak Machiavelli, byli historykami, inni, jak Grocjusz, prawnikami, Hobbes zaś był filozofem. Poglądy, które tamci wyprowadzali z doświadczeń historycznych lub z rozważań prawniczych, on usiłował uzasadnić ogólną koncepcją filozoficzną.
POGLĄDY. 1. MATERIALISTYCZNA METAFIZYKA. Ogólna filozoficzna koncepcja Hobbesa była materialistyczna. Przyjmował, że nie istnieje nic poza ciałami: niematerialne substancje, które od wieków stanowiły osnowę poglądu na świat, miał za fikcję. To przekonanie pozwalało mu usunąć trudności, z jakimi walczyła filozofia XVII w.: Kartezjańskie zagadnienie stosunku duszy i ciała rozwiązywało się, a raczej upadało, gdy zostało zaprzeczone istnienie czego bądź poza ciałem.
Ten nowożytny materializm był odmienny już i ostrożniejszy od starożytnego: dla starożytnych świadomość była własnością niektórych oddzielnych atomów, dla Hobbesa zaś funkcją ciała organicznego, wziętego w całości. Poza tym materializm Hobbesa połączył się z mechanistyczną koncepcją filozofów XVII w. Zaczynając od Kartezjusza i Galileusza, mechanistycznie pojmowali oni przemiany ciał; dla Hobbesa zaś, który nie uznawał żadnych przedmiotów poza ciałami, mechanicyzm stał się powszechną teorią bytu.
Teoria ta była atakowana w dwóch punktach: że przebiegi cielesne są wyłącznie ruchami i że przebiegi psychiczne są ruchami. Pierwszy atak Hobbes odpierał, jak
Galileusz i Kartezjusz, usiłując wykazać, że jakości zmysłowe, które przemawiają przeciw jego tezie, nie są własnościami rzeczy, gdyż są subiektywne; główne zaś jego argumenty za subiektywnością jakości były dwa: *a)* postrzegamy bez bodźca zewnętrznego (w snach, wizjach) tak samo, jak gdy bodziec działa; *b)* różne bodźce wywołują te same jakości, np. uderzenie w *nervus opticus* wywołuje takie samo wrażenie, jak światło. - Pogląd zaś, że przebiegi psychiczne są natury mechanicznej, Hobbes popierał takimi argumentami: *a)* ruch może wywołać tylko ruch i tylko przez ruch może być wywołany; stany zaś świadomości są wywołane przez ruchy i wywołują ruchy; *b)* istnieje podobieństwo między zjawiskami: ruchu i świadomości, mianowicie między ruchem a impulsem woli.
2. RACJONALISTYCZNA METODOLOGIA. Hobbes, nieodrodny syn XVII wieku, następca Kartezjusza, dążył do stworzenia racjonalnego systemu filozofii. System ten przybrał wszakże u Hobbesa odrębną postać przez to, że został oparty na przesłankach materialis-tycznych. Przedmioty idealne nie istniały dla

Hobbesa zupełnie, psychiczne były natury cielesnej, a cielesne były mechanizmami: takie założenia niezmiernie ułatwiały jednolity system. Hobbes który był świadkiem powstania mechaniki i przejęty był kultem dla niej, wyobraził sobie, że jego system mechanistycznej filozofii będzie tak samo ścisły, jak nauka mechaniczna. Mniemał, że urzeczywistni aspiracje swego wieku do doskonałego poznania. Wszystkie zjawiska miały być ujęte tak ściśle, jak zjawiska ruchu, bo wszystkie zostały sprowadzone do ruchu.
I sam proces poznania był dla Hobbesa, jak każdy proces, natury mechanicznej: przez zetknięcie przedmiotu z narządem zmysłowym ruch z przedmiotu przenosi się na narząd, potem na nerwy, wreszcie do wnętrza mózgu. Proces ten musi zatem przejść przez zmysły; innej dcogi nie ma dla mechanicznie pojętego procesu poznania. Konsekwencja kazała tedy Hobbesowi z metodologicznym racjonalizmem połączyć sensualizm psychologiczny.
Hobbes miał wszakże świadomość, że mechanistyczna koncepcja jest jedynie hipotezą. Całe poznanie jest tylko wnioskiem ze zjawisk o hipotetycznych przyczynach. Można by wnioskować inaczej i wytworzyć odmienną teorię, ale mechanistyczna teoria zdaje sprawę ze zjawisk i przeto spełnia swe zadanie. Takim pojmowaniem własnej teorii jako hipotezy Hobbes przygotował grunt dla pozytywizmu następnych stuleci.

3. NATURALISTYCZNA ETYKA i POLITYKA. Na takim (na wpół oryginalnym) metafizycznym i epistemologicznym podłożu wznosiła się *philosophia civilis,* najoryginalniejsza część systemu Hobbesa. Traktował ją naturalistycznie, jako ciąg dalszy filozofii naturalnej, wychodząc z założenia, że człowiekiem rządzą te same prawa mechaniczne, które rządzą przyrodą. Usiłował uchwycić mechanizm psychiczny jednostki i wyprowadzić zeń cały złożony ustrój życia. Występował przeciw tradycyjnej od Arystotelesa tezie, że człowiek z natury jest istotą społeczną. Przeciwnie, z natury i instynktu każdy zajmuje się wyłącznie własnymi sprawami; każdy kocha jedynie siebie, każdy jest egoistą; jedynym celem jest zachowanie samego siebie, jedynym dobrem własne dobro. Każda rzecz jest dobra, jeśli służy celom jednostki, a jednocześnie może być zła dla innej jednostki, z której interesami jest w niezgodzie. Innej miary dobra i zła natura nie zna. Więc też każdy z natury rzeczy usiłuje wszystko, czego domaga się jego egoizm, osiągnąć dla siebie i jeśli trzeba, wywalczyć. Nie ma praw ani obowiązków, które by go ograniczały; ile wywalczy, zależy tylko od jego sił. Stąd *status naturalis* człowieka: walka wszystkich przeciw wszystkim. *Homo homini lupus.*
Jednakże walka przynosi szkody - i dla uniknięcia ich ludzie opuścili stan natury. Aby uzyskać pokój, zaczęli żyć, jak gdyby byli skrępowani umową; każdy ustąpił część swych pretensji na rzecz społeczności, aby w zamian od niej otrzymać obronę. Tak powstało państwo: nie z natury i z instynktu, lecz z obawy i rozsądku. Dopiero zaś z państwem powstało prawo i obowiązki, a wraz z prawem obiektywna miara dobra i zła.
Hobbes nie tylko tłumaczył mechanistycznie powstanie państwa, ale również mechanicznie chciał je normować. Ideałem jego był dobrze funkcjonujący mechanizm; warunek zaś dobrego funkcjonowania widział w działaniu najwyższej siły, sprzęgającej poszczególne części mechanizmu. W zastosowaniu do państwa znaczy to: monarcha jest warunkiem prawidłowego funkcjonowania państwa. Dlatego lud ustępuje monarsze swych praw. Odtąd należy się, aby każdy czynił, co władca rozkazuje; przeto normy życia zależą od jego woli i rozkazu. Nie pierwszy to raz dobro i zło zostało uzależnione od woli: ale u dawniejszych zwolenników tego kierunku, jak Duns lub Ockham, była to wola Boża. W tym naturalistycznym systemie monarcha zajął miejsce Boga.
W ten sposób przez filozofię mechanistyczną Hobbes uzasadniał samowładczy ustrój monarchiczny. Wzniósł system filozofii, by spełnić zapowiedź daną towarzyszom politycznym; że uzasadni racjonalnie i dedukcyjnie politykę rojalistyczną.
ZNACZENIE. Materialistyczna metafizyka, złączona z racjonalistyczną metodą i monarchistyczną polityką, wydała system Hobbesa. Był to system naturalistyczny, wyłączający czynniki idealne, duchowe, wolne; był deterministyczny w teorii przyrody, sensualistyczny w teorii poznania, egoistyczny w teorii działania. Szczególne było w tym systemie, iż był wyprowadzony dedukcyjnie: wypowiadał się w tym duch XVII w.
Pokrewne, naturalistyczne doktryny miały wielu zwolenników w epoce poprzedzającej Hobbesa i w następującej po nim, w Odrodzeniu i w Oświeceniu. Hobbes był jakby łącznikiem między tymi epokami, natomiast we własnej epoce był odosobniony. Jego teorie były wprost prowokacją dla idealistów XVII w. Jeśli miał zwolenników za życia, była to „bezimienna masa"; z wybitnych myślicieli tylko Spinoza

korzystał zeń, a Gassendi oceniał go z sympatią. Przeciwników zaś miał wielu: w opozycji doń była przede wszystkim szkoła platońska w Cambridge, a także Locke, Shaftesbury i tylu innych.
W XVIII w. stosunek doń uległ zmianie: minęło wtedy działanie Kartezjusza i Malebranche'a i przyszedł czas Hobbesa. Diderot pisał wówczas: „Jakże Locke wydaje mi się nieścisły, a La Bruyere i La Rochefoucauld biedni i mali w porównaniu z tym Tomaszem Hobbesem; książki jego można czytać i komentować całe życie". Ale i wówczas powodzenie jego nie było powszechne ani pozbawione zastrzeżeń: tych, których pociągała jego naturalistyczna teoria, odstręczała za to dedukcyjna metoda. Najwięcej wsławił się i oddziałał swą filozofią społeczną, najoryginalniejszą częścią swego systemu. Odebrał dobru, obowiązkowi, prawu charakter niezmienny i absolutny, wyższy ponad człowieka i społeczeństwo; dopatrzył się ich źródła w woli ludzi, niestałej i zmiennej. Był inicjatorem „socjologizmu" etycznego, tej najbardziej nowożytnej postaci relatywizmu, uzależniającej oceny i normy od potrzeb i decyzji, nie jednostek wprawdzie, ale społeczeństw. Od Hobbesa socjologizm powracał już stale, ostatnio w XX wieku w teorii Durkheima.
W 1929 r. obchodzono 250 rocznicę jego śmierci zjazdem naukowym w Oksfordzie, w następnym zaś roku powstała międzynarodowa Societas Hobbesiana.

SPINOZA

Między systemami filozoficznymi XVII w. system Spinozy miał charakter monistyczny: przezwyciężał przeciwstawienie ducha i materii, choć nie sprowadzał ducha do materii ani materii do ducha.
ŻYCIE. Benedykt (lub Baruch) Spinoza (lub Despinoza, d'Espinoza, De Spinoza żył od 1632 do 1677; pochodził z rodziny żydowskiej osiadłej w Niderlandach i w kraju tym całe swe życie spędził. Nauki pobierał w szkole żydowskiej, gdzie już się zetknął z filozofią, mianowicie z doktrynami średniowiecznych Żydów, m. in. Majmonidesa i kabalistów. Dopiero po 1654 r. poznał łacinę i język grecki; wówczas zaczął studiować dzieła scholastyki chrześcijańskiej oraz rozkwitające wtedy nauki przyrodnicze; szczególny wpływ wywarł nań Kartezjusz. Za nieprawowierne poglądy został odtrącony przez współwyznawców, a od 1656 r. wyłączony z gminy i wyklęty. Odtąd żył w odosobnieniu, obcując z małym tylko gronem przyjaciół, całkowicie oddany nauce. Poza studiami teoretycznymi zajmował się szlifierstwem. Mieszkał najpierw w Amsterdamie, potem w Hadze. Powołanie na katedrę do Uniwersytetu Heidelberskiego (1673) odrzucił, nie chcąc niczym krępować swej niezależności. Umarł w młodym wieku. Liczne świadectwa przedstawiają go jako prawdziwego mędrca, opanowanego, pogodnego i łagodnego, bezinteresownie poświęcającego swe życie wiedzy.
PISMA. Jedynie dwie prace Spinozy ukazały się za jego życia: *Renati des Cartes Principiorum philosophiae pars I et II, morę geometrico demonstratae,* 1663, i *Tractatus theologico-politicus,* 1670. Pierwsza referowała poglądy obce, druga dotyczyła spraw pozafilozoficznych. Filozoficzne jego pisma ogłoszone zostały dopiero pośmiertnie i anonimowo, pt. *B. d. S. Opera Posthuma,* 1677. W wydaniu tym zawarte były: *Ethica ordim geometrico demonstrata, Tractatus de intellectus emendatione* (wczesny, pisany zapewne przed 1662 r.) i *Tractatus politicus* (pisany przed samą śmiercią, nie ukończony). W blisko dwa wieki później, w 1852 r., odnaleziono w holenderskim przekładzie jeszcze jedną rozprawę Spinozy, *Krótki traktat,* czyli *Tractatus de Deo et homine eiusc/ue felicitate* (pisany zapewne między 1658 a 1660). Najważniejszym dziełem jest *Etyka,* zawierająca nie tylko filozofię moralną, ale cały system Spinozy; w zasadniczej koncepcji wytworzona w latach 1652- 1665, była opracowywana i ulepszana aż do śmierci autora. *Traktat o poprawie umysłu* stanowi epistemologiczne przygotowanie do systemu Spinozy.
POPRZEDNICY. System Spinozy miał dwa główne źródła: z jednej strony odwieczną panteistyczną metafizykę (którą Spinoza znał nie z pism jej twórców i klasyków, jak Plotyn, Eriugena lub Bruno, lecz późnych, przeważnie żydowskich jej przedstawicieli), z drugiej zaś - Kartezjańską teorię poznania *i* mechanistyczne poglądy nowożytnego przyrodo-znawstwa. Do nowych idei, które oddziałały na Spinozę, należały poglądy Hobbesa; one to nadały filozofii Spinozy naturalistyczny odcień. Panteistyczną metafizyka była wszakże osią poglądów Spinozy, wobec niej idee naukowe XVII wieku zajęły miejsce służebne.
Filozofia Spinozy była jednym z nawrotów średniowiecza w XVII w.: po kartezjanach, którzy odnowili augustynizm, Spinoza odnowił heterodoksalny panteizm. Kartezjanie

połączyli naukę nowożytną z tradycją średniowiecznej teologii chrześcijańskiej, Spinoza połączył ją z tradycją teologii żydowskiej.
Poglądy Spinozy miały ponadto jeszcze trzecie źródło. Spinoza zabierał głos nie tylko w sprawach ściśle filozoficznych, ale także i politycznych, był rzecznikiem wolności i tolerancji. Otóż w tej działalności miał pobudkę i wzór w prądach wolnościowych panujących w XVII wieku w Niderlandach. Środowisko holenderskie wespół ze środowiskiem żydowskim i z ogólnoeuropejskimi ideami XVII w. wydało złożoną doktrynę Spinozy.
ROZWÓJ. Od początku swej pracy filozoficznej zajmował Spinoza tę samą zasadniczą postawę, ale stopniowo zmniejszał się w jego filozofii udział czynników mistycznych i wzmagał naturalistycznych, wpływ Hobbesa brał górę nad wpływami scholastyków, panteistów i kartezjan.
POGLĄDY. Spinoza pojmował poznanie podobnie jak Kartezjusz: racjonalistycznie. Miarą prawdy i dla niego była jasność i wyraźność, a rozum, poznający w sposób jasny i wyraźny, był dlań jedynym źródłem prawdy.
Do racjonalistycznej teorii poznania dostosował racjonalistyczną metodologię. Wyznawał ideę „powszechnej nauki", przejętą od Kartezjusza, i w *Etyce* dał naukę o świecie, Bogu, poznaniu i działaniu, opartą na wspólnych założeniach i tworzącą jeden naukowy system. Przejął również typową dla racjonalistów myśl, że matematyka jest wzorem nauki. Swą powszechną naukę wyłożył sposobem geometrii *(morę geometrico)* ; przyjąwszy pewne definicje i aksjomaty, na podstawie ich dowodził dalszych twierdzeń. Tak matematycznej postaci filozofia nie miała ani przed Spinoza, ani po nim. Filozofia Spinozy wyrosła na podłożu na wskroś osobistym i uczuciowym, ale usiłował i potrafił dać jej postać abstrakcyjną, racjonalną i zupełnie bezosobistą.

1. PANTEIZM. Matematyczna była jednak tylko forma systemu Spinozy, treść jego zaś była metafizyczna. Dzieło *Morę geometrico* było wykładem monistycznej nauki o jedności wszechrzeczy. W filozofii Kartezjusza potępiał jej dualizm: dualizm Boga i świata, myśli i rozciągłości, duszy i ciała, wolności i mechanizmu. Próbował zaś przezwyciężyć dualizm wychodząc z własnych założeń Kartezjusza; z jego definicji substancji (substancja jest tym, co istnieje samo przez się i co może być samo przez się pojęte) wnosił, że substancja jest tylko jedna, a jest nią Bóg. Bo aby coś istniało samo przez się, nie może być niczym ograniczone; musi być nieskończone, a nieskończona substancja - to Bóg. Substancja nie może być stworzona, gdyż wtedy miałaby przyczynę i istniałaby przez przyczynę, a nie sama przez się. Poza Bogiem nie może więc być substancji. Bóg, czyli substancja: to dwie nazwy tej samej rzeczy.
Stąd wynika, że wszechświat nie może istnieć poza Bogiem, lecz tylków Bogu. Zarówno świat rzeczy, jak i świat myśli nie są samoistne, lecz są objawami tego, co samoistne, tj. Boga. Nie są poza Bogiem, a przeto Bóg nie jest poza nimi. Bóg, czyli przyroda: to dwie nazwy jednej rzeczy. Przez ten panteizm miał zostać przezwyciężony dualizm Boga i świata.

2. DETERMINIZM. Własności świata wywodzą się z natury Boga, wywodzą się zeń wedle praw logicznych. I świat podlega tym samym prawom logicznym, którym podlegają idee abstrakcyjne. Przez taką koncepcję miał zostać przezwyciężony dualizm świata idealnego i realnego.
Cokolwiek zatem dzieje się, jest konieczne, bo poddane wiecznym prawom. Nie ma więc w świecie przypadku ani wolności. Cała przyroda jest mechanizmem; a człowiek, jego czyny i dzieła, społeczeństwo, państwo, cała kultura - to wszystko jest też koniecznym wytworem mechanicznie rozwijającej się przyrody. Nie był to oryginalny pomysł Spinozy, ale z całej jego filozofii robił wrażenie najsilniejsze i oddziałał najszerzej. I sam Spinoza kładł nań nacisk: nie było dlań gorszego przesądu i złudzenia niż mniemanie, że przyroda ma ustrój celowy, że *rządzą* nią czynniki nadprzyrodzone. Uznawał powszechny determinizm, przez który miał zostać przezwyciężony dualizm wolności i mechanizmu.

3. MATERIA i DUCH. Wszechświat ma wszakże, jak Kartezjusz wykazywał, dwie dziedziny: materii i myśli. Rozróżnienia tego Spinoza nie mógł pominąć, ale doprowadził je do jedności w ten sposób, że potraktował jako dwa przymioty *(attributa)* jednej substancji. Bóg, który z natury jest nieskończony, posiada nieskończenie wiele przymiotów, z których dwa - myśl i rozciągłość - są dostępne umysłowi ludzkiemu. Bóg jest tedy substancją myślącą i zarazem rozciągłą. Odpowiednio do tych dwóch przymiotów Boga istnieją dwa światy: duchowy i materialny; każdy objaw *(modus)* substancji należy do jednego lub drugiego jej przymiotu. Odrębność dwóch światów w systemie Spinozy została zachowana,

ale przez uzależnienie obu od czegoś trzeciego miał zostać przezwyciężony dualizm materii i świadomości.

4. PARALELIZM. W człowieku ciało jest rozciągłe, a dusza myśląca; niemniej ciało i dusza człowieka są w zgodzie. Nie może to być skutkiem tego, że ciało podlega duszy lub odwrotnie; bo ciało i dusza - pod tym względem Spinoza był jednego zdania z okazjonalistami - nie mogą oddziaływać na siebie. Jeżeli są w zgodzie, to tylko dlatego, że są objawami tej samej substancji.

Porządek myśli i porządek stanów cielesnych odpowiadają sobie wzajem. Odpowiedniość tę Spinoza usiłował wytłumaczyć nie, jak to zwykle czyniono, przez oddziaływanie jednego porządku na drugi, lecz przez równoległość obu. Koncepcja paralelizmu psychofizycznego była oryginalnym pomysłem Spinozy, pozostającym w związku z jego monistyczną koncepcją bytu. Zjawiska psychiczne i fizjologiczne, długo traktowane jako będące jednej natury, potem rozerwane radykalnie przez Kartezjusza, teraz ponownie zostały zbliżone, jako równoległe. Dzięki paralelizmowi miał zostać przezwyciężony dualizm duszy i ciała.

Ale jakże jest możliwe poznanie *rzeczy przez* myśl, jeśli myśli i *rzeczy* nie komunikują się wzajem? Jest możliwe znów dzięki temu, że myśli i rzeczy są równoległymi objawami jednej substancji. Rzeczy nie działają wprawdzie na myśl, ale pomimo to myśl poznaje rzeczy. Zarówno bowiem myśli, jak i rzeczy wywodzą się z natury Boga. Wywodzą się równolegle i dlatego odpowiadają sobie; dzięki temu jest możliwe, że myśli nasze, nie stykając się z rzeczami, jednakże ściśle im odpowiadają. „Porządek i powiązanie *rzeczy* jest takie samo, jak porządek i powiązanie idei". Dzięki temu paralelizmowi miał zostać przezwyciężony dualizm podmiotu poznającego i przedmiotu poznawanego.

5. ETYKA RACJONALNA i MISTYCZNA. Sprawy etyczne Spinoza rozważał najobszerniej, ale nie przyjmował dla nich odrębnych zasad, lecz traktował je jako zastosowanie ogólnej nauki o Bogu i świecie. Afekty i czyny ludzkie tak samo są wytworem konieczności, jak wszystko inne; i one nie są wolne. Niesłusznie też postępują ci, co wyśmiewają się z namiętności ludzkich lub potępiają je, miast je rozumieć; Spinoza w swej etyce chciał je badać tak, jak bada się linie, płaszczyzny i ciała.

Wszelkie afekty są koniecznym wytworem natury; ale jedne wypływają z natury własne] działającego, inne znów są wzbudzane przez otaczające go *rzeczy.* Każda istota pragnie zachować swoją naturę i działać wedle niej; kto tak czyni i nie podlega działaniom z zewnątrz, ten jest wolny. Spinoza uważał jak stoicy, że takie postępowanie, naturalne i wolne, jest postępowaniem słusznym; działanie zgodne z naturą, wolne i słuszne: to trzy nazwy jednej rzeczy. Kosztem moralności, sprowadzonej do natury, dualizm moralności i natury miał tu zostać przezwyciężony.

Spinoza łączył, jak stoicy, naturalizm etyczny z racjonalizmem; prawdziwą naturę człowieka widział w rozumie; czyny są zgodne z naturą ludzką, jeśli są rozumne. Na tym podłożu Spinoza chciał rozwinąć polityczną działalność reformatorską. Pragnął zreformować świat, jego stosunki społeczne i państwowe, prawne i religijne tak, aby dać przewagę racjonalnym czynom i pobudkom. Najwyższe dobro widział w poznaniu: poznanie Boga wzbudza miłość doń *(amor Dei intellectualis)* i prowadzi do mistycznego z Nim połączenia: jest to największe szczęście dostępne człowiekowi.

CECHY SPINOZYZMU. Spinoza zbudował system monistyczny, nie będący ani materializmem, ani spirytualizmem. Uznawał jedną substancję, ani materialną, ani duchową, neutralną wobec przeciwstawienia myśli i ciał. Nie posługiwał się przy tym koncepcją ewolucyjną, używaną przez dawniejszych monistów; ewolucjonizm zastąpił przez paralelizm, który był jego najoryginalniejszą koncepcją metafizyczną. Ze stanowiska monizmu Spinoza usiłował rozwiązać naczelne zagadnienia metafizyczne, dyskutowane w jego epoce: stosunek myśli i ciał pojął w duchu paralelizmu, stosunek Boga i świata - w duchu panteizmu. Co prawda, monistyczne stanowisko okazało się trudne do konsekwentnego zachowania; w szczegółowych wywodach Spinoza traktował ciała jako zależne od myśli, a częściej jeszcze ciała podawał za pierwotne, myśli zaś za zależne od nich, a wtedy monizm jego upodabniał się do materializmu.

Swą niezmiernie abstrakcyjną metafizykę umiał połączyć ze sprawami aktualnymi: z racjonalistycznej i deterministycznej teorii wywodził idee demokratyczne i wolnomyślicielskie.

Zewnętrzną - ale tylko zewnętrzną - właściwością jego systemu było wykończenie matematyczne.

OPOZYCJA. Gwałtowna i powszechna opozycja, jaką wywołały pisma Spinozy wśród filozofów i teologów, miała nerw religijny i etyczny. Potępiano jego wolnomyślne zasady teologiczne i polityczne, wyrażone w *Traktacie teologiczno-politycznym,* i atakowano poglądy metafizyczne za panteizm, w

którym widziano ukryty ateizm, i za determinizm, niebezpieczny dla moralności. Tak było w XVII i jeszcze w XVIII w.
Ale nawet ci, co dzielili wolnomyślne poglądy Spinozy, występowali przeciw jego filozoficznej doktrynie. Występował przeciw niej i Bayle, i Wolter, i Wolf, występowali angielscy deiści i francuska Wielka Encyklopedia. Tym nie chodziło już o względy religijne, lecz o naukowe. Krytycy (między którymi był Leibniz) wykazali logiczną niedoskonałość *Etyki;* zauważyli, że matematyczna ścisłość Spinozy jest tylko pozorem; że jego definicje są wieloznaczne, aksjomaty nieoczywiste, a twierdzenia nie wynikają z przesłanek.
ZWOLENNICY. Dopiero w niespełna sto lat po śmierci Spinozy przyszedł czas spinozyzmu. We Francji w XVIII w. powoływali się nań materialiści, kładąc nacisk na
motywy naturalistyczne i mechanistyczne, nie będące zresztą jego pomysłem oryginalnym. Głównym zaś terenem kultu Spinozy stały się Niemcy w końcu XVIII w. Kult ten wyrósł już nie na glebie trzeźwego naturalizmu, ale wprost przeciwnie, romantyzmu. Twórcami jego byli Jacobi, Herder, Goethe. A podtrzymywali go potem romantycy wszystkich krajów, z Byronem i Shelleyem na czele. Romantyków pociągała zarówno doktryna, jak i osoba Spinozy. Panteizm jego odpowiadał ówczesnej postawie umysłów, a w nim samym wielbiono prawdziwego mędrca, samotnego filozofa, męczennika nauki. Generację romantyków, niekompetentną w rzeczach ścisłości, podziwem przejmowała ścisłość matematyczna Spinozy i w systemie jego widziano nieprześcigniony, definitywny twór rozumu. Nauka Spinozy stała się tematem ożywionych dyskusji, najpierw między Jacobim i Mendelssohnem (1785-1786), potem między Jacobim i Herderem. Od tych czasów datuje się filozoficzna powaga Spinozy. Od romantyków kult jego przejęli idealiści niemieccy, Schelling i Hegel, którzy zbliżali się doń sposobem filozofowania, abstrakcyjnym i monistycznym. Przez Hegla kult ten przeszedł znów do materialistów, ze Straussem i Feuerbachem na czele. Odtąd w XIX i XX w. Spinoza znajdował stale zwolenników, czczących w nim protoplastę monizmu, apostoła wolnej myśli itd. W r. 1921 wielbiciele Spinozy założyli międzynarodowe zrzeszenie Societas Spinozana z siedzibą w Hadze; w r. 1927 uroczystym zjazdem w Hadze obchodzili 250 rocznicę jego śmierci, a w r. 1932 - 300 rocznicę jego urodzin.

LEIBNIZ

Ostatni wielki system racjonalistyczny XVII w., zbudowany przez Leibniza, wyrósł na podłożu pluralizmu i indywidualizmu, z poczucia różnorodności i indywidualności *rzeczy.* Na tym podłożu umiał uzgodnić przeciwieństwa, jakie ujawniła dotychczasowa filozofia.
ŻYCIE LEIBNIZA było jedyne w swoim rodzaju ze względu na pełnię i wszechstronność poczynań. Gottfried Wilhelm Leibniz żył od 1646 do 1716. Urodził się w Lipsku jako syn uczonego prawnika, profesora. Jest prawdopodobne, iż pochodził z rodziny emigrantów polskich, arian Lubienieckich. Był umysłem wyjątkowo wcześnie dojrzałym: od dzieciństwa pochłaniał książki naukowe; mając lat 15 wstąpił na uniwersytet, gdzie studiował prawo, matematykę i filozofię; mając lat 17 napisał rozprawę *De principio individui,* w której wykazał niepospolitą erudycję i samodzielność; mając lat 20 został doktorem praw. Zaproponowano mu wówczas katedrę uniwersytecką; ale pragnąc bardziej pełnego i czynnego życia odrzucił propozycję; i nigdy potem pracą akademicką się nie trudnił. Natomiast wszedł na służbę elektora moguckiego i jako współpracownik jego pierwszego ministra dostał się od razu w wir wielkiej polityki europejskiej. Różnorodne sprawy, jedna ważniejsza od drugiej, zajmowały jego umysł: reforma nauczania jurysprudencji, kodyfikacja praw, sposób zwalczenia herezji, pogodzenie katolicyzmu z protestantyzmem. Mając lat 24 został radcą sądu najwyższego w Palatynacie; w misjach politycznych bawił przez cztery lata w Paryżu, w latach 1673 i 1676 jeździł do Londynu, w 1676 do Amsterdamu. Jednocześnie prowadził rozległe studia; studiował matematykę i przyrodo-znawstwo; dokonał wówczas, w r. 1674, odkrycia rachunku różniczkowego; studiował również filozofów: Kartezjusza, Hobbesa, Pascala. Zawarł, głównie podczas pobytu w Paryżu, osobiste stosunki z najpierwszymi uczonymi tamtych czasów, jak Arnauld, Malebranche, Huet, Tschirnhaus, Mariotte, Huyghens, Boyle, Collins. Odwiedzał Spinozę, korespondował z Newtonem.
W 1676 r., po śmierci elektora i jego ministra, opuścił służbę w Palatynacie i osiadł w Hanowerze jako radca dworu i bibliotekarz. Na tym stanowisku pozostał lat czterdzieści, aż do śmierci; zresztą, więcej bodaj czasu spędzał na podróżach politycznych i naukowych niż w zacisznym, małym mieście, które nie zaspokajało jego ambicji. W związku ze swym stanowiskiem brał udział w różnorodnych rokowaniach

dyplomatycznych, a także pracował na polu historii prawa, wydawał *Annales Brunsvicenses, Scriptores rerum Brunsvicensium, Codex iuris gentium,* wielką historię rodu książąt brunświckich. A poza tym pracował nad mnóstwem rzeczy, robiąc odkrycia, budując teorie i snując projekty działań i reform. W zakres jego dociekań wchodziła nadal teologia, specjalnie idea godzenia wyznań, prawo, zwłaszcza państwowe, przyrodoznawstwo wszelkich działów, a szczególniej mechanika, poza tym medycyna, górnictwo, językoznawstwo, logika, a najwięcej matematyka i filozofia. Skarżył się nieraz na nadmiar i rozbieżność swych prac, ale nie byłby się zgodził wyrzec którejkolwiek z nich. Ukochaną jego myślą była organizacja nauk i tworzenie w tym celu akademii; robił o to starania w Berlinie, Dreźnie, Wiedniu i Petersburgu. W Berlinie, gdzie dużo przebywał, odkąd zaprzyjaźniona z nim ks. Zofia Karolina wyszła za Fryderyka I, doprowadził do otwarcia Akademii Nauk w 1700 r. i był jej pierwszym przewodniczącym. W Wiedniu natomiast, gdzie spędził lata 1712-1714, mianowany tam radcą cesarskim i baronem, planu utworzenia akademii nie przeprowadził z powodu złych finansów państwa. Nie tylko sfery naukowe, ale i dwory monarsze interesowały się jego filozofią (zwłaszcza Zofia hanowerska, Zofia Karolina pruska, księżna Walii, Eugeniusz Sabaudzki), zabiegały o jego rady (Piotr Wielki), obdarzały go tytułami i łaskami. Ale - po życiu pełnym świetności - umarł w Hanowerze zupełnie samotny.
Był umysłem jedynym w swoim rodzaju: filozofia nie zna umysłu bardziej wszechstronnego i oryginalnego. Był przede wszystkim filozofem, ale i w wielu innych naukach pracował twórczo. Łączył w swych rozważaniach najróżniejsze punkty widzenia: metafizyczny, naukowy, społeczny, religijny. Charakterystyczną cechą jego umysłu była postawa koncyliatorska, dążność do godzenia przeciwnych poglądów. Inną cechą było to, co można by nazwać wyobraźnią filozoficzną: zdolność wodzenia myśli po nieutartych i niespodziewanych torach.
PISMA. Z ogromnej ilości pism Leibniza mała tylko część została ogłoszona za jego życia. Oddzielnie wydał, poza młodzieńczymi dysertacjami, tylko *Teodyceę.* Najwięcej publikował w pismach naukowych, w „Acta eruditorum" i „Journal des savants". Wypowiadał się w rozprawach specjalnych i akademickich komunikatach, ale poza tym także w ogromnej korespondencji naukowej (sama Biblioteka Królewska w Hanowerze posiada 15000 jego listów, skierowanych do tysiąca z górą osób), a również w pismach okolicznościowych i polemicznych *(Teodycea* została wywołana przez słownik Bayle'a, *Nouveaux essais* było polemiką z Lockiem) i w popularnych skrótach przeznaczonych
dla zaprzyjaźnionych monarchów (np. *Principes de la naturę et de la grace* były pisane dla Eugeniusza Sabaudzkiego). Natomiast obszernie i systematycznie filozoficznych swych poglądów nie wyłożył nigdy. - Pisał we wcześniejszych latach po łacinie, później po francusku, nadzwyczaj rzadko po niemiecku. - Najważniejsze filozoficznie są pisma: *De principio individui,* 1663, *Discours de metaphysique,* 1686, *Systeme nouveau de la naturę,* 1695, *Essai de Thśodicee,* pisane 1696, wydane 1710, *Nouveaux essais sur rentendement humain,* pisane 1704, wydane 1765, *Principes de la naturę et de la grace,* pisane 1714, wydane 1740, *Monadologie,* 1714, wyd. 1720, i wydana przez L. Couturata rozprawka *Primae veritates.* Z korespondencji najważniejsze filozoficznie: z Arnauldem i z Clarkiem. Zastanawiające jest, że pisma pozostawione przez Leibniza w rękopisie częściowo nie są zgodne z tymi, które ogłosił.
POPRZEDNICY. Źródła systemu Leibniza są różnorodne. Przekonaniem jego było, że w każdym poglądzie jest cząstka prawdy, a intencją - te cząstki zebrać w jeden system. Będąc jeszcze wyrostkiem, marzył o uzgodnieniu Demokryta, Platona i Arystotelesa. Znał Kartezjusza i Gassendiego, okazjonalistów i Spinozę - i choć tak bardzo byli różni między sobą, z wszystkich w ten czy inny sposób korzystał. Mimo taką postawę, stworzył system na wskroś oryginalny. Zagadnienia, jakie podejmował, były typowe dla filozofii nowożytnej, specjalnie dla racjonalistycznej filozofii XVII wieku; ale stanowisko, jakie wobec nich zajmował, było pod niektórymi przynajmniej względami zbliżone raczej do filozofów średniowiecza i filozofów Odrodzenia (jak np. do Bruna).
ROZWÓJ filozofii Leibniza rozpoczął się wcześnie; wspominał później, że mając lat 15 chodził po lesie w okolicy Lipska i zastanawiał się, czy ma w swej filozofii zachować poglądy tradycyjnej metafizyki, czy też pójść za nową, mechanistyczną koncepcją. Mechanizm wówczas wziął w nim górę, ale na krótko. Już w dysertacji z r. 1663 zajął stanowisko, któremu do końca pozostał wierny. Odtąd poglądy jego rozwijały się stopniowo i bez załamań, aż dojrzały, jak sam mówił, „po dwudziestu latach rozmyślań", tj. w latach 1680-1685.
POGLĄDY LEIBNIZA
I. METAFIZYKA. Naczelnym zagadnieniem XVII wieku było zagadnienie substancji. Zapoczątkował je Kartezjusz twierdząc, iż istnieją dwie różne substancje, cielesna i duchowa. Zawikłał się przy tym w

trudności, nie umiejąc wyjaśnić, jak dwie tak różne od siebie substancje, rozciągła i nierozciągła, mogą wzajem na siebie działać. Następcy jego szukali dla tej trudności rozwiązania. Okazjonaliści twierdzili, że dwie substancje nie działają na siebie i działać nie potrzebują, bo Bóg to za nie czyni. Spinoza wywodził, że to, co Kartezjusz brał za dwie substancje, to były tylko dwa przymioty tej samej substancji, mianowicie Boga. Hobbes zaś mówił, że nie ma dwu substancji, są tylko substancje jednego rodzaju, mianowicie materialne.

Leibniz wystąpił z jeszcze innym rozwiązaniem. Było w duchu indywidualizmu i pluralizmu: przyjmował nieograniczoną ilość substancji. Jednakże twierdził, że wszystkie są jednego rodzaju. Pod tym względem podobny był do Hobbesa. Ale zarazem był jego przeciwieństwem: bo gdy tamten przyjmował jedynie substancje materialne, to ten twierdził że materialnych właśnie nie ma.

Przyjmował, że każde zjawisko jest indywidualne, każde różni się od każdego innego, nie ma dwóch liści ani dwóch kropel wody, które byłyby do siebie zupełnie podobne. Wbrew rozpowszechnionemu poglądowi atomistów, nie ma dwóch rzeczy, które by różniły się tylko miejscem zajmowanym w przestrzeni, a poza tym były identyczne.

Wszelako zjawiska, jakkolwiek różnią się między sobą, są sobie bliskie, gdy zaś nie są dość bliskie, to znajdą się zawsze zjawiska między nimi pośrednie. Nie ma w przyrodzie skoków, są tylko przejścia. Zjawiska stanowią szeregi ciągłe. Np. między różnymi rodzajami ruchów przejścia są ciągłe, a spokój jest tylko krańcowym punktem w szeregu ruchów coraz to drobniejszych. Podobnie linia prosta jest krańcowym wypadkiem linii krzywych, a równość - nierówności. Podobnie nieświadomość jest tylko najniższym szczeblem świadomości, fałsz jest najmniejszą prawdą, a zło najmniejszym dobrem.

Wszędzie we wszechświecie panuje ciągłość, każde zjawisko jest przejściem między innymi zjawiskami. Ten stan rzeczy Leibniz sformułował jako prawo ciągłości *(lex continui).* Prawo to pozwalało mu łączyć zjawiska w szeregi i sprowadzać do jedności przeciwieństwa, nawet przeciwieństwo materii i ducha. Najciekawsze były zastosowania tego prawa na polu psychologii i matematyki. W imię jego przyjmował, że życie psychiczne posiada całą skalę stopni, aż do postaci tak słabej, że już nieświadomej; przez to wprowadzał do psychologii nieświadome stany psychiczne. W jego również imię, uzupełniając dotychczasową matematykę, która uwzględniała jedynie wielkości nieciągłe, rozpoczął budowę matematyki wielkości ciągłych na podstawie liczb nieskończenie małych.

Prawo to i w ogóle przekonanie o mnogości, indywidualności, a zarazem ciągłości natury miało też doniosłe znaczenie dla metafizyki Leibniza. Daje się ono sformułować w następujących tezach:

1. SUBSTANCJI JEST WIELE. Z jednej bowiem substancji nie mogłaby się wytworzyć mnogość rzeczy. W tym poglądzie wyrażał się pluralizm metafizyczny Leibniza, przekonanie, że mnogość zjawisk musi mieć źródło w samej naturze bytu. Z tego stanowiska przeciwstawiał się wszelkiemu monizmowi, w szczególności temu, który współcześnie z nim głosił Spinoza.

2. SUBSTANCJE SĄ JAKOŚCIOWO ODRĘBNE. Inaczej niewytłumaczalna byłaby różnorodność rzeczy. Ten pogląd Leibniza przeciwstawia się czysto ilościowej koncepcji świata, wyznawanej przez filozofię mechanistyczną. Substancje są indywidualne, każda ma swój odrębny charakter. Naturę substancji łatwiej jest zrozumieć na podobieństwo osób niż na podobieństwo rzeczy, osoby bowiem wyraźniej posiadają cechy indywidualne. Leibniz mniemał nawet, że jeśli dwie rzeczy są tak do siebie podobne, iż nie sposób znaleźć wyróżniających je własności, to nie są dwiema rzeczami, lecz jedną i tą samą (zasadę tę nazwał *principium identitatis indiscernibilium).*

Indywidualne substancje, z których składa się prawdziwy byt, Leibniz (świadom swojego związku z Arystotelesem) nazywał „entelechiami"; ale częściej, dla zaznaczenia, że są jednostkami prostymi, zwał je „monadami" (zaczerpnąwszy termin ten od Giordana Bruna). Stąd też swą metafizykę nazywał „monadologią". Monady były dlań nierozdzielnymi składnikami świata, „punktami metafizycznymi", „prawdziwymi atomami".

3. SUBSTANCJE NIE DZIAŁAJĄ JEDNA NA DRUGĄ. Skąd pochodzą własności substancji? Czy przyczyna ich jest zewnątrz, czy wewnątrz substancji? Jak okazjonaliści, Leibniz uważał za niepojęte i niemożliwe, by substancja mogła ulegać działaniu z zewnątrz i sama działać na zewnątrz. „Monada nie ma okien", jak mówił; każda monada jest zamkniętym kosmosem. Natomiast, wytworzywszy pojęcie substancji na wzór osoby ludzkiej, Leibniz uważał za zrozumiałe, że substancja rozwija samorzutną działalność, nie pobudzana z zewnątrz. Ponieważ jest zamkniętym kosmosem, więc tylko w jej własnej działalności mogą mieć źródło przemiany, jakim podlega, i własności, jakie osiąga.

4. SUBSTANCJE SĄ OBDARZONE SIŁAMI. Skoro tak jest, to substancja musi rozporządzać siłą, czyli zdolnością przetwarzania się; nie może być bierną masą, za jaką mechaniści mieli materialną substancję. W ten sposób Leibniz doszedł do dynamistycznej koncepcji substancji. W przeciwieństwie do swych poprzedników uważał przemienność za zasadniczą własność substancji; w tym leżało główne bodaj odstępstwo Leibniza od Cartezjusza. Błąd kartezjanizmu widział w geometrycznej koncepcji materii, nie uwzględniającej czynników dynamicznych. W jego przekonaniu nie mechanizm, lecz dynamizm był teorią odpowiadającą zjawiskom.

5. SUBSTANCJE SĄ NIEROZCIĄGŁE i NIEMATERIALNE. Substancje są niepodzielne: to, co podzielne, może stanowić mnogość substancji, ale nie jedną substancję. Ponieważ zaś rozciągłość jest podzielna, więc substancje są nierozciągłe. Ponieważ zaś materia jest rozciągła, więc substancje, jako nierozciągłe, są niematerialne. Ciała, jako materialne, rozciągłe i podzielne, nie są więc substancjami, mogą być jedynie zjawiskami substancji. Nierozciągłe, a za to obdarzone siłami substancje, niepodzielne i indywidualne, mają naturę podobną do dusz raczej niż do ciał. Nie z obserwacji materialnego świata, lecz z samowiedzy znamy indywidualne i samorzutnie działające jednostki. Jeśli nazwiemy „spirytualizmem" pogląd, że dusze są substancjami i że wszelkie substancje mają naturę bardziej podobną do dusz niż do ciał, to pogląd Leibniza był spirytualizmem.

6. SUBSTANCJE MAJĄ ZDOLNOŚĆ POSTRZEGANIA. Własności substancji są tedy analogiczne do własności psychicznych; i stosunek między substancjami musi przede wszystkim polegać na postrzeganiu. To twierdzenie Leibniza miało bardziej paradoksalne brzmienie niż sens: pojmował bowiem postrzeżenie bardzo szeroko, nie uważał samowiedzy i nawet świadomości za niezbędny warunek postrzegania; obejmował mianem postrzeżenia stany o różnym stopniu jasności, wyrazistości i świadomości. Zasada ciągłości pozwoliła mu połączyć w jeden szereg postrzeżenia o różnym stopniu jasności, świadome i podświadome, od wszechwiedzy Boskiej do podświadomych „małych spostrzeżeń" najniższych substancji. Jedynie Bóg, monada doskonała, postrzega wszechświat z doskonałą jasnością. Najniższe monady mają jedynie postrzeżenia niedoskonałe, nieświadome, podobne do tych, jakich ludzie doznają w stanie omdlenia lub głębokiego snu. Dusza ludzka posiada stosunkowo wysoki poziom świadomości: postrzega dokładnie i postrzeżenia te pamięta, przede wszystkim zaś posiada samowiedzę, która bynajmniej nie jest własnością wszelkiego postrzegania. Postrzeżenia czynią, że monady różnią się jedna od drugiej; każda postrzega wprawdzie to samo, bo, w ten czy inny sposób, każda ma wszechświat za przedmiot swych spostrzeżeń, ale - każda postrzega go z innym stopniem jasności i z innej perspektywy, każda uświadamia sobie inne jego części. Ponieważ substancje nie działają jedna na drugą, więc treść spostrzeżeń nie może być nabyta przez działanie z zewnątrz, lecz musi być substancjom wrodzona. Była to paradoksalna konsekwencja epistemologiczna nauki o samoistności i nieprzenikalności substancji.

7. ZJAWISKIEM SUBSTANCJI SĄ CIAŁA. Ciała, nie będąc substancjami, są zjawiskami substancji. Cielesność była dla Leibniza tą postacią, w jakiej monada zjawia się monadzie. Ciała są wobec substancji tym, czym odbicia ciał w zwierciadłach są wobec ciał. Ciała są zjawiskami, ale nie są złudami; są to zjawiska „prawdziwe", „dobrze ugruntowane" *(phaenomena bene fundata),* gdyż w pewien sposób odpowiadają naturze zjawiających się substancji. Bo czymże są zjawiska? Leibniz zachował stare, obiektywne pojęcie zjawiska: zjawisko jest zewnętrzną i względną postacią rzeczy. W tym sensie substancja sama przez się nie jest ciałem, ale dla innych substancji jest ciałem.

Zjawiskowe były dla Leibniza nie tylko własności zmysłowe, jak światło, ciepło, barwy, ale także i te, które mechanistyczna filozofia XVII w. uważała właśnie za obiektywne własności substancji: rozciągłość, kształt, ruch. Są bowiem względne, zależne od punktu widzenia, nie mogą więc być własnościami samego bytu. Realna jest w substancji jedność, a mnogość jest zjawiskowa; realna jest siła, a rozciągłość zjawiskowa. Realnie żadna monada nie działa na żadną, a objawiają się tak, jak gdyby każda działała na każdą. Wobec takich rozbieżności między substancją a zjawiskiem, inaczej widzi świat metafizyka, która bada naturę substancji, a inaczej fizyka, która bada zjawiska.

Specjalnie nie należą do natury substancji przestrzeń i czas; każda substancja jest bowiem jednością, a przestrzeń i czas są formami mnogości. Nie należą one także do zjawisk; zjawiskiem jest tylko mnogość następujących po sobie lub współistniejących faktów, na podstawie której umysł tworzy idealne koncepcje przestrzeni i czasu. Wobec takiej natury czasu Leibniz przyjmował, że stosunki między substancjami są bezczasowe, tak samo jak stosunki logiczne. I podobnie jak Spinoza i tylu innych racjonalistów przed nim miał przekonanie, że natura realnego bytu jest ta sama, co stosunków logicznych.

8. SUBSTANCJE DZIAŁAJĄ CELOWO. Do natury monad należą nie tylko spostrzeżenia, ale i pożądania; one to są czynnikiem przemian w monadach. Pożądania zmierzają ku celom; celowość przeto cechuje substancje i tylko zjawiska podlegają prawom mechanicznym. Celowość jest realna, a mechanizm jest zjawiskowy. W ten sposób Leibniz stary spór celowości i mechanizmu rozstrzygał na korzyść celowości.

9. SUBSTANCJE STANOWIĄ HIERARCHIĘ. Mniejsza lub większa doskonałość przedstawień czyni, że monady są mniej lub więcej doskonałe. Jako mniej lub więcej doskonałe, tworzą hierarchię. Zaczynając od monad pozbawionych samowiedzy, których świadomość jest jakby w stanie uśpienia, poprzez dusze niższe, rozporządzające tylko spostrzeżeniami i pamięcią, i dusze posiadające samowiedzę i rozum - hierarchia dochodzi aż do szczytu, którym jest monada doskonała: Bóg. Że taka doskonała monada istnieje, to Leibniz popierał dowodami znanymi od czasów średniowiecza, zarówno dowodami Anzelma, jak Tomasza.

10. SUBSTANCJE TWORZĄ HARMONIJNY ZESPÓL. Pomimo iż każda monada jest odrębnym i nieprzenikalnym światem, jednakże wszystkie odpowiadają sobie i zgadzają się między sobą. Zgodność między duszą a ciałem, stanowiąca jedno z głównych zagadnień XVII wieku, była dla Leibniza już tylko szczegółowym wypadkiem ogólnej zgodności we wszechświecie.

Skąd ta harmonia? Jak dzieje się to, że spostrzeżenia różnych monad odpowiadają sobie? Oto harmonia jest wprzód ustanowiona przez Boga *(harmonie preetablie, harmoniapraestabilita).* Wedle tego ustanowienia losy monad rozwijają się niezależnie, ale równolegle i zgodnie, wedle stałego prawa, więc w stałej odpowiedniości. Monady są jakby zegarami, jednakowo na początku uregulowanymi przez Boga, które zgadzają się zawsze ze sobą i przez to robią wrażenie, jak gdyby były od siebie zależne.

Możliwe byłyby światy inne niż ten, który istnieje; ale wszystkie byłyby mniej harmonijne. Świat rzeczywisty jest ze wszystkich możliwych najbardziej harmonijny, jego części najdoskonalej sobie odpowiadają. A przeto jest z wszystkich najlepszy. Twierdząc, że Bóg tworząc świat wybrał z możliwych najlepszy, Leibniz dawał wyraz swemu optymizmowi. Nie zaprzeczał, że świat jest niedoskonały w szczegółach, że istnieje zło metafizyczne, fizyczne i moralne, tj. ograniczoność skończonego bytu, cierpienie i grzech. Twierdził natomiast, że te niedoskonałości są potrzebne dla tym większej doskonałości całości. Jeśli nam wydaje się wątpliwe, to dlatego, że nie umiemy przejrzeć do głębi ustroju świata. Leibniz chciał te wątpliwości rozwiać w swej „teodycei", czyli obronie doskonałości dzieła Bożego, którą przedsięwziął wzorem filozofów średniowiecza.

Jednym z objawów doskonałości świata jest panująca w nim wolność. Pociąga za sobą możliwość błędu i grzechu, lecz jest dobrem tak wielkim, że świat bez błędu i grzechu, ale i bez wolności, byłby światem mniej doskonałym niż nasz. A Leibniz nie sądził, iżby wolność nie dała się pogodzić z tym, że świat i jego harmonia były wprzód ustanowione przez Boga.

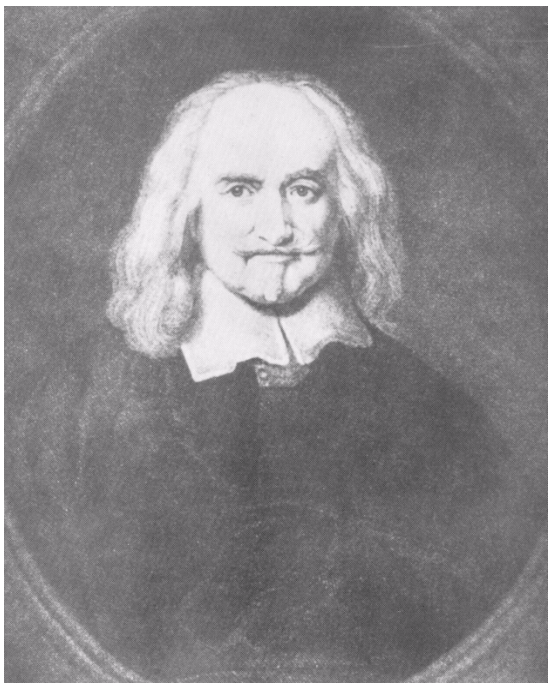
W doskonałym świecie możliwe jest jednak dalsze doskonalenie. I żaden dobry czyn nie ginie, każdy przyczynia się do ulepszenia wszechświata. Doskonalenie się jednostki - to była zasada etyczna Leibniza, jedyna, jaka mieściła się w tym indywidualistycznym systemie. I nie ma zresztą reguł ogólnych doskonalenia się, lecz musi się ono dokonywać w każdej jednostce odpowiednio do jej natury.

II. ZASADY LOGICZNE. Wszyscy wielcy filozofowie XVII wieku zajmowali się zagadnieniami poznania, Leibniz zaś specjalnie logiką formalną. Był jednym z niewielu myślicieli, którzy w ciągu tysiącleci wprowadzili do niej prawdziwie nowe, przewrotowe pomysły; może pierwszym, w tej skali, od Arystotelesa. Powziął myśl matematycznego traktowania logiki, myśl, która oceniona została dopiero w XIX, a nawet w XX wieku. Historycznie zaś szczególnie ważna była jego klasyfikacja twierdzeń prawdziwych, która oddziałała od razu.

1. Za prawdy pierwotne, które nie wymagają uzasadnienia, bo są same przez się jasne, Leibniz uważał jedynie zdania wyraźnie identyczne, oparte na jednej tylko zasadzie tożsamości.

Wszystkie inne prawdy są pochodne. Są one dwojakie ze względu na dwojaki sposób, w jaki dają się sprowadzić do pierwotnych: są bądź konieczne, bądź przypadkowe, lub inaczej mówiąc, bądź rozumowe, bądź faktyczne *(verites necessaires et contingentes, yerites de raison et de fait).* Jedne z prawd odróżnionych w tym epokowym podziale, mianowicie rozumowe, mogą być sprowadzone do pierwotnych za pomocą samej tylko zasady sprzeczności. Leibniz wywodził je tedy z zasad tożsamości i sprzeczności, nie posługując się żadnymi przesłankami intuicyjnymi. Prawdy wywiedzione w ten sposób są konieczne, zaprzeczenie ich jest niemożliwe, bo sprzeczne; fakty nie mogą tych prawd uzasadnić ani

obalić; umysł sam z siebie, *a priori* upewnia się co do nich. Prawdy te nie opierają się na faktach, ale też i nie dotyczą faktów, lecz tylko możliwości.
Inny gatunek prawd stanowią prawdy faktyczne. Wywód ich z pierwotnych prawd identycznych, choć w zasadzie jest możliwy, nigdy przez umysł ludzki nie bywa całkowicie



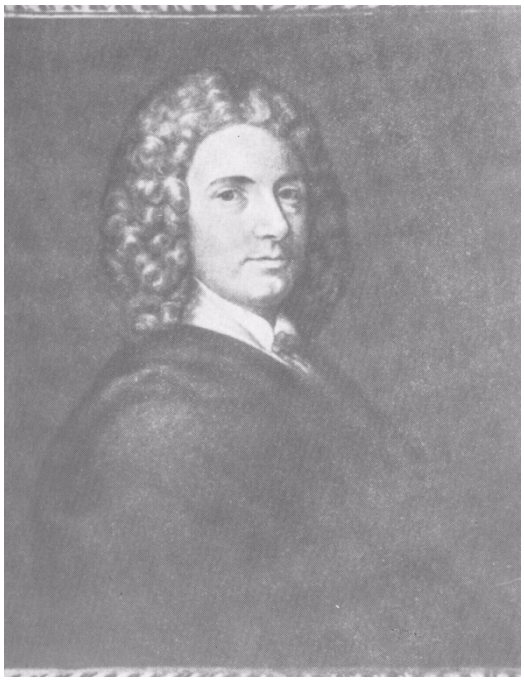
HOBBES

SPINOZA

LEIBNIZ

NEWTON

LOCKE



BERKELEY

HUME

SHAFTESBURY

przeprowadzony. Każdy bowiem fakt rzeczywisty związany jest ze wszystkimi innymi faktami i przeto zależny od nieskończonej ilości warunków; wywód ich z prawd pierwotnych musiałby więc uwzględnić tę nieskończoność, rozumowanie byłoby nieskończenie długie, a więc dla skończonego umysłu niewykonalne. Dla skończonego umysłu prawdy te są przypadkowe; stwierdza je za pomocą doświadczenia, ale konieczności ich nie może przeniknąć. Jednakże może cośkolwiek zbliżyć się do ich zrozumienia; nie mogąc wywieść ich z prawd pierwotnych, może przynajmniej wywieść je z prawd stosunkowo bardziej pierwotnych, może znaleźć jakąś dla nich rację.

Taki wywód prawd faktycznych wymaga innej podstawy niż wywód prawd koniecznych ; zasada sprzeczności nie wystarcza, potrzebna jest oprócz niej inna zasada, wyróżniająca rzeczywistość wśród tego, co możliwe. Zasadą tą dla Leibniza była zasada racji dostatecznej, orzekająca, że nic w rzeczywistości nie jest bez racji, że każda prawda faktyczna może i powinna być uzasadniona za pomocą prawd pierwotniejszych. Zasada ta twierdzi zatem, że wszystkie prawdy są racjonalnie powiązane. Tak pojęta, formułowała ona ogólne, formalne założenie wszelkiego racjonalizmu. (Leibniz skłonny był pojmować ją nie tylko formalnie i nadawał jej znaczenie bardziej specjalne, mianowicie Ideologiczne. Czym bowiem świat rzeczywisty różni się od światów możliwych? Tym, że jest z nich wszystkich najlepszy. Albowiem Bóg, tworząc świat, wybrał z możliwych najlepszy, najbardziej celowo zbudowany. Przeto racją każdego faktu jest jego celowość i odpowiedniość).
Trzy są tedy rodzaje prawd: pierwotne, pochodne-rozumowe i pochodne-faktyczne. Każdy rodzaj jest oparty na innej zasadzie i istnieją trzy podstawowe zasady logiczne: zasada tożsamości, sprzeczności i racji dostatecznej. Traktując faktyczne prawdy analogicznie do rozumowych, wywodząc je za pomocą zasad logicznych z prawd identycznych, Leibniz dawał wyraz swemu racjonalizmowi. Potęgowało zaś ten racjonalizm to, że jedyną prawdziwie naczelną zasadę widział w zasadzie tożsamości; dwie inne służyły do tego, by zdania pochodne sprowadzać do pierwotnych. Miał przekonanie, że w osnowie swej wszystkie prawdy są identyczne, że wyrażają w orzeczeniu to tylko, co zawarte jest w podmiocie; nie wszystkie tylko są identyczne i analityczne w sposób wyraźny. Wszystkie tedy prawdy są w swej osnowie rozumowe, cała rzeczywistość ma charakter racjonalny.
2. Leibniz z tych rozważań logicznych wyciągnął wnioski metafizyczne. Skoro wszystkie prawdy są w zasadzie racjonalne, to racjonalna musi też być rzeczywistość. Ważne wnioski wypływały z analitycznego charakteru wszystkich prawd, nawet czysto faktycznych. „Badając pojęcie, jakie mam o każdym prawdziwym twierdzeniu, stwierdzam, iż wszelkie orzeczenie, konieczne czy przypadkowe, przeszłe, teraźniejsze czy przyszłe, jest objęte w pojęciu podmiotu. Teza ta jest wielkiej wagi, bo wynika z niej, że każda dusza jest oddzielnym światem, niezależnym od czegokolwiek z wyjątkiem Boga". W pojęciu np. Sokratesa było od początku zawarte, jak będzie żył i umierał, zawarty był każdy szczegół jego życia. A tak samo jest z pojęciem każdego człowieka, każdej rzeczy.
Jedne wnioski, jakie Leibniz stąd wyciągnął, potwierdzały jego metafizykę. Bo skoro wszystko, co się substancji przytrafia, zawarte jest w jej pojęciu, to nie może pochodzić z działania na nią innych substancji. Więc substancje muszą być „bez okien”, a jeśli panuje między nimi harmonia, to jest to „harmonia wprzód ustanowiona".
Ale poza tym wypływały inne jeszcze wnioski, mianowicie powszechny determinizm.
Nie może być wolności, jeśli wszystko, co się substancji przytrafia, jest z góry zawarte w jej pojęciu. Był to determinizm nie mniej radykalny niż Spinozy. Był to panlogizm nie mniej stanowczy niż Parmenidesa i niż ten, jaki później głosić będzie Hegel. Wszystko w świecie jest konieczne, a jeśli nie zdajemy sobie z tego sprawy i musimy odwoływać się do doświadczenia, to .tylko dlatego, że umysł nasz jest niedoskonały.
Logicznie możliwe jest wszystko, co niesprzeczne, więc możliwości jest wiele i walczą ze sobą o istnienie. Ale nie wszystkie mogą istnieć, bo nie każda z każdą jest, jak to nazywał, „współmożliwa". Natomiast są grupy możliwości, które są współmożliwe. Górę bierze ta grupa, która jest największa, i tylko ona istnieje rzeczywiście. Leibniz wręcz definiował: „Istniejącym jest ten byt, który jest współmożliwy z największą ilością rzeczy". W ten sposób sama logika - jak się zdawało Leibnizowi - stanowi o tym, co ma istnieć; nie trzeba się już odwoływać do woli i wyboru Bożego. Wynikało więc z logicznych przesłanek Leibniza, że wszystko w świecie jest zdeterminowane, niezależne nie tylko od woli człowieka, ale nawet od woli Bożej.
Tych wniosków Leibniz jednakże nie ogłosił. Może nie dlatego, iżby uważał je za niepewne, lecz że podejrzewał, iż wydadzą się rażące, niezgodne z nauką chrześcijańską, wobec której pragnął być lojalny. Zostały w jego rękopisach. I dopiero w XX wieku historycy odnaleźli tę drugą filozofię Leibniza, analityczną, panlogiczną, skrajnie deterministyczną.
ZNACZENIE. Leibniz wielorako zasłużył sobie na miejsce w dziejach filozofii. Najpierw przez stworzenie nowego systemu. System jego, nie będąc ani materialistycznym, ani panteistycznym, osiągnął tak jednolity pogląd na świat, jaki przedtem cechował jedynie materializm i panteizm. Jednolitość tę zawdzięczał zwłaszcza zasadzie ciągłości: inne systemy dla osiągnięcia jedności sprowadzały zjawiska jedne do drugich (np. duchowe do materialnych), ten zaś każdemu zjawisku pozostawiał jego odrębność,

ale traktował je jako ogniwa ciągłego szeregu; w ten sposób łączył materię z duchem, przedmioty nieświadome ze świadomymi, stworzenie z Bogiem - i osiągnął jednolity pogląd na świat. System ten, mówiąc skrótami, był racjonalistyczny, pluralistyczny, indywidualistyczny, dynamistyczny, spirytualistyczny, finalistyczny, harmonistyczny, optymistyczny. Według niego świat był zespołem obdarzonych siłami indywiduów, całkowicie między sobą różnych i niezależnych, jednakże zgodnych. Wszystko natomiast, czego potocznie doświadczamy i co zazwyczaj bierzemy za naturę *rzeczy* - przestrzenność, czasowość, cielesność, przyczynowość - to wszystko było dlań jedynie zjawiskiem. System Leibniza, choć posługiwał się argumentami nauki, był jednak przede wszystkim dziełem wyobraźni metafizycznej, i to tak lotnej, że dającej porównać się jedynie z tą, która wydała neoplatonizm. Ale poza metafizycznym systemem Leibniz wprowadził do filozofii szereg pomysłów, ważnych niezależnie od systemu. Są to przede wszystkim: 1) teoria tożsamości wszystkich zdań i zasada racji dostatecznej, a ponadto jeszcze program kombinatoryki - w logice; 2) zasada ciągłości - w metodologii; 3) teoria podświadomości i samowiedzy - w psychologii; 4) dynamiczna teoria materii - w filozofii przyrody.
System Leibniza miał dwa warianty: w jednym monady były wolne, a Bóg tak wybierał możliwości, by stworzyć świat z możliwych najlepszy. Wariant ten Leibniz ogłosił, a nie ogłosił drugiego. Ten drugi był panlogiczny: według niego wszystko było konieczne i nie było miejsca na wolność. I w pierwszym wariancie świat podlegał także zasadzie racji
dostatecznej, ale zasada ta była rozumiana Ideologicznie: dzieje się to, co najbardziej celowe, najlepsze. W drugim wariancie wzgląd ten odpadł: dzieje się po prostu to, co jest konieczne.
OPOZYCJA. Chcąc pogodzić wszystkich, Leibniz nie zadowolił nikogo; w kołach konserwatywnych uchodził za niebezpiecznego wolnomyśliciela, a w sferach naukowych i postępowych wydawały się podejrzane i szkodliwe jego ustępstwa na rzecz religii.
Opozycja rzeczowa wypowiedziała się już za życia Leibniza, przeważnie w postaci prywatnej korespondencji, którą prowadził z całym ówczesnym światem naukowym. Np. ze stanowiska kartezjanizmu polemikę stoczył z nim Arnauld, a ze stanowiska Newtona - Clarke.
ZWOLENNICY. Dość bliskie Leibnizowi idee wygłaszał odeń niezależnie Shaftesbury. Bliskie były mu też poglądy południowosłowiańskiego uczonego R. J. Boscovicha (1711 - 1787), obrońcy dynamizmu w filozofii przyrody. Aspiracje do godzenia różnych filozofii i wyznań miał już wcześniej Juan Caramuel (1606- 1682), postać równie malownicza jak Leibniz, uczony, generał, biskup, autor 70 dzieł naukowych. Leibniz już za życia zdobył sławę, ale nie stworzył szkoły. Tłumaczy się to sferą ludzi, z którą obcował: byli to wybitni uczeni i monarchowie, a więc materiał niepodatny na uczniów. Jednakże znalazł jednego zwolennika, który usystematyzował jego filozofię i tą drogą ją rozpowszechnił. Był nim Christian Wolff wziął z Leibniza tylko niektóre motywy, pomijając nawet to, co było najoryginalniejszym jego pomysłem, jak „harmonia wprzód ustanowiona", zachował natomiast teorie logiczne. W jego wykładzie filozofia Leibniza stała się krańcowym racjonalizmem. Wolff wychował bardzo wielu uczniów i dał początek tzw. Leibniz-Wolffische Schule. Nie wyszła ona poza Niemcy, ale w Niemczech była uniwersytecką filozofią przez cały wiek XVIII aż po Kanta.

NEWTON

Wyniki, do jakich przyrodoznawstwo doszło w XVII w., przez swą ścisłość, pewność i systematyczność stały się wzorem i fundamentem dociekań filozoficznych. Jak we wcześniejszej fazie stulecia Galileusz, tak w późniejszej Newton był wielkim pośrednikiem między przyrodoznawstwem a filozofią.
ŻYCIE. Issac Newton (1642-1727), uczony matematyk, fizyk, astronom, łączył w niezwykły sposób talenty matematyka i eksperymentatora, odkrywcy i systematyka. Sformułowanie prawa ciążenia, rozłożenie białego światła, wynalezienie rachunku różniczkowego (pod nazwą „rachunku fluksji)", wyznaczenie tzw. „dwumianu Newtona", sformułowanie praw ruchu, skonstruowanie lunety ziemskiej - stanowią najbardziej fundamentalne z jego różnorodnych zdobyczy naukowych. Pochodził z ubogiego środowiska, nie sprzyjającego pracy naukowej; niemniej wybił się szybko; wielkie swe odkrycia zrobił wcześnie, ogłosił natomiast znacznie później. Już w 1669 r. był powołany na katedrę uniwersytecką do Cambridge. Geniusz Newtona za jego życia został w pełni oceniony, zwłaszcza od ukazania się głównego dzieła; od 1703 r. był przewodniczącym angielskiej Akademii (Royal Society), ponownie wybieranym

corocznie aż do śmierci. Życie jego było typowym życiem uczonego, oddanym nauce; koła naukowe, dumne z Newtona i ufne weń, wysunęły go na swego przedstawiciela politycznego, ale na tym polu nie odegrał żadnej roli; wielkość jego objawiła się tylko w pracy naukowej.
GŁÓWNE DZIEŁO: *Philosophiae naturalis principia mathematica,* 1687.
ORIENTACJA FILOZOFII NEWTONA I JEJ POPRZEDNICY. Przez specjalne badania naukowe, które prowadził aż do podstaw, Newton doszedł do zagadnień filozoficznych. Z drugiej zaś strony, ten człowiek religijny i praktykujący, który chwile wolne od pracy przyrodniczej poświęcał komentowaniu Apokalipsy, szukał w filozofii zaspokojenia swych potrzeb religijnych. Przeto filozofia jego nie była filozofią „czysto naukową"; miała dwojaką orientację: naukową i religijną.
Odpowiednio do tego Newton należał do dwóch szeregów rozwojowych i miał dwojakiego rodzaju poprzedników, *a)* Należał do łańcucha wielkich przyrodników, którzy zbudowali nowożytną naukę o przyrodzie: Kopernika, Keplera, Galileusza. Galileuszowi był bliski również i poglądami metodologicznymi, *b)* W religijno-filozoficznych sprawach zbliżał się do platonizujących metafizyków antymaterialistycznego prądu, który miał licznych przedstawicieli w Anglii XVII w. z H. More'em i Cudworthem na czele.
POGLĄDY. 1. NOWY STOSUNEK NAUKI i FILOZOFII. Prawo ciążenia, sformułowane przez Newtona, było ukoronowaniem szeregu wielkich odkryć dokonanych w nowożytnym przyrodoznawstwie. Było ścisłe, a zarazem niezmiernie ogólne. Obejmowało wszelki ruch we wszechświecie, zarówno ruch planety krążącej dokoła Słońca, jak ruch jabłka padającego z jabłoni. Teoria przyrody Newtona realizowała program Galileusza: była oparta na doświadczeniu, a zarazem była matematyczna. Spełniała wymagania przeciwległych obozów filozoficznych: opierała się na faktach, jak tego wymagali empiryści, a także miała konieczne dedukcyjne powiązanie, którego żądali racjonaliści. Spór o prawidłową metodę, którego nie umiała rozstrzygnąć filozofia, został rozstrzygnięty przez postęp empirycznej nauki. Wszelkie rozsądne wymagania metodyczne zostały spełnione i w *Matematycznych zasadach* Newtona nauka ścisła o przyrodzie stała się faktem. Zdobycze Newtona stały się nie tylko fundamentem dalszego rozwoju fizyki, ale też wzorem dla innych umiejętności specjalnych, które jeszcze nie doszły do równej ścisłości, i miarą naukowej doskonałości dla metodologii.
Przyrodoznawstwo, ze swymi teoriami bardzo ogólnymi i czysto teoretycznymi, było wśród działów nauki najbliższe filozofii i przez to najdłużej pozostawało z nią w łączności. Newton zaś zbudował naukę o przyrodzie niezależnie od takiej czy innej filozofii. I niebawem ta usamodzielniona nauka zajęła naczelne miejsce, zajmowane dotąd przez filozofię. Gdy dawniej na polu nauk specjalnych czynni byli najwięcej filozofowie, stosując w nich ogólne filozoficzne teorie, to teraz odwrotnie, na filozofię zaczęli wywierać wpływ uczeni specjaliści, którzy ze swych badań wyprowadzili uogólnienia filozoficzne. Newton był wielkim przedstawicielem uczonych tego typu.
Dał też wskazówkę, jak uprawiać filozofię w łączności z naukami szczegółowymi. Uważał mianowicie, że zasady matematyki mają znaczenie filozoficzne. Wskazówkę tę w następnym stuleciu uogólniono i rozszerzono na zasady innych nauk.
2. KONCEPCJA NAUKI JAKO OPISU. Pogląd, jaki Newton miał na istotę nauki, był podobny do poglądu Galileusza. Przedmiotem nauki są tylko zjawiska, celem zaś - znalezienie stałych między nimi związków, czyli praw. Usiłował ustalić, jakie zjawiska połączone są ze sobą związkami przyczynowymi; natomiast transcendentne przyczyny wywołujące zjawiska wyłączał z zakresu nauki. Wybiegają bowiem poza doświadczenie, nauka zaś musi opierać się na doświadczeniu. „Hipotez nie wymyślam", pisał. „Wszystko, co nie wynika ze zjawisk, jest hipotezą, hipotezy zaś, metafizyczne czy też fizykalne, mechanistyczne czy też dotyczące utajonych jakości - nie powinny być dopuszczane w fizyce eksperymentalnej". Badając np. ciężar, fizyka ma ustalić prawa, jakim on podlega, nie snując hipotez o jego naturze. Zastrzeżenia te były skierowane przeciw panującym podówczas doktrynom przyrodniczym, nie tylko arystotelesowsko-scholastycznym, ale i Kartezjańskim: Newton pojmował przyrodoznawstwo jako opis zjawisk, czyli pojmował je w sposób, który wiek XIX uważał za swoje odkrycie. U najbliższych uczniów Newtona występuje nawet sam ten termin. „Powinno wystarczyć" - pisał uczeń Newtona Keill - „gdy na miejsce definicji, podawanej przez logików, zastosujemy tylko opis, przez który dany przedmiot będzie ujęty jasno i wyraźnie i odróżniony od wszystkich innych".
Zresztą tylko podstawa nauki była dla Newtona czysto faktyczna; gdy ta jest ustalona, wtedy przychodzi kolej na dedukcję, aby wyciągnęła wnioski. Nauka, którą Newton zbudował, zawdzięczała swą pewność i ścisłość połączeniu doświadczenia z dedukcją.

3. METAFIZYKA. A jednak, wbrew zapowiedziom, poglądy naukowe Newtona nie były wolne od hipotez, i to wykraczających daleko poza fakty empiryczne. Przy formułowaniu zasad mechaniki wprowadził obok pojęcia przestrzeni względnej, znanej z doświadczenia, pojęcie przestrzeni absolutnej, a podobnie też czasu absolutnego i ruchu absolutnego. Co więcej, uważając, że przestrzeń absolutna nie posiada własności materialnych, wnosił, że jest - natury duchowej. Takie były dziwne koleje pojęcia przestrzeni: Kartezjusz utożsamiał z nią materię, Newton zaś łączył ją z duchem.
Do tego poglądu Newton przykładał szczególną wagę ze względu na jego konsekwencje metafizyczne. Choć bowiem walczył o fenomenalistyczną naukę, jednak nie wyrzekał się metafizyki transcendentnej; był przeciwnikiem metafizycznego traktowania nauki, ale nie przeciwnikiem metafizyki. I metafizyka tego przyrodnika bynajmniej nie brała za model przyrody; nie miała wcale charakteru naturalistycznego, lecz na wskroś idealistyczny. Materializm uważał za teorię fałszywą i gorszącą i widział szczególną wartość swych teorii przyrodniczych w tym, że prowadzą do uznania niematerialnej przestrzeni, będącej argumentem przeciw materializmowi.
Newton nie tylko głosił istnienie przestrzeni absolutnej - wraz z platonizującymi metafizykami z Cambridge - lecz snuł o niej spekulacje teologiczne. Wywodził, że jako absolutna, jest własnością absolutnej substancji, czyli Boga; jest niejako „organem" *(sensorium),* przez który Bóg jest wszędzie obecny i czynny. Ten twórca nowożytnej nauki wypowiedział tedy myśli uchodzące za wyraz ducha średniowiecznego.
I w innej jeszcze sprawie uwydatniły się religijno-metafizyczne poglądy Newtona. Wprawdzie pracę przyrodnika traktował zupełnie autonomicznie, nie myśląc wprowadzać do niej religijnego punktu widzenia, jednakże jej wyniki usiłował złączyć ze swą wiarą religijną. W przyrodoznawstwie szukał dowodu istnienia Boga. Dotąd widziano dowód głównie w celowości przyrody. Newton nie mógł uznać takiego dowodu, gdyż dopatrywanie się działania celów w przyrodzie uważał za ludzki przesąd; o przyrodzie był przekonany, iż działa mechanicznie, jak maszyna. Ale właśnie w tym przekonaniu znalazł podstawę do nowego dowodu istnienia Boga. Mianowicie, jeśli przyroda podobna jest do maszyn zbudowanych przez człowieka, nie może nie być dziełem istoty myślącej. Jest to najdoskonalsza z maszyn, jest więc dziełem rozumu najwyższego, czyli Boga. W samym mechanistycznym przyrodoznawstwie Newton znalazł więc argument za istnieniem Boga; argument ten, pod nazwą fizyko-teologicznego, zajął między argumentami używanymi w XVIII w. pierwsze miejsce, jako najbardziej odpowiadający ówczesnemu sposobowi myślenia. Newton, który więcej od innych uczonych XVII w. przyczynił się do utworzenia autonomicznego przyrodoznawstwa, dał zarazem przyrodoznawstwu uzupełnienie religijne.
ZNACZENIE Newtona dla filozofii było potrójne: 1. Stworzenie nauki przyrodniczej niezależnej od filozofii, a mogącej być dla filozofii wzorem i podstawą. 2. Sformułowanie fenomenalistycznej, opisowej teorii nauki. 3. Powiązanie mechanistycznego przyrodoznawstwa z teologią, głównie w postaci fizyko-teologicznego dowodu istnienia Boga.
NASTĘPCY. Newton nie był w swych poglądach odosobniony. Pokrewny typ stanowił przede wszystkim inny wielki przyrodnik angielski XVII w., Robert Boyle (1627-1691), który nie mniej od Newtona był przejęty ogólnymi, filozoficznymi zagadnieniami nauki oraz jej zgodnością z wiarą.
Newton oddziałał przede wszystkim jako przyrodnik: od niego *zaczai* się rozkwit matematyki i matematycznego przyrodoznawstwa, którego głównym ośrodkiem stał się niebawem Paryż. W Anglii wytworzył się też zastęp wiernych „newtończyków", którzy wielbili swego mistrza nie tylko jako przyrodnika, ale też jako największego filozofa, a teorię absolutnej przestrzeni i czasu i fizyko-teologiczny dowód równie cenili, jak prawo ciążenia. Inaczej Kant: przyjął bez zastrzeżeń naukowe poglądy Newtona, a potępił metafizyczne.
Wpływ Newtona nie ograniczył się do kół uczonych. Deiści przyjęli jego koncepcję stosunku Boga i świata i przez nich najsilniej oddziałał na kulturę umysłową Oświecenia. Zwłaszcza zaś od czasu popularyzujących pism Woltera o Newtonie jego poglądy naukowe stały się znane w najszerszych kołach inteligencji.
OPOZYCJA skierowana była przeciw dwom biegunom punktowym jego nauki:
a) Przeciw fenomenalistycznej koncepcji nauki. Spór w tej sprawie wiedli z nim najpierw kartezjanie, a potem w Niemczech szkoła Wolffa.
b) Przeciw absolutnej przestrzeni i absolutnemu czasowi. Uderzającym faktem jest, że przyrodnicy szli tu za Newtonem, natomiast filozofowie najróżniejszych odcieni zwalczali go, od racjonalistów szkoły

Wolffa aż do przedstawicieli francuskiego Oświecenia. Głównymi krytykami byli: Berkeley ze stanowiska empiryzmu i Leibniz ze stanowiska racjonalizmu filozoficznego. Przeciwieństwa między poglądem Newtona a jego antagonistów najpełniej wyszły na jaw w r. 1715- 1716 w sporze listownym Leibniza ze zwolennikiem Newtona Samuelem Clarke.

FILOZOFIA W POLSCE W WIEKU XVII

1. Polska, która od XIV w. przez ostatni okres średniowiecza i przez Odrodzenie należała do krajów o wysokiej kulturze filozoficznej, straciła w XVII w. to stanowisko. W wielkim ruchu filozoficznym tego stulecia udziału nie brała, nie utrzymała się na poziomie umysłowym Francji, Anglii czy Holandii. Fatalna sytuacja polityczna, wojny, najazdy, rozterki wewnętrzne nie stanowiły pomyślnych warunków do pracy umysłowej. Gdy Zachód szedł naprzód, Polska pozostała wierna filozofii dawnych stuleci.
Wszechnica krakowska upadła. Najżywszym ośrodkiem uniwersyteckim stała się Akademia Wileńska, założona za Stefana Batorego w 1579 r. Była to akademia jezuicka, której sekundowały liczne kolegia jezuickie, rozmieszczone we wszystkich dzielnicach Rzeczypospolitej: toteż ten okres filozofii w Polsce bywa nazywany jezuickim. Wszelako i inne zgromadzenia zakonne, zwłaszcza dominikanie i franciszkanie, prowadzili podobne kolegia. Sieć tych kolegiów objęła całą Polskę. Uprawiano w nich filozofię z wielkim oddaniem i niemałą subtelnością; ekspansja tej filozofii była ogromna, ilość tych, co ją teraz studiowali, przewyższała niezmiernie ilość studentów filozofii w okresie rozkwitu; wychodziły z tych kolegiów polskich liczne kompendia filozoficzne, nieraz na Europę sławne, jak *Logika* Marcina Śmigleckiego (1618) lub *Vindiciae quaestionum aliquot difficilium* Jana Szydłowskiego (wydana w Holandii, 1683). Była to jednak filozofia przestarzała, która utraciła zdolność rozwijania się i tonęła w dziwactwach, formalistyce i przesadnych subtelnościach. Była to scholastyka w ujemnym słowa znaczeniu. Gdy scholastyka krakowska XV w. była filozofią żywą i współczesną, to ta „scholastyka wileńska" (bo jej główny ośrodek był w Wilnie) była już doktryną anachroniczną.
2. Scholastyka była wszakże w Polsce XVII w. filozofią panującą, ale nie jedyną. Inne stanowisko zajmowali przede wszystkim innowiercy, arianie polscy. Wytworzyli oni oryginalną teorię etyczną, radykalnie potępiającą zło i przymus, a w konsekwencji i państwo. Byli w kontakcie z Zachodem i niektórzy z nich śledzili jego nowe idee; jedne z tych idei wprawdzie odrzucali (jak wybitnie katolickie poglądy Kartezjusza, krytykowane np. przez polskiego arianina Wolzogena), inne znów przyswajali sobie (jak np. idee Grocjusza, których zwolennikiem był Przypkowski, wbrew zresztą większości zboru).
W miejscowościach opanowanych przez innowierców wytworzyły się swoiste ośrodki życia umysłowego. Takim ośrodkiem, dzięki możnemu rodowi dysydentów Leszczyńskich, stało się przez czas jakiś Leszno. Tam długo przebywał sławny czeski pedagog, Komensky, który w Lesznie uczył, a w latach 1634-1641 był rektorem szkoły. Tam przebywał Jan Jonston, wychowawca, a potem lekarz Leszczyńskich, Polak znany i ceniony za granicą, powoływany na wszechnice zachodnie, zwolennik Bacona i wiedzy eksperymentalnej, autor licznych dzieł erudycyjnych, z których jedno zwłaszcza godne jest uwagi: to *Naturae constantia,* dzieło encyklopedyczne wydane w Amsterdamie w 1632 r., które zarówno geometryzującym wykładem, jak i naturalistyczną, prawie panteistyczną koncepcją świata przygotowało Spinozę, a może nawet oddziałało na jego poglądy.
3. W XVII w. filozofia obniżyła w Polsce swój poziom, natomiast nauki szczegółowe, zwłaszcza matematyczne i fizykalne, rozwijały się wówczas dość pomyślnie. Prą-
cowali w Polsce: Jan Brożek, samodzielny badacz i nauczyciel, który wychował w Uniwersytecie Krakowskim pokolenie matematyków; Stanisław Pudłowski, również profesor krakowski, dzielny eksperymentator; kapucyn Walerian Magni, wróg fizyki Arystotelesa; Wawrzyniec Susliga, bystry astronom-, przyjaciel Keplera; jezuita Stanisław Solski, czynny zwłaszcza na polu mechaniki; Krzysztof Mieroszewski, geometra i architekt; Jan Heweliusz, gdańszczanin, znakomity astronom-obserwator; jezuita Adam Kochański, korespondent Leibniza, wszechstronny uczony, matematyk i fizyk.
Nawet Wojciech Tylkowski, jezuita ośmieszony przez historyków filozofii, uchodzący powszechnie za karykaturalny okaz jezuickiego scholastycyzmu, doczekał się uznania od historyków nauki za swe kursy arytmetyki, geometrii, fizyki, meteorologii (wydane 1669-1692); ocenili jego erudycję i samodzielność badawczą, znaleźli, że „usiłował, kto wie, czy nie najpierwszy, matematykę zastosować do rozważań czysto logicznych" (L. Birkenmajer). Tylkowski jest postacią symptomatyczną: na Zachodzie filozofia w

XVII w. szła naprzód, w Polsce zaś zaskrzepła w tradycyjnych formach i żywsze umysły nie w filozofii, lecz w specjalnej pracy naukowej znajdowały ujście.

ZESTAWIENIA
ZAGADNIENIA FILOZOFII XVII WIEKU

Wielkie systemy XVII w. uwzględniały równomiernie zagadnienia metafizyczne obok epistemologicznych; a wszędzie, idąc śladem Kartezjusza, kładły nacisk na zagadnienia najbardziej monumentalne. W metafizyce: Jakie są substancje i jaki jest stosunek między nimi? W teorii poznania: Co stanowi niezawodny fundament wiedzy?

Specjalnych dyskusji zrodziło się w XVII w. najwięcej z racjonalistycznego pojmowania wiedzy i z mechanistycznego pojmowania zjawisk. Pierwsze kazało szukać metody, która by pozwoliła zbudować „naukę powszechną", równie doskonałą jak geometria. Drugie czyniło życie i wolność tematem sporów; nie tylko bowiem usiłowano mechanistycznie tłumaczyć przyrodę, ale najpierwsi myśliciele epoki, jak Kartezjusz, Malenbranche, Spinoza, rozwijali mechanistyczną teorię afektów, a nie brakło też prób mechanistycznego rozumienia społeczeństwa, prawa, państwa.

Uderzające jest, jak mało miejsca w filozofii XVII wieku zajmowały zagadnienia etyczne. Kartezjusz rozwinął tylko „tymczasową" etykę: boć trzeba jakoś żyć, tak czy inaczej, a nie widział sposobu, by to rozstrzygnąć w sposób naukowy. U Spinozy etyka występowała właściwie tylko w tytule jego dzieła, ale nie w jego treści. Zagadnienia etyczne były żywe bodaj dla jednego tylko Pascala. Dla innych, zwłaszcza dla Hobbesa, były podporządkowane zagadnieniom politycznym. I w dalszym ciągu, podobnie jak w poprzednich stuleciach, najwięcej były rozważane przez teologów i w związku z zagadnieniami teologicznymi.

Zagadnienia zaś estetyczne zupełnie nie występowały w systemach filozoficznych tego stulecia. Tylko przygodnie mogła się pojawić wzmianka treści estetycznej u Kartezjusza, Pascala czy Malenbranche'a. O estetyce jako dziale filozofii nie było jeszcze mowy. Jeśli zajmowano się zagadnieniami estetycznymi, to poza filozofią. Mianowicie w teorii sztuki, zwłaszcza architektury i malarstwa. A także w teorii poezji, w ramach „sporu klasyków i modernistów". Ośrodkiem tej teorii była Francja. Największym w niej teoretykiem malarstwa był malarz Poussin (którego poglądy spisał jego biograf Felibien), a największym teoretykiem architektury - budowniczy Claude Perrault. Teoria ta miała głównie charakter techniczny, ale zbliżała się i do najogólniejszych zagadnień. Była w znacznej części teorią normatywną: najbardziej znane są reguły poezji sformułowane przez Boileau, ale więcej jeszcze takich reguł formułowali architekci. Cała ta teoria przejęta była duchem naturalizmu i racjonalizmu: natura była wzorem piękna, a rozum jego sprawdzianem. Jednakże dotykała ważnych zagadnień estetycznych. Perrault z niezwykłą jasnością uświadomił sobie charakter asocjacyjny niektórych naszych upodobań estetycznych i reguł estetycznych. A czynił to na 200 lat przed tymi, którzy w końcu XIX w. wprowadzili estetykę „asocjacyjną" jako nowość naukową.

POJĘCIA I TERMINY

Charakterystyczną cechą zaczynającej się w XVII w. nowożytnej filozofii była dążność do uproszczenia zasobu pojęć, odrzucenia nadmiernych dystynkcji i dojścia do pojęć prostych a monumentalnych. Decydującą rolę odegrał w tym Kartezjusz: świadomie ignorował subtelne rozróżnienia scholastyczne, utożsamiał to, co scholastyka starannie rozróżniała; pisał (wedle zestawienia Euckena): *notiones sive conceptus, conceptus sive idea, idea sive cogitatio, res sive substantia, natura sive essentia, corpus sive materia, res corporales sive physicae, res immateriales sive metaphysicae, immaterialis sive cogitativus, formae sive species, formae sive attributa, mens sive anima, intellectus sive ratio, realitas sive perfectio, est sive existit, facultas sive potentia* itd., itd.

Materiał terminologiczny filozofii XVII w. na ogół nie był nowy, lecz odziedziczony po scholastyce. Najwyraźniejsze to u Spinozy (dotyczy zasadniczych jego terminów, jak *natura naturata, causa sui, causa immanens, causa adaequata, amor intellectualis, scientia intuitiva* i wielu innych); to samo da się wskazać u innych pisarzy, nawet jeszcze u Leibniza.

Natomiast powszechnym zjawiskiem było, że stare terminy otrzymywały nowe znaczenie, zatracały znaczenie metafizyczne i nabierały znaczenia empirycznego. Termin „przyczyna", używany tradycyjnie dla oznaczenia transcendentnej przyczyny zjawisk, teraz (zwłaszcza u Newtona) zaczął oznaczać

przyczynę immanentną w zjawiskach. Termin metafizyczny „idea", który oznaczał byt transcendentny, od Kartezjusza stał się terminem psychologicznym, oznaczającym wszelką treść umysłu. Ze średniowiecznej łaciny do nowych języków stare terminy filozoficzne przeszły przeważnie już w tej nowej wersji.

CHRONOLOGIA

Okres systemów, który przypadł na XVII stulecie, był krótki, obejmował zaledwie trzy pokolenia.
1. Pierwsze było pokolenie Kartezjusza, czynne głównie w latach 1625 - 1650. Do niego należeli jeszcze ostatni przedstawiciele Odrodzenia i ludzie przejściowego typu, jak Herbert z Cherbury, Grocjusz, Campanella. Z samodzielnych twórców nowej filozofii, poza Kartezjuszem, do tego pokolenia należał Hobbes i Gassendi. Pokolenie to, to samo, które położyło fundamenty pod nową filozofię, usiłowało również nawrócić do filozofii średniowiecznej: ono to odnowiło scholastykę, szczególniej w Hiszpanii.
2. Drugie pokolenie wydało uczniów Kartezjusza, jak Pascal, Arnauld, Nicole, w Niemczech Clauberg. Z samodzielnymi rozwiązaniami wystąpili Geulincx, Malebranche, Spinoza. Równocześnie z nimi żył jeszcze Hobbes. A do tego samego pokolenia należeli główni przedstawiciele mistycznego platonizmu, który naówczas krzewił się w Anglii: Cudworth i Henry Morę.
3. Trzecie pokolenie wydało myślicieli, których dzieła były najpełniejszym wyrazem całej epoki: do niego należał z uczonych Newton, z filozofów - Leibniz. Jednocześnie zaś pokolenie to wydało także zwiastunów nowej epoki, jak Locke i Bayle.

WYDARZENIA WSPÓŁCZESNE

Wielkie systemy filozoficzne XVII wieku powstały bynajmniej nie w warunkach spokoju i dobrobytu. Środkową Europę zniszczyła wojna 30-letnia (1618- 1648), Polskę obróciły w gruzy najazdy szwedzkie. W 1683 Turcy podeszli pod Wiedeń. Hiszpania znajdowała się pod ponurym panowaniem Filipa, Francja pod dyktaturą Mazariniego i Richelieugo, Austria pod absolutystycznymi rządami, Anglia przeszła przez rewolucję i rządy Cromwella. Jedna bodaj tylko Republika Zjednoczonych Niderlandów, utworzona w 1588 r., była ostoją spokoju i swobody.
Był to wiek nowej potęgi Kościoła. Od 1609 powstała Liga Katolicka. Przyszła era wielkich kaznodziejów Francji, Bossueta i Fenelona, wielkich mistyków Hiszpanii, św. Teresy i Jana od Krzyża, era pogodnego humanizmu katolickiego, którego wyrazem był Franciszek Salezy, ale także surowej i ponurej religijności nie tylko w Hiszpanii, lecz również we Francji, era jansenizmu, Pascala, Port Royal. W 1683 cofnięty został przez Ludwika XIV edykt nantejski, gwarantujący swobodę wyznania.
W sztuce była to epoka baroku, sztuki dynamicznej, niespokojnej, olbrzymiej. Powstawały wówczas budowle największej skali: Wersal, Eskurial, św. Piotr w Rzymie, św. Paweł w Londynie. Równolegle zaś z barokiem rozwijał się jeszcze inny typ architektury, klasyczny, „palladiański", który w niektórych krajach, jak w północnych Włoszech, w Holandii, Anglii, miał nawet przewagę. Włochy dały początek obu typom, wydały mistrzów baroku, Berniniego i Borrominiego, tak samo jak poprzednio Palladia. Natomiast w malarstwie zeszły na drugi plan, malarstwo włoskie stało się manieryczne, eklektyczne, akademickie. Największe talenty malarskie, chwała stulecia, były już nie we Włoszech, lecz we Flandrii i Holandii - Rubens i Rembrandt, a także w Hiszpanii - Greco i Velasquez.
Poezja osiągnęła w tym stuleciu swe szczyty: było to stulecie Szekspira, Cervantesa, Moliera. A także klasyków francuskich, Corneille'a i Racine'a. I Miliona. *Hamlet* ukazał się w 1608 r., *Don Kiszot* w 1609, *Cyd* w 1631, *Świętoszek w* 1664, *Raj utracony* w 1677, *Fedra* w 1677.
Teraz wyzyskano odkrycia geograficzne zeszłego wieku: w 1600 r. założona została angielska Kompania Indii Wschodnich, a w 1602 takaż Kompania niderlandzka; w 1620 r. lądowała w Ameryce „Mayflower", w 1674 założony został Nowy Jork, a w 1693 Filadelfia; w 1642 Tasman opłynął dokoła Australię.
Długa seria zdobyczy naukowych przypada na wiek XVII. 1600: odkrycie przez Gilberta magnetyzmu ziemskiego. 1606: skonstruowanie przez Lippersheya lunety. 1611: zbudowanie astronomicznego teleskopu przez Keplera. 1614: odkrycie przez Napiera logarytmów. 1628: odkrycie przez Gilberta elektryczności, a przez Harveya podwójnego obiegu krwi. 1637: zapoczątkowanie przez Kartezjusza geometrii analitycznej. 1643: zbudowanie przez Torricellego barometru. 1652: skonstruowanie pompy pneumatycznej przez Guerickego. 1661: Boyle'a *Sceptical Chemist.* 1663: skonstruowanie przez Guerickego maszyny elektrostatycznej. 1675: wykrycie infuzoriów przez Leeuwenhoeka. 1678: utworzenie ondulacyjnej teorii światła przez Huyghensa. 1684: odkrycie rachunku różniczkowego przez Leibniza i prawa ciążenia przez Newtona. 1687: ogłoszenie przez Newtona *Phihsophiae naturalisprincipia mathematica.* 1690: zbudowanie kociołka parowego przez Papina. W stuleciu tym

zawiązane były najsłynniejsze akademie świata. Academie Francaise w 1635, Royal Society w 1662. Słynne obserwatorium w Greenwich założone zostało w 1675 roku.

KWESTIE SPORNE

Kwestie sporne dotyczące filozofii XVI[w. mają inny charakter niż te, które powstały w historiografii czasów dawniejszych. Sprawy faktyczne, stanowiące tak wielką trudność w badaniach filozofii starożytnej i średniowiecznej, sprawy biograficzne, bibliograficzne, chronologiczne są dla filozofii XVII w. mniej więcej ustalone; teksty filozofów są dostatecznie znane. Natomiast w interpretacji ich powstała niemała rozbieżność zdań. Wystąpiła ona: 1) W sprawie genezy wielu poglądów: np. antecedensy filozofii Kartezjusza i Spinozy dopiero w ostatnich czasach zostały częściowo ujawnione. 2) W sprawie zaliczania filozofów do takiej czy innej grupy: np. czy Hobbes reprezentował empiryzm angielski (jak mniemano do niedawna), czy też racjonalizm kontynentalny? 3) W sprawie znalezienia właściwej istoty i intencji systemów filozoficznych: czy np. Kartezjusz był uczonym, który ubocznie zajmował się metafizyką (jak chciało wielu historyków XIX w.), czy też przede wszystkim był metafizykiem? Albo czy system Leibniza miał źródło w jego logice (jak chcą Russell, Couturat, z Polaków Elzenberg), czy też w jego metafizyce (Schmalenbach, Baruzi, Heimsoeth i in., z polskich uczonych Jasinowski)? Czy filozofia Leibniza jest jednolita, czy też (jak chce Russell) miał on różne filozofie, z których tylko jedną ogłosił? Przeróżne „perspektywy", z jakich bywa oglądana filozofia Leibniza, zestawił D. Mahnke.

TRZECI OKRES FILOZOFII NOWOŻYTNEJ (OKRES OŚWIECENIA I KRYTYKI, WIEK XVIII)

1. FILOZOFIA NA USŁUGACH OŚWIECENIA. Filozofia, która zapanowała w XVIII w., stanowiła nowy typ przede wszystkim przez to, że stawiała sobie cele praktyczne. Wierzyła, że dokona naprawy sposobu myślenia i życia; chciała zdobyć wiedzę nie dla niej samej, lecz dla oświecenia umysłów, uprzątnięcia z nich przesądów, wyzwolenia z ciemnoty. A za przesąd i ciemnotę filozofia XVIII w. miała - wiarę w *rzeczy* nadprzyrodzone; za światłych miała tych, co uznawali to tylko, co sprawdzili własnym rozumem. Była to filozofia „wolnomyślicieli". Gdy nazywano wówczas kogoś „filozofem", to znaczyło to potocznie tyle, co wolnomyśliciel; a w ustach przeciwników tyle, co - bezbożnik i libertyn. Ostrze filozofii skierowane było przeciw tej potędze, która wydawała się największą przeszkodą do oświecenia umysłów: przeciw religii. Po kilkunastu stuleciach ścisłych związków filozofii i religii tym gwałtowniejsze było teraz ich rozłączenie. Ale również i w polityce filozofia XVIII w. zwalczała potęgi zachowawcze; filozofowie głosili hasła reformy społecznej i przyczynili się do tego, że wiek XVIII zakończył się wielką rewolucją.

Filozofia, podporządkowana tym celom praktycznym, otrzymała nazwę filozofii Oświecenia. Choć nie była jedyną postacią filozofii XVIII w., była jednak tak dalece przeważająca i typowa, że weszło w zwyczaj cały okres filozoficzny nazywać od niej okresem Oświecenia.

2. ROZPOWSZECHNIENIE FILOZOFII. Filozofia stawiająca sobie nowe cele wydała też nowy plon. Wiek XVIII przyczynił się do wzbogacenia idei filozoficznych, ale więcej jeszcze do ich rozpowszechnienia; wzmocnił naukowe, ale więcej jeszcze społeczne stanowisko filozofii. W XVIII w. nastąpił ogromny rozrost literatury filozoficznej: wzrosła ilość ludzi zajmujących się filozofią i ilość dzieł publikowanych z zakresu filozofii. Helvetius mówił wówczas: „W naszych czasach poezja wyszła z mody, jedynie filozofia może dać wielką sławę". Filozofia, ożywiona aktualnymi i postępowymi hasłami, stała się modą i objęła szerokie sfery społeczeństwa; obok zawodowych filozofów pociągnęła zastępy amatorów. W tym sensie należy rozumieć nazwę „wieku filozoficznego", którą wiek XVIII sam sobie nadał. Najpierw przyczyną, potem wynikiem rozrostu filozofii było jej spopularyzowanie: filozofowano na bardziej dostępnym dla ogółu poziomie.

Ideałem XVII w. była wiedza ścisła, ideałem XVIII - wiedza dostępna. Dla szerszego działania Oświecenie rezygnowało ze ścisłości. Przestano pisać po łacinie, światowym językiem nauki stał się język francuski. Pojawiły się nie znane dawniej typy: filozofa-publicysty, jak Bayle lub Wolter, filozofa-literata, jak Shaftesbury, Fontenelle lub Rousseau. Wytworzył się też specjalny styl w ówczesnej filozofii: jasny, ale też i powierzchowny.

Wszechnice przestały, z wyjątkiem Niemiec, odgrywać rolę w rozwoju filozofii. Raczej już specjalne zrzeszenia uczonych; XVIII w. był czasem pierwszego rozkwitu akademii i różnych Societes des Savants, utworzył pod tym względem podłoże dzisiejszej organizacji nauki. Jednakże nie w akademiach panowało największe ożywienie filozoficzne, lecz w salonach; swoistą, wyłącznie sobie właściwą postać filozofowania wiek ów zawdzięczał współżyciu i współpracy uczonych i światowców. Panowanie salonowej i popularnej filozofii zaczęło się i skończyło w XVIII w.
Wyobrażamy sobie, że filozofia w wieku Oświecenia była wolna, niezależna, nieskrępowana; zrzuciła przymusy i przesądy i mogła wypowiadać bez przeszkód najśmielsze nawet poglądy. A także wyobrażamy sobie, że duch jej, duch niezależności i wolnomyślności, racjonalizmu i naturalizmu, obejmował najszersze kręgi, był powszechnym duchem epoki. Otóż i jedno, i drugie niezupełnie jest trafne. Ów duch, który nam wydaje się typowo osiemnastowieczny, był naprawdę tylko duchem awangardy, przenikał niezbyt liczne grono literatów, uczonych, filozofów i ich przyjaciół z wielkiego świata w salonach Paryża czy na dworze Fryderyka w Poczdamie lub Stanisława Augusta w Warszawie. Nie tylko ludowi, ale i średniej burżuazji był nawet we Francji obcy. Wolter miał istotnie wielu czytelników, ale inni czołowi filozofowie, jak Diderot lub Holbach, mieli ich niewielu. A tak samo swoboda filozofowania była naprawdę ograniczona. Z filozofią właśnie toczono walkę. We Francji od edyktu 1757 r. autor i wydawca książki uznanej za gorszącą mógł być skazany na śmierć; w praktyce były wypadki karania ich długoletnim więzieniem. Na Wielką Encyklopedię zapadły wyroki w 1752 i 1759 r.; w 1758 zakazana została książka Helvetiusa; w 1762 potępiony został *Emil* i Rousseau musiał opuścić Francję. I w innych krajach bywało podobnie. Wolność filozofii nie przyszła ani łatwo, ani prędko i epoki, które dziś wydają się nam epokami wolności, wcale nimi nie były.

3. GRANICE CZASOWE. Filozofia Oświecenia zajęła na kontynencie miejsce kartezjanizmu, który przed nią był tu, zwłaszcza we Francji, filozofią panującą. Formę przejściową stanowił „półkartezjanizm", który z doktryny Kartezjusza przyjmował metodologię i fizykę, ale odrzucał metafizykę; od niego był krok tylko do stanowiska zajmowanego przez Oświecenie.
Inaczej było w Anglii: tu filozofia Oświecenia nastąpiła prawie bezpośrednio po filozofii średniowiecznej. Zastała jako doktrynę panującą nie nowożytny kartezjanizm, lecz anachroniczną scholastykę, wykładaną w kolegiach, lub też mistyczno-platońskie doktryny. Zapowiedzi Oświecenia wystąpiły w Anglii wprawdzie już dawniej, w filozofii F. Bacona i Hobbesa, ale poglądy tych myślicieli na razie nie przyjęły się i rozpowszechnienie nowej filozofii nastąpiło dopiero od Locke'a. Za to wtedy nastąpiło już bardzo prędko - może właśnie dlatego, że nowe prądy miały do przezwyciężenia filozofię zupełnie już przestarzałą. Dość, że Anglia wyprzedziła teraz inne kraje.
Oświecenie przygotowywało się już w XVII wieku w Niderlandach, które wówczas stanowiły ośrodek najwyższej kultury umysłowej w Europie. W wyraźnej zaś, filozoficznej postaci wystąpiło najpierw w Anglii. Z niej przedostało się do Francji i tam od razu utworzyło główne ognisko, z którego idee Oświecenia promieniowały na całą Europę.
Okres filozofii Oświecenia przypada w przybliżeniu na kalendarzowy wiek XVIII, jednakże tylko w przybliżeniu. Zaczął się o 10 lat wcześniej i skończył również: 1690 - 1790. Początek dał Locke; jego *Essay,* stanowiący podłoże teoretycznych poglądów Oświecenia, ukazał się w r. 1690, a jego *Listy o tolerancji,* które sformułowały praktyczne dążenia Oświecenia, w 1689. W Anglii filozofia najbujniej rozwijała się w pierwszych dziesiątkach XVIII wieku. We Francji wprowadził ją Wolter *(Listy o Anglikach,* 1734), choć teren przygotowali już inni filozofowie, zwłaszcza Bayle i Fontenelle. Lata 1745-1755 były szczytem rozwoju Oświecenia francuskiego: Paryż zgromadził wówczas niezwykły zespół uczonych, reprezentujących różne odcienie myśli filozoficznej.
Ale już w tych latach szczytowych ukazały się pierwsze symptomaty upadku Oświecenia. Pierwsze dzieło Hume'a ukazało się już w 1739 r., pierwsze dzieło Rousseau w 1750, a obaj, choć wyrośli w atmosferze Oświecenia, przyczynili się do jego rozkładu. Jednakże panowanie Oświecenia trwało blisko do końca wieku. Rewolucja położyła mu kres we Francji, a z Niemiec (dokąd znalazło dostęp za Fryderyka II) wyparł je romantyzm i nowe idee filozoficzne Kanta.
Krytycyzm Kanta był chronologicznie bliski filozofii Oświecenia, a i rzeczowo, mimo olbrzymie różnice, miał z nią pewne związki. Podjął i rozwinął dążenia krytyczne, które były żywe u wielu teoretyków Oświecenia, choć u większości ich zostały zagłuszone przez dążenia praktyczne. Wiek XVIII był wiekiem oświecenia i krytyki: w pierwszej, znacznie dłuższej części, mniej więcej do 1780 r., panowało

oświecenie, w drugiej, końcowej, górę wzięła krytyka. To daje podstawę do rozróżnienia w filozofii tego stulecia dwóch faz: Oświecenia i Krytyki.

4. TYPY FILOZOFII OŚWIECENIA. Wzajemna wymiana myśli między krajami Europy stała się w XVIII w. szybsza i intensywniejsza. Wytworzyły się koła inteligencji kosmopolitycznej, pielęgnującej najzupełniej nadnarodowe ideały osiemnastowiecznej filozofii. Niemniej jednak różnicowanie filozofii wedle narodów zrobiło w tym stuleciu dalsze postępy i zaznaczyły się dobitnie u różnych narodów europejskich różne typy filozofii. Główne typy były trzy: Oświecenie angielskie, francuskie, które szło najdalej w swych popularyzujących tendencjach, i niemieckie, mające charakter bardziej szkolny. Niektóre inne kraje Europy, między innymi Polska, brały nawet żywy udział w filozofii Oświecenia, ale odrębnego jej typu nie wytworzyły. Włochy nie odegrały na ogół roli w filozofii XVIII w. i wydały tylko niespodziewanego i odosobnionego Giambattistę Vico (1688-1744), wybitnego myśliciela, uchodzącego dziś za twórcę nowożytnej filozofii historii.

5. ORIENTACJA PRZYRODNICZA. Znaczne postępy nauki, osiągnięte w XVIII w., oddziałały i na filozofię. Unia personalna filozofii z nauką występowała w tym stuleciu często; obok filozofów uprawiających nauki liczni stali się uczeni zabierający głos w filozofii. Filozofia XVIII w. szukała oparcia naukowego, specjalnie przyrodniczego, jeszcze specjalniej biologicznego i medycznego. „Panowanie matematyków już skończone, zaczyna się panowanie przyrodoznawstwa" - ogłaszał Diderot w 1754 r., przeciwstawiając aspiracje swego wieku aspiracjom Kartezjusza i całego wieku XVII.
A także nauki o człowieku zajęły teraz poczesne miejsce. Specjalnie nauki o charakterze praktycznym, mające ulepszyć i ułatwić życie. Jedną z ambicji Oświecenia było stworzyć naukową teorię gospodarki i polityki. Wtedy właśnie powstała ekonomia polityczna. A była dziełem ludzi, którzy zajmowali się filozofią. I wiek XVIII jako wiek ekonomistów można by przeciwstawić wiekowi poprzedniemu jako wiekowi matematyków.

6. NOWA POSTAWA FILOZOFII: *a)* Minimalizm. Zmiany, jakie w XVIII w. zaszły w filozofii, nie ograniczały się do jej spopularyzowania; zmienił się i sam typ produkcji filozoficznej; skończył się szereg wielkich systemów filozofii, tak licznych w XVII w., a nawet same wyrazy „system" i „systematyczny" nabrały pejoratywnego znaczenia. Był
to objaw głębszych zmian, jakie zaszły w umysłowości europejskiej; czego innego szukano już teraz w filozofii: miejsce konstrukcji zajęła w niej teraz krytyka, miejsce ogólnych systemów - specjalizacja. Filozofów poświęcających się specjalnie teorii poznania lub moralistyce było więcej niż kiedykolwiek w poprzednich stuleciach, a ponadto ukazali się przedstawiciele nowych specjalności, estetycy lub psychologowie. Szersze, kosmologiczne zainteresowania zostały wyparte przez węższe, antropologiczne. Po epoce filozoficznego maksymalizmu, jaką był wiek XVII, w następnym wieku górę wzięły prądy minimalistyczne. Gdy przedtem filozofia występowała z pretensją wniknięcia w istotę wszechrzeczy, teraz na ogół ograniczała się do badania zjawisk i zadowalała fragmentami wiedzy.
b) Naturalizm. Głębiej jeszcze sięgała inna zmiana: abstrakcyjny sposób myślenia poprzedniego stulecia został wyparty przez sposób myślenia wybitnie konkretny. Uznanie znaleźć mogły takie tylko teorie, które operowały zupełnie konkretnymi pojęciami. Toteż jeżeli w XVIII w. ktoś w ogóle decydował się na metafizykę, to przeważnie na materialistyczną. A jak w metafizyce materializm wziął górę nad idealizmem, tak w teorii empiryzm nad aprioryzmem, w psychologii sensualizm nad intelektualizmem, w metodologii analiza nad syntezą, w etyce eudajmonizm nad wszystkimi innymi stanowiskami. Najogólniejszym założeniem wszystkich, różnych zresztą, formacji filozoficznych Oświecenia był naturalizm. Przyjmowały, że istnieją jedynie rzeczy realne, nie ma bytów idealnych; wszystkie rzeczy i zdarzenia we wszechświecie są jednego typu, tego mianowicie, który znamy z przyrody.
c) Empiryzm i racjonalizm. W wieku XVIII usiłowano znaleźć naturę rzeczy nie mniej niż w poprzednim stuleciu, ale - rozumiano to zadanie inaczej. Wtedy sądzono, że prawdziwą naturę rzeczy i ludzi odkrywa tylko rozum, choćby wbrew doświadczeniu: że np. ludzie są z natury równi, choć widzimy, jak różna jest ich kondycja. Teraz było inaczej: o naturze ludzi i rzeczy uczy doświadczenie; pokazuje ono, że właśnie ludzie są z natury - nierówni.
Wiek XVII był klasycznym wiekiem racjonalizmu - w tym sensie, iż sądził, że rozum zawiera w sobie zasoby wiedzy, że sam intuicją czy dedukcją znajduje najważniejsze prawdy. Wiek zaś XVIII, czas Oświecenia, całkowicie przeszedł na drugą stronę, na stronę empiryzmu: wiedza wytwarza się tylko przez doświadczenie.

Natomiast cechował go racjonalizm w innym znaczeniu: zaprzeczał, by rozum był źródłem wiedzy, ale twierdził, że jest jej miarą. Wszelkie wyobrażenia dostają się tylko przez doświadczenie do naszej świadomości, zarówno trafne, jak nietrafne; ale które z nich są trafne, to może rozstrzygnąć jedynie rozum. Rozum, a nie objawienie czy uczucie, czy przyzwyczajenie. W nich, a nie w doświadczeniu, widziano teraz przeciwieństwo rozumu. Wiek XVIII stał się wiekiem racjonalizmu w tym właśnie znaczeniu, że chciał życie ludzkie ukształtować racjonalnie wbrew temu, ku czemu kieruje je wiara, tradycja, potrzeby uczuciowe. Racjonalne powinno być życie jednostek i społeczeństwa, gospodarka, sztuka. Rozum w takim znaczeniu nie był przeciwieństwem doświadczenia, przeciwnie, na nim się najwięcej opierał. I racjonalizm XVIII w. doskonale się godził z (genetycznym) empiryzmem.
W sposobie, w jaki widzi się i odczuwa świat, dwa są krańce. Albo widzi się świat jako tajemniczy, niepojęty, pełen cudu: takim widzieli go mistycy. Albo też, przeciwnie, widzi się go jako zrozumiały, w gruncie rzeczy prosty, a w każdym razie naturalny, konieczny: takim widzieli go racjonaliści. Jeśli brać całość rozwoju filozofii, to w nim ten drugi sposób widzenia świata bodaj przeważał. Jednakże nigdy w tym stopniu, co w XVIII wieku.
d) Relatywizm. Podczas gdy wiek poprzedni był przeświadczony o podstawowej jednolitości świata, to wiek XVIII zdał sobie sprawę z jego różnorodności, z wielorakości ludzi i rzeczy, epok i krajów. W nowo odkrytych częściach globu, w koloniach, poznał kultury egzotyczne i pierwotne, zobaczył ich odrębność od europejskiej. Drogami geograficzno-etnograficznymi pierwiastek relatywizmu przedostał się do filozofii.
e) Postawa krytyczna. Wiek Oświecenia był z natury swej wrogi wobec dogmatyzmu, gotów natomiast do krytyki przyjętych i uznanych przekonań. Najwięksi jego filozofowie widzieli swe zadanie w krytyce pojęć: tak było u Locke'a, Berkeleya, a przede wszystkim u Hume'a. Krytykowano pojęcia filozofii teoretycznej, a tak samo praktycznej. „Epoka nasza jest rzeczywiście epoką krytyki: nic nie może ujść jej wyrokowi, ani religia z jej świętością, ani prawodawstwo z jego majestatem" - pisał Kant. Ten duch krytyki wydał pod koniec stulecia właśnie u Kanta specjalną teorię, znaną pod nazwą krytycyzmu. Rousseau powiedział kiedyś, że trzeba wybierać: albo będzie się człowiekiem przesądów *(homme a prejuges),* albo człowiekiem paradoksów *(homme a paradoxes).* Sam wybrał paradoksy. I podobnie wybrała większość filozofów Oświecenia: nie lękała się paradoksów. Co prawda, wiele dzisiejszych paradoksów staje się jutro jeśli nie przesądami, to truizmami. Ale po dziś dzień paradoksami pozostały niektóre teorie wydarte przez filozofię Oświecenia: Berkeleya teoria materii, Hume'a teoria substancji i przyczynowości, Rousseau ocena kultury, Kanta transcendentalna filozofia.

7. PODZIAŁ FILOZOFII WIEKU XVIII. Filozofia wieku XVIII dzieli się chronologicznie na filozofię Oświecenia i na filozofię krytycyzmu, która wystąpiła u schyłku stulecia, gdy czas Oświecenia dobiegł końca. Produkcja zaś doby Oświecenia rozpada się na dwie grupy: na filozofię teoretyczną i na stosowaną do zagadnień praktycznych. Pierwsza jest, krótko mówiąc, filozofią empiryzmu: empiryzm jako wykończona doktryna filozoficzna był dziełem XVIII wieku; stanowił on tę część jego dorobku, która powstała z pobudek czysto teoretycznych. Przeszedł w ciągu stulecia całą ewolucję od Locke'a do Hume'a, a potem jeszcze do Condillaca i d'Alemberta. Druga grupa ówczesnych doktryn filozoficznych, obejmująca teorie o charakterze stosowanym, praktycznym, dążąca do tego, by ulepszyć życie ludzkie, była filozofią Oświecenia w węższym znaczeniu. W kolejności tych formacji filozoficznych XVIII wieku łączył się porządek chronologiczny z geograficznym - bo w różnych jego momentach różne też kraje zajmowały w filozofii pierwsze miejsce. W początku stulecia najważniejsze występowały w Anglii, w środku stulecia - we Francji, w końcu zaś w Niemczech. Anglicy stworzyli empiryzm, Francuzi rozwinęli praktyczną doktrynę Oświecenia, Niemcy wydali krytycyzm.
I. Podstawy empiryzmu w Anglii głoszone były przez Locke'a, Berkeleya, Hume'a, Shaftesbury'ego i wielu innych myślicieli.
II. Filozofia Oświecenia na podstawach empiryzmu sformułowana została we Francji przez Wól tera; tam też wytworzone zostały dalsze postacie empiryzmu i swoistej filozofii Oświecenia przez La Mettrie'ego, Condillaca, d'Alemberta, Helvetiusa. Działo się to w połowie wieku, a bardzo prędko potem wystąpiły pierwsze symptomaty odwrotu od Oświecenia, w szczególności u Rousseau we Francji i w szkole szkockiej na wyspach.
III. Filozofię krytyczną zainaugurował w końcu wieku w Niemczech Kant. Poprzedziła ją swoiście niemiecka filozofia Oświecenia, rozwinięta przez Wolffa i jego szkołę.

POCZĄTEK STULECIA: FILOZOFIA OŚWIECENIA W ANGLII

LOCKE I PODSTAWY EMPIRYZMU

Empiryzm był zasadniczym stanowiskiem filozoficznym Oświecenia. Zaczął się i rozwinął w Anglii. Podstawy jego stworzył jeszcze w końcu XVII w. Locke.

ŻYCIE. John Locke (1632-1704) urodził się w tym samym roku, co Spinoza, niemniej jednak należał już do innego okresu filozofii. Ale bo też dopiero w kilkanaście lat po śmierci Spinozy ukształtował swą teorię filozoficzną. Większa część jego życia upłynęła w w. XVII, ale poglądy zostały ogłoszone dopiero na progu XVIII i były typowe raczej dla XVIII wieku.

Locke pochodził z rodziny wolnomyślnej, wzrastał w atmosferze postępu i całe życie był pionierem liberalizmu. Filozofia scholastyczna, wykładana jeszcze za jego czasów w Oksfordzie, nie zaspokoiła jego potrzeb naukowych: pociągało go opisowe przyrodo-znawstwo i medycyna; wykształcił się na zawodowego lekarza. Los zaś zbliżył go do sfer rządzących Anglią i skierował na drogę urzędniczą i polityczną. Zaprzyjaźniony z wybitnym mężem stanu, lordem Shaftesburym, dzielił od 1667 r. zmienne koleje jego życia: za jego rządów zajmował wysokie urzędy, a po jego upadku w 1675 r. opuścił kraj. Powrócił doń po rewolucji 1688 r. i obaleniu rządów absolutystycznych. W polityce angielskiej zatriumfowały wówczas jego idee. Odzyskał urzędy i wpływy. Do 57 roku życia nic drukiem nie ogłaszał, po rewolucji zaś rozwinął najżywszą działalność pisarską, filozoficzną, polityczną i pedagogiczną i nie przerwał jej już do końca życia.

W filozofii wzorował się na opisowym przyrodoznawstwie i medycynie: chciał badać umysł, jak przyrodnicy badają ciało; Kant nazwał go „fizjologiem umysłu". Natomiast nauki ścisłe, które w poprzedniej epoce miały największy wpływ na filozofię, znał słabo; Newton, chcąc udostępnić mu swe dzieło, musiał sporządzić zeń skrót, pomijający matematyczne formuły i uzasadnienia. Zresztą ten filozof nowego typu czerpał z czynnego życia więcej pomysłów niż z książek.

DZIEŁA. Dzieło główne, ściśle filozoficzne: *Essay Concerning Human Understanding,* wydane w r. 1690, pisane przez lat blisko dwadzieścia, było pierwszym w europejskiej literaturze dziełem specjalnie poświęconym analizie poznania i traktującym rzecz w sposób obszerny, szczegółowy i systematyczny. Treści filozoficznej był również fragment *The Conduct of the Understanding,* wydany pośmiertnie w r. 1706.

Inne dzieła trzymały się na pograniczu filozofii i publicystyki: *Epistola de tolerantia* 1689, uzupełniona potem przez trzy dalsze listy o tolerancji. Utwór ten był punktem wyjścia nowoczesnego liberalizmu. - Z dziedziny filozofii społecznej: *Two Treatises of Government,* 1690. - Z pedagogiki: *Some Thoughts Concerning Education,* 1693. Z filozofii religii: *Reasonableness of Christianity,* 1695.

POPRZEDNICY. Prąd empirystyczny, do którego należał Locke, miał już od średniowiecza swój główny ośrodek w Anglii i wydał tam szereg wybitnych myślicieli od Rogera Bacona do Franciszka Bacona. Jeszcze za życia Locke'a duch empiryzmu panował w Royal Society, brytyjskiej akademii nauk. Byłoby jednak błędem mniemać, że był to prąd panujący w Anglii i że filozofia Locke'a była naturalnym wytworem tradycji i otoczenia. Właśnie w XVII w. rozkrzewił się tam prąd zupełnie inny: metafizyczny, platonizujący. A i od dawniejszych przedstawicieli kierunku empirystycznego Locke się różnił: gdy oni zajmowali się kwestiami logicznymi i metodologicznymi, on dał kierunkowi charakterystyczną dla nowszych czasów postać psychologiczną i epistemologiczną; podczas gdy oni chcieli badać empirycznie rzeczy zewnętrzne, on badał empirycznie umysł. Pomimo wielkie różnice, jakie dzieliły go od Kartezjusza, miał z nim to wspólne, że punktem wyjścia ich rozważań były przeżycia wewnętrzne.

DWA EMPIRYZMY. Filozofii Locke'a zwykło się dawać tę samą nazwę, co filozofii Bacona: nazwę „empiryzmu". Obie w tym samym stopniu wiążą wiedzę z doświadczeniem, z faktami, obie można sformułować w tych słowach: nie ma wiedzy bez doświadczenia. A jednak zachodzi między nimi istotna różnica. Mianowicie Bacon twierdził, że nie ma wiedzy prawdziwej bez doświadczenia, że bez oparcia się o fakty musimy popaść w błąd, że więc powinniśmy trzymać się doświadczenia. Teoria jego była normatywna, miała charakter metodologiczny.

Inaczej Locke: on twierdził, że wszelka wiedza, wszelkie wyobrażenia, wszelkie sądy, błędne tak samo jak prawdziwe, wytwarzają się na drodze doświadczenia, innej drogi nie ma, umysł jest niezapisaną kartą, którą jedynie doświadczenie może zapisać. Teoria Locke'a była opisowa, genetyczna, miała charakter

psychologiczny. Bacon mówił o tym, jak należy kierować umysłem. Locke zaś o tym, jak umysł nasz się rozwijał, zanim jeszcze mogliśmy nim kierować.
Z tą różnicą między dwoma empiryzmami wiąże się druga. Dla Bacona ważne były przede wszystkim fakty obiektywne, typu: „to ciało jest ciepłe" czy „to ciało jest barwne": na nich opiera się wiedza o świecie. Natomiast Locke interesował się psychologicznym zagadnieniem, jak wiedza zbiera się w naszej świadomości; dla niego podstawowe były takie fakty, jak: „czuję ciepło" lub „widzę barwę". Rzec można, że empiryzm pierwszego miał charakter obiektywny, a drugiego subiektywny.
Doświadczenie posługuje się zmysłami; opierać się na doświadczeniu - to znaczy przeważnie: opierać się na zmysłach. Starożytność na ogół utożsamia te dwie rzeczy: doświadczenie i poznanie zmysłowe; jej genetyczny empiryzm był po prostu sensualizmem, i tę nazwę daje się starożytnym empirystom, stoikom i epikurejczykom. U Locke'a wypadło inaczej: jego empiryzm właśnie nie był sensualizmem.
Uczeni specjaliści, przyrodnicy czy historycy, a także niektórzy filozofowie na doświadczeniu opierają swe badania. O nich mówimy, że są „empirykami". Natomiast „empirystami" nazywamy tych jedynie, którzy nie tylko opierają się w nauce na doświadczeniu, lecz wytwarzają teorię, że trzeba, lub że należy na nim ją opierać. A nawet tych tylko, którzy głoszą, że trzeba, lub że należy opierać się wyłącznie na doświadczeniu. Galileusz i Newton w swych badaniach byli empirykami; wytworzyli też teorię nauki opierającą ją na doświadczeniu, ale ponieważ nie tylko na doświadczeniu, więc empirystami nie byli. Natomiast byli nimi Bacon i Locke. W obu znaczeniach empiryzm jest skrajną teorią wiedzy, uwydatniającą wyłącznie rolę doświadczenia.
POGLĄDY. 1. NOWY PROGRAM FILOZOFII. Stary program metafizyczny Locke zastąpił przez epistemologiczny; zadanie filozofii widział w poznaniu nie bytu, lecz naszych pojęć o bycie. Zmiana ta zapowiadała się już dawniej; w filozofii XVII wieku, zwłaszcza u Kartezjusza i Malebranche'a, analiza poznania zajmowała wiele miejsca; jednakże rola jej była przygotowawcza wobec metafizyki. Locke zaś doszedł do przekonania, że umysł ludzki nie może rozwiązać zagadnień metafizyki - a wtedy przygotowawcze zadanie filozofii jest jej zadaniem jedynym. Pozostało jej badanie poznania, jego pochodzenia, pewności i zakresu: zadanie dostępne dla nauki, a zarazem - przez swą ogólność - filozoficzne. Ta opinia Locke'a przyjęła się szeroko: przedmiot filozofii przesunięty został z bytu na poznanie; przez to filozofia przestała być poglądem na świat i stała się raczej poglądem na człowieka.
Locke nie tylko określił nowe zadanie filozofii, ale też wskazał jej metodę. Metoda jego była: *a)* psychologiczna: badał nie stosunek pojęć do poznanych przedmiotów, lecz same pojęcia w tej postaci, w jakiej znajdują się w umyśle ludzkim; *b)* genetyczna: naturę pojęć określał na podstawie ich pochodzenia, zakładając, że objawia się ona najczyściej w ich postaci pierwotnej; na psychologię dzieci i dzikich kładł też większy nacisk niż na psychologię ludzi dojrzałych i cywilizowanych; *c)* analityczna: mniemał, że dla zrozumienia pojęć wystarcza odnaleźć ich proste składniki. Psychologiczne, genetyczne i analityczne rozważania najwięcej zajęły miejsca w jego dziele, a że przy tym były najprostsze i najdostępniejsze, więc oddziałały najszerzej.
2. EMPIRYCZNE POCHODZENIE WIEDZY. Przejęty metodą genetyczną, Locke wysunął na czoło teorii poznania zagadnienie pochodzenia wiedzy. I dał na nie odpowiedź w duchu 'empiryzmu: Wiedza nasza pochodzi wyłącznie z doświadczenia; umysł jest sam przez się niezapisaną tablicą, którą zapisuje doświadczenie. Przyjął za hasło arystotelesowsko-tomistyczną maksymę: Nie ma nic w umyśle, czego nie było przedtem w zmyśle *(Nihilest in intellectu, quodnonfuerit antea in sensu).* To empirystyczne stanowisko w filozofii, łącznie ze skierowaniem jej na psychologiczny i epistemologiczny szlak, charakteryzuje najogólniej poglądy Locke'a.
Ze stanowiska empiryzmu zwalczał teorię idei wrodzonych; polemika z nią zajęła znaczną część jego dzieła i była początkiem typowego dla XVIII wieku sporu. Zwalczał wrodzone składniki wiedzy we wszelkiej postaci, zarówno wrodzone idee, jak i wrodzone zasady, zarówno logiczne, jak moralne i religijne; zarówno wrodzone pojęcie bóstwa, jak wrodzone zasady przyczynowości i sprzeczności.
Głównym argumentem Locke'a było, że idee, rzekomo wrodzone umysłowi ludzkiemu, wcale nie są znane wielu ludziom; powoływał się zwłaszcza na dzieci, na dzikich, na umysłowo chorych. Argument ten nie trafiał zresztą w głównego zwolennika idei wrodzonych, Kartezjusza, który twierdził, iż wrodzone są dyspozycje, a nie gotowe idee.
Locke, choć kładł nacisk na empiryzm, zachował jednakże w swej teorii poznania pewne czynniki wrodzone. Mówił, że przez doświadczenie nabywamy cały materiał wiedzy, ale tylko materiał; natomiast władze umysłu nie są nabyte, lecz z natury umysłowi właściwe; inaczej mówiąc, są mu wrodzone.

Później dopiero wystąpili radykalniejsi empiryści, którzy twierdzili, że nawet władze umysłu kształtują się w zależności od nabytego doświadczenia.
Doświadczenia nabywamy, według Locke'a, na dwóch drogach: doświadczając rzeczy zewnętrznych! doświadczając samego siebie. W terminologii Locke'a, świata zewnętrznego doświadczamy przez „postrzeżenia" *(sensation),* operacji zaś własnego umysłu przez „refleksję" *(refiexion).*
Pojęcie „postrzegania", czyli doświadczenia uzyskiwanego przez narządy zmysłowe, jest jasne i nie budzi wątpliwości; oryginalność, a zarazem trudność teorii Locke'a leżała w pojęciu „refleksji". Refleksja, w jego pojmowaniu, nie była, jak to nazwa zdaje się podsuwać, czynnością pochodną ani abstrakcyjną; przeciwnie, była bezpośrednim doświadczaniem konkretnych faktów wewnętrznych. Gdyby nie brak właściwego narządu, można by mówić o „zmyśle wewnętrznym" jako równoległym do zmysłów zewnętrznych; i nawet Locke czasami tak się wyrażał. Przez to, że w refleksji widział oddzielne źródło doświadczenia, Locke, choć był empirystą, nie był sensualistą.
Stosunek obu rodzajów doświadczenia był, według Locke'a, taki: Postrzeżenie wyprzedza refleksję, gdyż umysł wtedy dopiero zaczyna działać, gdy przez postrzeżenie otrzymał materiał do swych działań; refleksja ma natomiast tę wyższość, że wiedza na niej oparta jest pewniejsza. Ostatni punkt wskazuje na związek Locke'a z Kartezjuszem. A i w ogóle w dwoistości doświadczenia, zaznaczonej przez Locke'a, był ślad Kartezjańskiego dualizmu: ale dualizm metafizyczny przekształcił się w epistemologiczny.
Teoria refleksji była ważnym składnikiem filozofii Locke'a. Wskazywała na ona trzecie źródło wiedzy, obok myślenia i zmysłowego postrzegania: na introspekcję. Doświadczenie zostało rozszerzone o doświadczenie wewnętrzne, zakres jego przestał być równy zakresowi zmysłowego postrzegania. Stare filozoficzne przeciwstawienie rozumu i zmysłów przekształciło się w nowe: rozumu i doświadczenia.

3. WŁASNOŚCI PIERWOTNE i WTÓRNE. Wszystko, cokolwiek znajdujemy w umyśle, zarówno postrzeżenia zewnętrzne i doświadczenia wewnętrzne, jak i kopie ich, powstające w umyśle, a także abstrakcyjne pojęcia i wyobrażenia fantazji, wszystko to Locke obejmował wspólną nazwą „idei". (Stare Platońskie pojęcie idei nie miało już miejsca w empirystycznej filozofii i termin, który się stał nieużyteczny, został przez Kartezjusza, a potem zwłaszcza przez Locke'a zużytkowany psychologicznie i w tym znaczeniu utrwalił się w filozofii nowożytnej). Znamy bezpośrednio tylko idee, a nie rzeczy. One też, a nie rzeczy, są jedynym punktem wyjścia wiedzy. Tak było już u Kartezjusza, tak też u Locke'a. Tym przede wszystkim empiryzm Locke'a różnił się od dawniejszego empiryzmu, np. Hobbesa, który zaczynał od analizy rzeczy.
Idee są, według Locke'a, dwóch rodzajów, odpowiadają dwojakim własnościom rzeczy. W jego terminologii jedne odpowiadają własnościom „pierwotnym" *(primary),* inne zaś „wtórnym" *(secundary),* lub, w dzisiejszej mowie, jedne obiektywnym, a inne subiektywnym. Mamy np. ideę rozciągłości i ideę barwy, ale rozciągłość jest własnością rzeczy, barwa zaś tylko wynikiem działania rzeczy na wzrok. Za obiektywne własności Locke uważał rozciągłość, kształt, ruch; za subiektywne - barwy, dźwięki, smaki itp.
To rozróżnienie dwóch rodzajów idei i własności nie było wynalazkiem Locke'a: zapoczątkowane było przez Demokryta, nieobce scholastyce, w XVII zaś wieku rozpowszechniło się znacznie i znalazło wielu wybitnych zwolenników, jak Kartezjusz i Gassendi, Galileusz i Boyle; nawet terminologię Locke przejął tu przez pośrednictwo Boyle'a. Jednakże całej sprawie dal interpretację odrębną: przejął rozróżnienie, ale zmienił jego podstawę, przekształciwszy *z* racjonalistycznej w empirystyczną. Podczas gdy jego poprzednicy uważali własności ujmowane przez rozum za obiektywne, a przez same zmysły za subiektywne, Locke wśród samych jakości zmysłowych odróżnił te dwa rodzaje.
Co przemawia za tym, by niektóre własności, jak smaki, barwy, uważać za subiektywne? Roślina trująca, którą spożywamy, wywołuje pewien smak w ustach, a chorobę w kiszkach; choroby nikt nie uważa za własność rośliny, dlaczegoż smak uważać za jej własność? Nie tkwi on w roślinie, lecz powstaje w ustach, tak samo jak choroba powstaje w kiszkach. Wosk pod wpływem działania słońca blednie, nikt jednak nie uważa tej bladości za własność słońca; podobnie i barwy, którą słońce wywołuje działając na oczy, nie należy mieć za jego własność. Rzeczy posiadają jedynie własności pierwotne: wielkość, kształt, liczbę, ruch; działając zaś na różne narządy naszego ciała wywołują w nich własności wtórne: barwy w oczach, dźwięki w uszach, smaki w ustach.
Oddzielenie własności pierwotnych od wtórnych Locke przeprowadzał na dwojakiej podstawie.
Najpierw: własności pierwotne przysługują rzeczom stale i niepodobna usunąć ich z naszych wyobrażeń o rzeczach. Z własnościami wtórnymi sprawa ma się inaczej: wystarczy zgasić światło, by pozbawić

rzeczy ich barw. Po wtóre, własności pierwotne są postrzegane przez wiele zmysłów, które w ten sposób jak gdyby sprawdzają się wzajem i dają świadectwo obiektywności tych własności; natomiast własności wtórne są przedmiotem zawsze jednego tylko zmysłu.

4. IDEE PROSTE i ZŁOŻONE; KRYTYKA POJĘCIA SUBSTANCJI. Z punktu widzenia metody analitycznej, stosowanej przez Locke'a, istotną różnicę między ideami stanowiło, czy są proste, czy złożone. Proste idee stanowią materiał całej wiedzy; pochodzą one wyłącznie z doświadczenia. Łącząc idee, umysł wprowadza do idei czynnik dowolności i naraża się na błędy, tym większe, im dalej odbiega od idei prostych; przeto idee złożone nie mają już dla poznania tej wagi, co proste.

Wśród idei złożonych Locke oddzielił idee substancyj od idei stosunków i objawów. Najdokładniej zanalizował ideę substancji, będącą naczelnym pojęciem metafizyki, szczególniej od czasów Kartezjusza. Należało tę ideę rozważyć z nowego, epistemologicznego punktu widzenia; Locke podjął to zadanie i dał klasyczną krytykę pojęcia substancji. Wynikiem tej krytyki było, że niepodobna rozstrzygnąć, jaka jest natura substancyj, bo doświadczenie, jedyne nasze źródło, nic o substancjach nie mówi, ani o substancji cielesnej, ani o duchowej. Doświadczenie dotyczy zawsze tylko własności. Umysł nasz zaś pojmuje własności jako przywiązane do substancyj i, mimo zmienność własności, uznaje trwałość substancyj. Pojęcie substancji jest wytworem umysłu, który je podsuwa pod własności, jakby podporę. Umysł jest bowiem tak zbudowany, iż nie potrafi obejść się bez tego pojęcia: nie umie inaczej łączyć idei i nie umie myśleć nie posługując się nim.

Skoro nie wiemy o substancji z doświadczenia, to znaczy, iż nic o niej nie wiemy, gdyż doświadczenie jest, w myśl poglądów Locke'a, jedynym źródłem wiedzy. Nie wiemy o niej nic, ale - nie znaczy to znów, aby była czystą fikcją umysłu. Locke zaprzeczał poznawalności substancji, ale chcąc być ostrożnym nie zaprzeczał jej istnieniu.

5. WIEDZA RACJONALNA, CHOĆ EMPIRYCZNEGO POCHODZENIA. Locke różnił się od racjonalistów w poglądzie na pochodzenie poznania, ale posługiwał się tym samym pojęciem poznania, które oni wytworzyli, i stosował wobec poznania te same kryteria, co oni. Jak oni, wymagał od prawdziwego poznania, aby ustalało prawdy konieczne. Nie od razu był empiryzm zbudowany: Locke, który stworzył pierwsze jego stadium, zdołał w jego duchu rozwiązać kwestię pochodzenia poznania, ale nie rozwiązał jeszcze kwestii jego przedmiotu i ważności. Stało się to dopiero w dalszym stadium rozwoju empiryzmu, gdy uświadomiono sobie *iunctim* między obu kwestiami i zrozumiano, że wiedza pochodzenia empirycznego nie może mieć za przedmiot stosunków koniecznych.

U Locke'a natomiast pogląd na przedmiot i ważność poznania nie był jeszcze dopasowany do jego poglądu na pochodzenie poznania. Wbrew późniejszym empirystom, a zgodnie z Kartezjuszem i innymi racjonalistami XVII w., za najwyższy rodzaj poznania nie uważał poznania faktów jednostkowych, lecz poznanie - przez intuicję i dowód - prawd ogólnych. Stąd pochodził ten paradoksalny stan rzeczy, że Locke, „ojciec empiryzmu", ujemnie oceniał sądy empiryczne; z wyjątkiem sądów egzystencjalnych, nie widział w sądach o faktach prawdziwego poznania.

Wynikiem połowiczności empiryzmu Locke'a był jego pesymistyczny pogląd na poznanie. Posiadamy je tylko w zakresie idei prostych, w zakresie zaś idei złożonych jedynie w matematyce i etyce. Nie osiągamy go nie tylko w dziedzinie metafizyki, ale i fizyki, która, wychodząc poza sferę idei prostych, przestaje mieć wyniki pewne.

6. FILOZOFIA PRAKTYCZNA. Locke, choć do praktycznych spraw życia przywiązywał większą wagę niż do teorii, jednakże systematycznie opracował tylko teoretyczny dział filozofii; praktyczne zaś jej działy traktował fragmentarycznie i w zastosowaniu do potrzeb aktualnych. Niemniej jednak dał w nich cenne pomysły, wystąpił z doniosłymi hasłami.

Główne hasła jego były trzy: najpierw, domagał się prowadzenia badań w łączności z życiem; po wtóre, oparcia ich na podstawie psychologicznej; po trzecie, przyznania każdemu prawa swobodnego rozwoju i sądu. W etyce wszystkie te hasła znalazły zastosowanie: reguły etyczne powinny być żywe i konkretne, oparte na psychologii popędów i woli (analogicznie do teorii poznania Locke'a, opartej na psychologii idei), a życie moralne powinno być wolne, oparte na własnym rozumie każdego, nie zaś na autorytecie. Był jednym z tych, co sądzili, że ludzie zabiegają jedynie o własny interes, i myślał, że to jest w porządku, byle zabiegali rozumnie: poglądem tym przygotował późniejszy utylitaryzm. W pedagogice Locke domagał się uwzględniania indywidualności dzieci i rozumiał wartość metody poglądowej, jako dostosowanej do umysłowości dziecka. W teorii państwa dał wyraz swym dążeniom wolnościowym; był teoretykiem nowożytnej tolerancji i sformułował zasady państwa konstytucyjnego: podział władz i prawo

większości do rządzenia. W filozofii religii głosił wraz z deistami religię naturalną, wolną od objawienia, i usiłował dać jej uzasadnienie psychologiczne.
ZNACZENIE. W empirystycznej filozofii Locke'a najdonioślejsze było: uczynienie poznania naczelnym zagadnieniem filozofii;
stosowanie w rozwiązywaniu tego zagadnienia metody psychologicznej i genetycznej; oddzielenie dwóch źródeł doświadczenia: postrzeżenia i refleksji;
próba rozgraniczenia między materiałem doświadczenia a jego opracowaniem przez umysł;
rozpowszechnienie dystynkcji między jakościami pierwotnymi a wtórnymi;
krytyka pojęcia substancji;
wprowadzenie do filozofii praktycznej, w szczególności do etyki, pedagogiki, teorii państwa - zasad wolności i indywidualnego rozwoju.
Przeciwstawiano później (pierwszy uczynił to badaj Hume) wiek XVII i XVIII w ten sposób, że XVII zajmował się przyrodą, a XVIII - człowiekiem. Do tej zasadniczej przemiany zainteresowań Locke przyczynił się najwięcej.
Locke niewiele poglądów stworzył, ale wiele umocnił w nauce. Nie był geniuszem, lecz będąc człowiekiem o trzeźwym i pełnym umiaru sposobie myślenia i będąc „właściwym człowiekiem we właściwym czasie", zdziałał więcej od niejednego geniusza.
OPOZYCJA. Dzieła Locke'a posiadały szereg słabych stron pobudzających do sprzeciwu, przede wszystkim niedokładność wykonania i wynikającą z niej wieloznaczność pojęć (nie wyłączając zasadniczych, jak „idea") i niekonsekwencje w poglądach (np. wkraczanie w dziedzinę metafizyki lub mieszanie zagadnień epistemologicznych z psychologicznymi).
1. Pierwszy sprzeciw został wywołany nie przez te braki formalne, lecz przez sam empirystyczny i antymetafizyczny program Locke'a. Konserwatywni myśliciele ówcześni analizy umysłu wcale nie uważali za filozofię; więc też Locke'anie uważali za filozofa, a jego *Essay* dyskwalifikowali *a priori.* Widzieli w nim godny potępienia subiektywizm, prowadzący nieuchronnie do sceptycyzmu. Wiele było książek specjalnie przeciw niemu skierowanych. Jedna nosiła tytuł *Metoda nauki, czyli solidna filozofia, uzasadniona przeciw mrzonkom ideistów* (J. Sergeant, 1697), inna - *Anty-sceptycyzm* (H. Lee, 1702).
2. Rzeczowa krytyka ze stanowiska racjonalizmu znalazła najświetniejszy wyraz u Leibniza, który dziełu Locke'a *Essay* przeciwstawił swe *Nouveaux essais* (pisane w 1704, nie wydane jednak z powodu śmierci Locke'a i ogłoszone dopiero w 1765 r.).
3. Krytykę poglądów Locke'a ze stanowiska samego empiryzmu przeprowadził zwłaszcza Berkeley; wskazał na to, że Locke był połowiczny w swym empiryzmie i nie wyciągnął zeń wszystkich konsekwencji.
NASTĘPCY. Locke nie był nauczycielem i nie miał uczniów we właściwym słowa znaczeniu; ale miał liczne koło zwolenników. Wpływ jego nie ograniczył się do sfer naukowych ; dzieła jego, pisane przystępnie, nie krępujące się ścisłością, trafiły do szerokich kół inteligencji i uczyniły Locke'a filozoficznym leaderem ruchu liberalnego. Kultura Oświecenia wyrosła na głoszonej przezeń zasadzie wolności. Wpływy jego sięgały również kontynentu; jednakże najwybitniejszych następców naukowych znalazł w swej ojczyźnie.
1. Prąd empirystyczny, zainicjowany przez Locke'a, najważniejszy prąd naukowy Oświecenia, rozwinął się znakomicie w Anglii XVIII wieku. Najbardziej twórczy spośród następców Locke'a byli tu Berkeley i Hume. Przez Woltera prąd ten dostał się do Francji: Condillac i inni stali się uczniami Locke'a. Ogólnie rzec można: filozofia nowożytna obejmuje dwa wielkie kierunki: aprioryzm i empiryzm. Otóż początkowo, przez Karte-zjusza, zapanował pierwszy; od Locke'a zaś drugi wziął górę.
2. Locke był również punktem wyjścia badań na polu psychologii. Wśród jego następców rozwinęła się psychologia asocjacyjna, łącząca empiryczne traktowanie zjawisk psychologicznych z ich traktowaniem mechanistycznym. Była zastosowaniem do psychiki metody stosowanej dawniej wobec ciał; przedstawienia ujmowała jako atomy psychiczne, a kojarzenie jako psychiczną postać mechanizmu. Psychologia tego typu opracowana została w Anglii w ciągu XVIII wieku i wyłożona systematycznie najpierw przez Davida Hartleya (1705- 1757), potem przez Josepha Priestleya (1733-1804).
3. Doniosłą dziedziną szerokich wpływów Locke'a, wykraczających poza sferę ściśle naukową, była filozofia religii. Locke przyłączył się do deizmu, ale dał mu nową postać: teorię tę, która powstała w filozofii racjonalistycznej, sprzągł z empiryzmem. Widział cel deizmu w wytworzeniu religii filozoficznej, zgodnej z rozumem, ale mniemał, że prawdy zgodne z rozumem nie muszą być rozumowi

wrodzone. Głównymi następcami jego na tym polu, przedstawicielami empirystycznie pojętego deizmu byli: John Toland (1670-1722) i lord Bolingbroke (1678 -1751).
Najbardziej palącym zagadnieniem deistów było: czy chrystianizm jest zgodny z religią rozumową? Locke, a także Toland, dali odpowiedź twierdzącą, inni, jak Shaftesbury, przeczącą. W tej fazie deizmu, jaka nastąpiła po Locke'u, zagadnienia filozoficzne zeszły, w sposób typowy dla XVIII wieku, na drugi plan wobec politycznych: deistom chodziło teraz mniej o dowody dla swej teorii, a więcej o wywalczenie tolerancji. Toland był pierwszym, którego nazywano i który sam siebie nazywał „wolnomyślicielem".
4. Locke oddziałał też na teorie polityczne. Był rzecznikiem liberalizmu i niezmiernie się do jego rozpowszechnienia w XVIII w. przyczynił.
Locke żył w XVII wieku, ale myśl jego należała już do XVIII w. Wpływ jego ujawnił się dopiero po 1720 r., ale wtedy od razu był rozległy. Silne oddziaływanie tego filozofa było poniekąd objawem szerzącej się wówczas niechęci do filozofii, mianowicie filozofii tradycyjnej. Oddziałał na filozofów, ale bodaj więcej jeszcze na tych, co nie chcieli się zajmować filozofią, na literatów, publicystów, pedagogów. Znalazł umiejętnych popularyzatorów, m. in. Addisona, tak cenionego, że nawet Hume pisał o nim, iż „może będzie jeszcze czytany z przyjemnością, gdy Locke będzie już całkowicie zapomniany". Ale przepowiednia ta, jak wiele innych przepowiedni o przyszłości filozofii, nie sprawdziła się.
Dziś widzi się w Locke'u przede wszystkim początkodawcę empiryzmu: z tego punktu widzenia jedni go wielbią, a inni potępiają. Bezpośredni następcy rozumieli go nieco inaczej : widzieli w nim tego, który rozszerzył filozofię na zagadnienia humanistyczne, który zapoczątkował naukowe traktowanie człowieka, jego wychowania, religii, państwa. Sądzono nawet, że dla człowieka był tym, czym Newton dla przyrody. I te dwa nazwiska - Newton i Locke - które dziś mogą się wydawać wzajem obce, były w XVIII w. często wymawiane razem.

BERKELEY

Empiryzm w następnej zaraz po Locke'u generacji osiągnął postać najbardziej radykalną, a zarazem - związał się z immaterialistyczną metafizyką. Było to dziełem Berkeleya.
ŻYCIE. George Berkeley (1685- 1753) urodził się i większą część życia spędził w Irlandii. Studia odbywał w Dublinie, 1700- 1707, i wkrótce po ich ukończeniu, w bardzo jeszcze młodym wieku, wydał główne swe dzieła filozoficzne. Jako duchowny anglikański, zajmował od 1709 r. stanowiska kościelne w Dublinie i Londynie. W celach misjonarskich przebywał w Ameryce (Rhode Island) w latach 1729-1731. Walczył piórem i czynem z ateizmem i liberalizmem religijnym. W r. 1734 został biskupem Cloyne w Irlandii; tam przez lat 18 łączył pracę nad diecezją z pracą naukową.
Typ jego umysłowy cechowała bystrość i śmiałość, nie cofająca się przed najbardziej paradoksalnymi konsekwencjami; śmiałość myśli godził - podobnie jak Malebranche - *z* całkowitą lojalnością wyznaniową. Posiadał rozległą wiedzę naukową. Nauką, która miała widoczny wpływ na jego filozofię, była fizjologia, zwłaszcza optyka fizjologiczna. Był obznajomiony również z naukami ścisłymi (nawet pierwsza jego publikacja była treści matematycznej), ale oceniał ujemnie ich wyniki i zupełnie niezależnie od nich budował filozofię.
PISMA FILOZOFICZNE. *A New Theory of Vision,* 1709, analiza przestrzennego widzenia, która wywarła wpływ na całokształt filozofii Berkeleya. - *Principles of Humm Knowledge,* 1710, główne dzieło. - *Three Dialogues between Hylas and Philonous,* 1713, popularyzacja głównego dzieła. - *Alciphron,* 1732, polemika z wolnomyślicielstwem religijnym i etycznym. - *Siris,* 1744, utwór o szczególnym układzie, który, wziąwszy za punkt wyjścia lecznicze właściwości dziegciu, drogą stopniowego uogólniania tematu, poprzez botanikę i medycynę, dochodzi do najogólniejszych zagadnień metafizyki. Ponadto pozostał po Berkeleyu jedyny w swoim rodzaju pamiętnik filozoficzny z okresu formowania się jego poglądów naukowych (1706- 1703); pamiętnik ten, pod nazwą *Commonplace-book,* został ogłoszony dopiero w r. 1871.
POPRZEDNICY. Pierwotne poglądy Berkeleya należały do empirystycznego prądu filozofii angielskiej, choć były równie! w związku z racjonalistyczną filozofią kontynentu: za młodu studiował gruntownie nie tylko Bacom, Locke'a, Newtona, ale też Kartezju-sza i Malebranche'a; zwłaszcza z Malebranche'em poglądy jego miały wiele wspólnego. Ale wśród empirystów angielskich Berkeley zajmował szczególne stanowisko: myśl jego bowiem szła jednocześnie i z drugim prądem rozwijającym się w Anglii, z

metafizycznym prądem platońskim. Empirycznymi argumentami posługiwał się w obronie doktryn metafizycznych; a z biegiem czasu platonizm całkowicie opanował jego myśl i odwiódł ją od empiryzmu.
POGLĄDY. 1. SKRAJNY NOMINALIZM. Berkeley dał dążeniom swych empirystycznych poprzedników, w szczególności Locke'a, postać bardziej skrajną. Skrajność ta objawiła się przede wszystkim w poglądzie na idee ogólne i pojęcia abstrakcyjne. Locke zaprzeczał, jakoby w świecie zewnętrznym istniały przedmioty ogólne i abstrakcyjne; natomiast przyznawał, że pojęcia abstrakcyjne istnieją w umysłach. Berkeley zaprzeczał i temu: w umyśle tak samo nie ma nic abstrakcyjnego, jak i poza umysłem. Nikt na przykład nie ma abstrakcyjnej idei rozciągłości: niepodobna przedstawić sobie rozciągłości bez takiej czy innej barwy, niepodobna też przedstawić sobie „barwy w ogóle", lecz przedstawiona barwa musi być bądź czerwona, bądź żółta, bądź jakakolwiek inna. Idea
abstrakcyjna, na przykład idea „trójkąta", który nie jest ani ostro-, ani prosto-, ani rozwartokątny, jest sprzeczna, więc istnieć nie może. Niepodobna również przedstawić sobie „ruchu w ogóle", który nie byłby ani wolny, ani szybki. Każda w ogóle idea, jaką posiadamy, jest zupełnie określona i konkretna. Poprzednicy Berkeleya twierdzili, że wyrazy ogólne wprawdzie nic ogólnego nie oznaczają, ale coś ogólnego wyrażają, mianowicie ogólne idee w naszym umyśle. Według zaś Berkeleya nie ma ani przedmiotów ogólnych, ani idei ogólnych; ogólne są jedynie wyrazy. W związku z tym poglądem nastąpiło u Berkeleya zwężenie terminu „idea": u Locke'a znaczył on „przedstawienie", a u Berkeleya tylko „wyobrażenie", gdyż nie ma innych przedstawień niż przedstawienia konkretne, czyli wyobrażenia.

2. SKRAJNY SENSUALIZM. Empirystyczny radykalizm Berkeleya objawił się również w jego poglądzie na pochodzenie poznania. Twierdził, że rozum jest istotnie właściwy człowiekowi, ale ma za przedmiot wyłącznie sprawy duchowe. Dla poznania ciał jedynym źródłem są zmysły. Jeśli chodzi o ciała, to wiedzieć i postrzegać jest jedno i to samo. Ale Berkeley poszedł jeszcze dalej: Locke twierdził, iż tyle tylko wiemy, ile doświadczamy, on zaś ponadto głosił, iż to tylko istnieje, czego doświadczamy. Uderzające były konsekwencje tego sensualizmu dla nauki, zwłaszcza matematyki. Teoria matematyki Berkeleya była najradykalniej sensualistyczną teorią wiedzy, jaka kiedykolwiek była wygłoszona. Figury, które geometria rysuje na papierze czy na tablicy, nie były dla Berkeleya ilustracją, lecz właściwym przedmiotem wiedzy matematycznej; one bowiem jedne mogą być oglądane przez zmysły. Rozum nie ma z matematyką nic do czynienia, bo przedmiotem jego są wyłącznie sprawy duchowe, a trójkąty nie są duchami ani czynnościami duchów; matematyka może więc jedynie być rzeczą zmysłów. To zmysłowe jej pojmowanie kazało Berkeleyowi wnosić, że linie składają się z punktów i każda linia ma ich określoną ilość; że dzielenie w nieskończoność jest niemożliwe; że nie ma wielkości mniejszych niż te, które są postrzegalne, że więc matematyka nie może o takich wielkościach traktować. Całe życie Berkeley walczył z koncepcją wielkości nieskończenie małych, która wydawała mu się dziecinną pomyłką. Na ogół matematyka odbiega od doświadczenia, nie ma więc wartości dla poznania rzeczywistości. Berkeley był tedy przeciwnikiem stosowania matematyki do nauk przyrodniczych. Ten zasłużony dla optyki badacz był przeciwnikiem jej matematycznego traktowania.
Potępiał też całe teoretyczne przyrodoznawstwo za jego abstrakcyjne pojęcia; przede wszystkim odrzucał mechanikę Newtona z jej absolutnym ruchem, przestrzenią i czasem, które nie istnieją, skoro nie ma ich śladu w doświadczeniu zmysłowym. Co więcej, Berkeley zaprzeczał istnieniu w świecie cielesnym sił i związków przyczynowych. I tych bowiem nie ma śladu w doświadczeniu. W szczególności uważał za fikcję siłę „mającą obecnie wielkie wzięcie", jak pisał: siłę ciążenia. Przedmiotem doświadczenia są tylko wyobrażenia, a wyobrażenia nie mogą działać i być przyczynami. Siła, działanie - to własności duchów, które znamy z wewnętrznego doświadczenia i przenosimy niesłusznie na przedmioty cielesne.

3. SKRAJNY SUBIEKTYWIZM. Locke stwierdził subiektywność niektórych jakości zmysłowych; Berkeley uznał słuszność jego myśli, ale - podobnie jak i innym jego myślom - dał jej postać bardziej skrajną. Mniemał mianowicie, że pierwotne własności, które Locke uważał za obiektywne, są również subiektywne; i one także istnieją tylko w umysłach. Podobnie jak barwa istnieje tylko, gdy jest widziana, tak też ruch czy kształt, czy wielkość istnieją tylko wtedy, gdy są postrzegane. Przemawiają za tym trzy argumenty: *a)* Jakości pierwotne nie występują nigdy w oderwaniu, lecz zawsze w łączności z własnościami wtórnymi, np. kształt w łączności z barwą; jeśli więc te są subiektywne, to i tamte nimi być muszą, *b)* Własności pierwotne są względne, np. wielkość rzeczy i szybkość ruchu zmieniają się w zależności od naszej wobec nich pozycji, są więc związane z umysłem, a przeto nieobiektywne. *c)* Własności pierwotne nie są zawarte w doświadczeniu zmysłowym. Stosując metodę analityczną Locke'a do zbadania procesu widzenia, Berkeley w swej *Nowej teorii widzenia* doszedł do przekonania, że

przestrzeni i kształtów właściwie wcale nie widzimy; widzimy tylko światło i barwy, dopiero zaś przez połączenie wzroku z dotykiem postrzegamy głębię i ciała; pierwotne tedy własności, jak kształt i odległość, mniejsze mają oparcie w doświadczeniu niż wtórne; nie są rzeczą czystego doświadczenia, lecz wytworem przekształcenia doświadczeń przez umysł. Jeśli więc wtórne własności są subiektywne, to tym bardziej pierwotne.

4. IMMATERIALIZM. Zauważywszy, iż substancja nie jest przedmiotem doświadczenia, Locke uznał ją za niepoznawalną; ale istnieniu substancyj nie zaprzeczał. Berkeley i tu poszedł dalej: substancyj nie doświadczamy, więc - substancyj nie ma. Są one tylko fikcjami umysłu. To, co nazwamy „ciałami", są to tylko zespoły jakości zmysłowych i nic więcej; jeśli z ciał usunąć jakości, to nie zostaje nic. A więc: *a)* świat zewnętrzny składa się wyłącznie z jakości postrzeganych, *b)* wszystkie własności (zarówno pierwotne, jak i wtórne) są subiektywne. Świat składa się tylko z spostrzeżeń: poza postrzeżeniami nic w nim nie ma. Dla przedmiotów świata zewnętrznego „istnieć" znaczy: być postrzeganym *(esse = percipi).* Rzeczy, które by były różne od spostrzeżeń, są tylko fikcjami umysłu. Jeśli materia ma być substancją istniejącą niezależnie od spostrzeżeń, to - nie ma materii. Jeśli ciała mają być częściami tak pojętej materii, to - nie ma ciał. Oto immaterializm Berkeleya. Nazywany bywa również idealizmem, bo, wedle niego, istnieją tylko idee; ten nowożytny, subiektywistyczny idealizm był jednak bardzo różny od Platońskiego, tak samo jak idea w sensie Berkeleya od idei Platona.

Immaterializm był poglądem, do którego Berkeley przykładał największą wagę. Miał go za zrozumiały sam przez się, nieuznawany tylko przez zaślepienie umysłów. Wynikał on dlań bezpośrednio ze znaczenia terminu „istnieć": jeśli mówię, że stół istnieje, znaczy to, że widzę go i dotykam, lub że ktoś go widzi, lub przynajmniej, iż widziałby go, gdyby znajdował się w tym samym, co on, pokoju. Pogląd przeciwny („materialistyczna hipoteza" - jak nazywał realizm) był dla Berkeleya niezgodny z doświadczeniem, w sobie sprzeczny, a zupełnie niepotrzebny do rozumienia faktów.

Jednakże zachował nazwę „ciał" i w ogóle całe potoczne, realistyczne słownictwo. Kładł nacisk na to, że teoria jego bynajmniej nie zaprzecza rzeczywistości świata; nie podwaja go tylko, jak to czyni pospolity pogląd, wprowadzający rzeczy obok idei.

Niemniej koncepcja Berkeleya nie była wolna od trudności. Przede wszystkim od tej; jeśli istnienie rzeczy polega na tym, że są postrzegane, to jakże można uważać za jedną rzecz to, co postrzegamy wieloma zmysłami. Ale Berkeley nie lękał się paradoksalnych konsekwencji. Przyznawał, że nie możemy widzieć i dotykać jednej i tej samej rzeczy; dotykamy jednej, a widzimy drugą. Mimo to mówimy o jednej i tej samej rzeczy: pochodzi to z niedokładności naszej mowy. Nie inaczej zresztą sprawa ma się z spostrzeżeniami tego samego zmysłu; gdy np. oglądamy przedmiot z bliska i z daleka, to spostrzeżenia są różne, więc i przedmiot musi być różny. Co więcej, inną rzecz widzimy gołym okiem, a inną, gdy spoglądamy przez mikroskop.

Trudność dla teorii Berkeleya stanowiły szczególnie dwie sprawy: trwałość rzeczy i jedność rzeczy. 1) Czy ilekroć otwieram oczy i spostrzegam dom, tylekroć ten dom tworzy się na nowo? 2) Czy gdy dziesięciu ludzi patrzy na dom, istnieje dziesięć domów? Tu Berkeley pomagał sobie taką koncepcją: rzeczy są postrzeżeniami, ale nie tylko ludzi, lecz i Boga; jako postrzeżenia Boże mają trwałość i jedność; nawet gdy żaden człowiek na nie nie patrzy, to jednak patrzy na nie Bóg i przeto istnieją bez przerw.

5. SPIRYFUALIZM. Immaterializm stanowił niejako połowę filozofii Berkeleya; druga jej połowa była spirytualistyczna. Aby istniały idee, muszą istnieć umysły, które w sobie te idee noszą; świat składa się więc nie z samych idei, lecz z idei i umysłów. Umysły istnieją samodzielnie i są nosicielami idei: są prawdziwymi substancjami. Krytyka Berkeleya dotyczy substancji materialnych, nie duchowych. Uniknął jednego realizmu, ale pozostał wierny drugiemu.

Było dlań pewnikiem, że idee same przez się wszak istnieć nie mogą; zakładają istnienie duchów czynnych. Duchy zaś z natury swej są różne od idei, bo różne jest to, co czynne, od tego, co bierne. Byt idei polega na tym, że są postrzegane *(percipi),* duchów - że postrzegają *(percipere).* Jedyną działającą przyczyną jest duch, więc wszelakie przemiany w świecie są natury duchowej, nie mechanicznej; dlatego też mechanistyczne wyjaśnienie przyrody było dla Berkeleya absurdem.

Skąd wiemy o istnieniu duchów? Istnienie własnej jaźni poznajemy przez wewnętrzne doświadczenie. Pierwotną myślą Berkeleya było, że poznajemy tylko własności duszy, podobnie jak poznajemy tylko własności świata zewnętrznego, ale niebawem zmienił pogląd: poznajemy też różną od nich substancję psychiczną.

Poza duchem własnym istnieją też inne duchy, choć o nich nie posiadamy doświadczenia. Nie posiadamy idei duchów, posiadamy natomiast ich pojęcie *(notion),* tj. nie wyobrażamy ich sobie, lecz je rozumiemy. Jak ciała poznajemy tylko przez zmysły, tak duszę tylko przez rozum. Toteż świat ciał jest przedmiotem nauki, świat duchów - przedmiotem metafizyki.
ROZWÓJ. Filozofia Berkeleya przeszła przez dwie fazy: l) Pierwotne jego poglądy dojrzały wcześnie, do większości ich doszedł w 21 roku życia. Poglądy te ogłosił w trzech pierwszych dziełach w latach 1709-1713; dzieła te, i tylko one, zawierają to, co potocznie jest znane pod nazwą „filozofii Berkeleya". Są to te poglądy, które zostały przedstawione powyżej. Z rokiem 1713 zamyka się ta pierwsza faza filozofii Berkeleya, a zarazem kończy jego oryginalna i historycznie doniosła produkcja filozoficzna. - 2) Przez 19 lat nie ogłaszał nic; gdy zaś powrócił do pióra, w poglądach jego zaszła przemiana: przejął się całkowicie doktryną Platona. Poglądy drugiej fazy wyraził w ostatnim swym dziele *Siris.* Zachowując stanowisko immaterializmu, przeszedł od subiektywnego idealizmu do idealizmu Platońskiego, od sensualizmu do intelektualizmu, od empirystycznej teorii poznania do mistyczno-racjonalistycznej metafizyki.
MIEJSCE W DZIEJACH FILOZOFII. Berkeley był głównym w dziejach przedstawicielem immaterializmu. Ponadto zasłużył się szeregiem badań specjalnych, jak psychologiczna analiza widzenia przestrzennego. Upamiętnił się również swą niezwykle bystrą i ostrą krytyką tradycyjnych pojęć filozofii, jak pojęcia idei abstrakcyjnych, substancji, materii, jakości pierwotnych.
ZWOLENNICY. Historyczną rolę odegrały tylko poglądy pierwszej epoki Berkeleya; a i te oddziałały na razie skromnie. l)Zwolennikiemimmaterializmu był Arthur Collier (1680-1732), autor *Clavis universalis* z r. 1713, który wszakże swą doktrynę powziął niezależnie od Berkeleya i tylko w rozwinięciu jej korzystał z jego pism. Poza tym Berkeley, który część życia spędził w Ameryce, znalazł tam następców: pierwsi filozofowie Ameryki - Samuel Johnson (1696- 1772) i Jonathan Edwards (1703- 1758) - byli wiernymi wyznawcami jego filozofii. - 2) Nie przejmując systemu immaterial(stycznego, Hume podjął myśli psychologiczne i epistemologiczne Berkeleya. Przez to Berkeley, choć sam nie był czystej krwi empirystą, stanowi ogniwo w rozwoju angielskiego empiryzmu od Locke'a do Hume'a.
OPOZYCJA. Współcześni potraktowali przeważnie tezy Berkeleya jako paradoksy i zignorowali je. Późniejsi zaś filozofowie XVIII w. uważali stanowisko Berkeleya („idealizm" lub „egoizm", jak je zwano również) za niebezpieczne, zwłaszcza moralnie i religijnie, i zwalczali je. Najbardziej rzeczową odprawę „subiektywnemu idealizmowi" dał pod koniec stulecia Kant w *Krytyce czystego rozumu.*

HUME

Empiryzm angielski XVIII wieku w ostatniej swej, najdojrzalszej fazie poddał krytyce własne swe podstawy i zachwiał nimi wykazawszy w doświadczeniu czynnik subiektywności i niepewności. Było to dziełem filozofii Hume'a.
ŻYCIE. David Hume (1711- 1776), Szkot, pochodził ze średnio zamożnej ziemiańskiej rodziny. Lata dziecinne spędził w majątku rodzinnym, szkolne w Edynburgu. Długo nie mógł znaleźć odpowiedniego zawodu ani stanowiska. Zamieszkawszy w latach 1734-1737 w wiejskim zaciszu we Francji, napisał tam swe główne dzieło. Dzieło zostało źle przyjęte, śmiałe poglądy zepsuły mu opinię i zamknęły karierę uniwersytecką. Zajmował odtąd prywatne posady lub przebywał na wsi; podczas wczasów wiejskich opracował popularniej swe dzieło, a także napisał szereg studiów etycznych i politycznych, które daleko więcej zwróciły nań uwagę niż jego wielkie dzieło filozoficzne. Będąc w latach 1752-1757 bibliotekarzem w Edynburgu, zachęcony materiałami, jakie tam znalazł, wziął się do pracy historycznej; owocem jej była wielka historia Anglii, wydana w 6 tomach w 1754-1762. Była to już ostatnia jego publikacja; odtąd nic nie ogłaszał, wszedłszy w wir życia światowego i politycznego. W latach 1763-1766 był sekretarzem poselstwa w Paryżu; wówczas doszedł do pełni życiowych powodzeń, podziwiany przez uczonych, lubiany na dworze, rozrywany w salonach. Po powrocie do Anglii zajmował stanowisko podsekretarza stanu w ministerstwie spraw zagranicznych i prowadził dyplomatyczną korespondencję Anglii. Ale po paru latach, w 1769 r., odsunął się od życia politycznego, zamieszkał w Edynburgu i, jako człowiek zamożny i niezależny, pędził spokojnie i wygodnie ostatnie lata życia. - Schematyzując jego życiorys, można rzec: w trzeciej dziesiątce swych lat stworzył dzieło filozoficzne, w czwartym spopularyzował je, w piątym zajmował się historią, w szóstym był dyplomatą i zbierał sławę, którą dawniej posiał, w siódmym zaś był emerytem.

Miał być człowiekiem niepospolitego uroku, który cięty dowcip łączył z łagodnością, a trzeźwą znajomość ludzi i świata z dobrodusznością.
Jak Bacon, Locke i wielu innych Anglików, był zarazem filozofem i mężem stanu. Nie był książkowym uczonym ani pedagogiem. Zresztą, że nie był pedagogiem, nie stało się z jego woli: dwukrotnie ubiegał się o katedrę, w 1744 r. filozofii moralnej w Edynburgu i w 1751 logiki w Glasgow, ale oba razy uniwersytety pominęły wielkiego filozofa. Wykształcenie jego było głównie historyczne, polityczne i ekonomiczne: to była podstawa orientacyjna jego filozofii.
PISMA FILOZOFICZNE. Główne dzieło: *Treatise on Human Naturę* w 3 t., 1739-1740. Część epistemologiczną dzieła później opracował krócej jako *Ań Enquiry Concerning Human Understanding,* 1748, część zaś etyczną jako *Ań Enquiry Concernig the Principles of Morals,* 1751. - Poza tym ogłosił drobniejsze prace: szkice polityczne i etyczne pt. *Essays Moral andPolitical,* 2 t., 1741 - 1742, oraz prace z historii religii: *Natural History of Religion,* 1757, i *Dialogues Concerning Natural Religion,* pisane ok. 1751, wydane dopiero pośmiertnie w 1779 r.
Filozofię Hume'a posiadamy w dwóch redakcjach, w *Treatise* i w *Enquiry. Treatise* jest bogatszy w treść, *Enquiry* za to wysuwa zagadnienia najistotniejsze i posługuje się metodą bardziej dojrzałą; ale różnic rzeczowych między nimi nie ma. - Właściwością Hume'a było, iż najtrudniejsze zagadnienia filozofii umiał ująć w przystępną i gładką formę eseju.
ROZWÓJ. Hume był umysłem niezwykle wcześnie dojrzałym: miał lat 21, gdy powziął plan głównego dzieła, 23 - gdy je zaczął pisać, 28 - gdy je ogłosił. W dziele tym były zawarte wszystkie zasadnicze myśli jego filozofii. Odtąd już ich nie zmienił; tylko wobec niepowodzenia dzieła próbował je w następnym dziesięcioleciu zredagować na nowo. Działalność naukową skończył równie wcześnie, jak ją zaczął: przez ostatnie dwadzieścia pięć lat życia nic już dla filozofii nie uczynił.
POPRZEDNICY. Hume należał do wielkiej linii angielskiego empiryzmu: poprzednikami jego byli Locke i poniekąd Berkeley. W wynikach jednak odbiegł od nich i zbliżył się do sceptycyzmu. Sam mniemał, iż filozofia jego jest podobna do filozofii starożytnych „akademików"; faktycznie wyniki te były najbliższe tych, do jakich doszli późni scholastycy, nominaliści ze szkoły Ockhama, a w szczególności Mikołaj z Autricourt.
POGLĄDY. 1. WRAŻENIA A IDEE. Hume był wierny tradycji empiryzmu angielskiego od Locke'a: badał nie rzeczy, lecz nasze o nich przedstawienia. Pogląd zaś na przedstawienia miał prosty, stosował jeden tylko fundamentalny podział: na pierwotne i pochodne; pierwsze nazywał wrażeniami *(impressions),* drugie zaś ideami *(ideas),* zwężając dalej ten termin Locke'a, zwężony już raz przez Berkeleya. I głosił o przedstawieniach jedno fundamentalne twierdzenie: że idee pochodzą z wrażeń. Wrażenia są pierwowzorami, idee zaś tylko ich kopiami, wytwarzanymi przez umysł. Wrażenia są właściwym środkiem poznania rzeczywistości i sprawdzianami prawdziwości idei; idee mają wartość dla poznania rzeczy tylko, o ile wiernie kopiują wrażenia.
Rozróżniał jasno dwa rodzaje zagadnień dotyczących idei, zagadnienia psychologiczne i epistemologiczne: jak idee powstają i czy są trafne? O powstawaniu idei mniemał, iż dokonywa się ono w ściśle określonym porządku; nawet w snach i w najdzikszych fantazjach panuje stały związek między ideami, tzw. związek asocjacyjny. Udoskonalił teorię kojarzenia idei, sformułowawszy prawa kojarzenia; całą różnorodność kojarzeń sprowadzał do trzech rodzajów: do kojarzenia na zasadzie podobieństwa, czasowej i przestrzennej styczności oraz związku przyczynowego. Na ogół jednak niewiele zajmował się kwestiami psychologicznymi. Symptomatyczne było, iż zlekceważył tę kwestię, która dla Locke'a była jeszcze naczelną dla całej filozofii: kwestię idei wrodzonych. Myślał w tej sprawie podobnie jak jego empirystyczni poprzednicy, ale nie rozwodził się nad nią, uważając, że ważniejsza jest epistemologiczna kwestia słuszności idei. Z różnorakich zagadnień, które jeszcze u Locke'a były splątane pod wspólną nazwą „badań nad umysłem ludzkim", wydzielił właściwe zagadnienie teorii poznania i zajął się nim specjalnie.
2. FAKTY A STOSUNKI MIĘDZY IDEAMI. Dwa są przedmioty badania: stosunki między ideami *(relations ofideas)* i fakty *(matters offact).* Przykład pierwszego rodzaju stanowi cała matematyka. Np. twierdzenie, że kwadrat przeciwprostokątnej jest równy sumie kwadratów obu przy prostokątnych, ustala pewien stosunek między ideami. Twierdzenie takie umysł znajduje niezależnie od doświadczenia. I jest ono niezależne od istnienia czegokolwiek na świecie; choćby nigdzie w przyrodzie nie było trójkątów, to twierdzenie to, podobnie jak i wszystkie inne dowiedzione przez Euklidesa, zachowałoby swą pewność i oczywistość.

Twierdzenia o faktach nie mają już tej samej oczywistości i pewności. Przeciwieństwo żadnego faktu nie zawiera sprzeczności i może być przez umysł przedstawione z całą wyrazistością; że np. słońce jutro nie wstanie, jest twierdzeniem tak samo niesprzecznym i zrozumiałym, jak twierdzenie, że jutro wstanie. Na próżno więc usiłowalibyśmy dowodzić dedukcyjnie twierdzeń tego rodzaju - możemy jedynie odwołać się do doświadczenia.
Te dwa rodzaje twierdzeń ludzkich różnią się tedy stopniem pewności i sposobem uzasadnienia, a także i przedmiotem. Pierwszy rodzaj dotyczy idei, a tylko drugi rzeczywistości. Znamy, wedle Hume'a, prawdy konieczne i oczywiste, ale to są prawdy pierwszego rodzaju, które nie mają za przedmiot rzeczywistości; znamy też prawdy dotyczące rzeczywistości, ale te znów nie są konieczne ani oczywiste.
W zrozumieniu obu rodzajów prawd Hume nie widział trudności: wszak idee znajdują się w naszym umyśle, możemy więc bezpośrednio ustalać stosunki, jakie między nimi zachodzą ; tak samo i różne fakty stwierdzamy bezpośrednio. Trudność zaczyna się dopiero, gdy twierdzimy coś o faktach, których nie stwierdziliśmy. Powstaje pytanie, czy mogą mieć jakąkolwiek pewność twierdzenia o rzeczywistości, które wykraczają poza świadectwo zmysłów? Takie zaś wykraczanie odbywa się nieustannie; to, co nazywamy doświadczeniem, nie jest bynajmniej samym tylko ustalaniem faktów. Twierdzenie np., że jutro wzejdzie słońce, jest oparte na rozumowaniu empirycznym; niemniej nie jest stwierdzeniem faktu, boć fakt ten jeszcze nie zaszedł. Hume postawił zagadnienie: co doświadczenie zawiera poza stwierdzeniem faktów? I w tym leży jego oryginalność i głębokość: inni empiryści widzieli w doświadczeniu rozwiązanie wszystkich zagadnień, on zaś w samym doświadczeniu dojrzał zagadnienie, które wymaga rozwiązania.
Otóż wykraczanie doświadczenia poza fakty występuje wtedy, gdy na podstawie faktu stwierdzonego wnosimy o jakimś innym, nie stwierdzonym. Abyśmy mieli prawo do takich wniosków, trzeba, by między tymi faktami zachodził związek niezawodny. Kwestia tego związku stała się najistotniejszym zagadnieniem Hume'a. Jeżeli zachodzą takie związki konieczne, to możemy, stwierdziwszy jeden fakt, wnosić o drugim. Ale czy w rzeczywistości zachodzą takie związki?

3. KRYTYKA POJĘCIA PRZYCZYNOWOŚCI. Związek, do którego odwołujemy się w rozumowaniu empirycznym, jest zawsze jeden i ten sam; jest to związek przyczynowy: wychodzimy poza stwierdzone fakty, szukając ich przyczyn lub skutków. Kto na pustej wyspie znajduje zegarek, ten wnioskuje, że kiedyś byli na niej ludzie; tzn. o przyczynie stwierdzonego faktu. Podobnie wnioskujemy też i w innych wypadkach. Czy do wniosków tego rodzaju mamy prawo? Tylko o ile związek przyczynowy jest związkiem koniecznym. Ale czy jest konieczny? - to było kulminacyjne pytanie Hume'a.
A) Pytanie, czy związek przyczynowy jest konieczny, należało w myśl ogólnej postawy Hume'a sprecyzować w ten sposób: na jakiej podstawie poznajemy jego konieczność ? Odpowiedź była możliwa dwojako: bądź że związek przyczynowy poznajemy *a priori,* bądź że empirycznie. Hume rozważył obie możliwości. Po pierwsze stwierdził, iż nie poznajemy tego związku *a priori.* Wszak nikt nie wyobraża sobie nawet, iżby *a priori,* przez samą analizę np. pojęcia prochu można było wykazać, iż eksploduje. Ze znajomości przyczyny nie da się wydedukować znajomość skutku: „Żaden przedmiot własnościami swymi dostępnymi zmysłom nie ujawnia nic o przyczynach, które go stworzyły, ani o skutkach, które zeń powstały". Przyczyna jest jedną rzeczą, a skutek drugą; *a priori* nigdy nie da się pojąć, że dlatego, iż jest jedna rzecz, musi być i druga. Chodzi tu o przebieg rzeczywistości, a o rzeczywistości sądzić możemy tylko na podstawie doświadczenia, a nie *a priori.* Że zaś konieczność poznać można jedynie *a priori,* to gotowa jest odpowiedź na pytanie zasadnicze: Związek przyczynowy nie jest związkiem koniecznym.
Ale po wtóre: związku przyczynowego nie poznajemy także empirycznie. Dotychczas mniemano, że jeśli nie znamy go z rozumowania *a priori,* to musimy go znać z doświadczenia. Oryginalnością i zasługą Hume'a było, iż nie zadowolił się taką odpowiedzią i sprawdził ją. Sprawdzenie zaś dało wynik ujemny: czyste doświadczenie informuje o stałym następstwie faktów; ale nie poucza, że jeden fakt wynika z drugiego. Jeśli nacisnąć na spust fuzji, to rozlegnie się strzał; ale naprawdę stwierdzamy tylko, że strzał nastąpił po naciśnięciu spustu, nie zaś, że z niego wyniknął, że był jego skutkiem. Jak dzieje się to, iż po jednym fakcie następuje drugi, tego doświadczenie nie podaje; jeśli więc mamy się trzymać ściśle doświadczenia, to musimy wyrzec się związków przyczynowych i zadowalać się tylko ustalaniem stałych następstw. To była najbardziej niespodziewana i szczególna teza Hume'a.
B) Nie ma zatem żadnej podstawy do uznawania związków przyczynowych jako koniecznych: ani podstawy rozumowej, ani doświadczalnej. A jednak mimo to w życiu i w nauce zawsze uznajemy je i oczekujemy, że gdy zaszła przyczyna, niechybnie zajdzie też i skutek. Taka postawa umysłu wymaga

wytłumaczenia; stanowiła ona z kolei nowe zagadnienie Hume'a: dlaczego, choć nie mamy do tego podstawy, uznajemy istnienie związków przyczynowych? Czynimy to dlatego, że opieramy się na dawniej zebranym doświadczeniu i doświadczenie to przenosimy na przyszłość. Dotąd po naciśnięciu spustu w fuzji padał strzał, więc sądzimy, że tak będzie i nadal. Ale czyniąc tak, nie zostajemy już w granicach czystego doświadczenia, lecz przekraczamy je. Nie są
bynajmniej równoważne te dwa zdania: „Stwierdziłem, iż temu oto przedmiotowi towarzyszył taki skutek" i „Spodziewam się, że innym przedmiotom, które, o ile je znamy, są podobne do tamtego, będą towarzyszyć skutki podobne". Od jednego z tych zdań do drugiego można by przejść tylko drogą rozumowania, ale czy jest takie rozumowanie? Czy mamy prawo przenosić na przyszłość dawniej zebrane doświadczenia?
Nie ma takiego rozumowania, które upoważniałoby do przenoszenia dotychczasowego doświadczenia na przyszłość. Nie ma sprzeczności w przypuszczeniu, że choć pewne zdarzenie miało jakiś skutek, to zdarzenie doń podobne mieć będzie skutek inny. W przenoszeniu doświadczeń na przyszłość gra rolę nie rozumowanie, lecz czynnik innego zgoła rodzaju; wnioski z przyczyny o skutku nie są wcale rzeczą rozumowania. Są rzeczą przyzwyczajenia. Stałe powtarzanie się pewnych związków nie zmienia wprawdzie nic w naturze tych związków, ale zmienia nasz do nich stosunek. Wytwarza w umyśle skłonność do oczekiwania dalszych powtórzeń. Skoro przywykliśmy, że po naciśnięciu spustu pada strzał, sądzimy, że tak będzie i nadal. Jest to wszakże podstawa wniosku czysto subiektywna. Wprawdzie skłonność ta ma pewną podstawę obiektywną, mianowicie regularność w zachodzeniu związków, dotąd obserwowaną; ale właśnie ta podstawa sama jest niedostateczna do wyciągania wniosków. Właściwa podstawa wniosku jest nie obiektywna, lecz subiektywna, i jest uczuciowa, nie pojęciowa. Wnioskowanie jest tu aktem wiary, nie wiedzy. Poczucie konieczności nie jest podstawą wniosków naszych, lecz ich wynikiem; tym jest większe, im więcej wniosków takich wyciągnęliśmy.
Poszukiwanie wniosków przyczynowych jest instynktem, który nam dała natura. Dała nam ona instynkt nie dając zrozumienia. Wnioskujemy o rzeczach przyszłych bez znajomości podstaw naszych wniosków tak samo, jak możemy poruszać się nie mając znajomości muskułów. Ale instynkt nie jest poznaniem. Stąd wniosek: zasada przyczynowości nie jest odpowiednią podstawą poznania rzeczywistości.

4. KRYTYKA POJĘCIA SIŁY. Pojęcie siły związane jest z pojęciem przyczynowości - bo siła to nic innego jak zdolność wywoływania skutków. Gdybyśmy mogli z doświadczenia znać siłę, tj. gdybyśmy doznawali wrażenia siły, to mielibyśmy w nim właściwy pierwowzór wyobrażenia przyczynowości. Ale w tym rzecz, że takiego wrażenia nie doznajemy. Nie dostarcza nam go doświadczenie zewnętrzne: postrzegamy tylko ruchy przedmiotów, ale nigdy nie postrzegamy siły, która je popycha. Ani także doświadczenie wewnętrzne. Wydaje się nam, iż w aktach woli doświadczamy działania siły, ale jest to złudzenie. To, czego rzeczywiście w tych aktach doznajemy, to wysiłek, ale nie siła działająca: przeżycie woli jest takie samo u człowieka, który przy pomocy woli porusza swe członki, jak u sparaliżowanego, który jest bezsilny. Przeżywając akt woli, nie możemy przewidzieć jego skutków. I w doświadczeniu wewnętrznym znamy tylko następstwo faktów między przeżyciem wewnętrznym a zjawiskiem, nie znamy zaś mechanizmu wewnętrznego, który je łączy. Działanie woli na myśli jest tak samo dla nas niezrozumiałe, jak działanie woli na ciało lub działanie ciała na ciało. To tylko jednorodność woli i myśli wytwarza złudzenie, że związek ich jest nam zrozumiały. Hume rozproszył to złudzenie.

5. KRYTYKA POJĘCIA SUBSTANCJI. W swym obszerniejszym dziele Hume poddał krytyce inną jeszcze zasadę rozumowania empirycznego: zasadę substancji. Funkcja jej jest analogiczna do tej, jaką spełnia zasada przyczynowości: i ona polega na łączeniu faktów. Jak tamta łączy fakty następujące po sobie, tak ta - fakty współczesne. Wrażenia dostarczane przez różne zmysły odnosimy do jednej substancji i choć wrażenia zmieniają się, mniemamy, że substancja jest wciąż ta sama; np. pewną barwę i pewien zapach traktujemy jako własności tej samej substancji, tego samego kwiatu, a chociaż zmienił barwę i stracił zapach, pojmujemy go wciąż jako ten sam-kwiat. A tak samo przyjmujemy istnienie jaźni, trwałej substancji duchowej, choć znamy jedynie zmienne jej przeżycia.
Czyniąc tak, wykraczamy poza fakty, tak samo jak wykraczamy we wnioskach przyczynowych. Krytyka Hume'a pogłębiła krytykę pojęcia substancji, dokonaną już dawniej przez Locke'a i Berkeleya, oraz rozszerzała ją na substancję duchową. Była ona analogiczna do jego krytyki przyczynowości: wyjaśniała, że przyjmując istnienie substancji wykraczamy poza fakty, a czynimy to za pomocą wniosku, który nie jest uzasadniony ani *a priori,* ani *a posteriori,* tj. ani przez analizę pojęć, ani przez stwierdzone fakty. Działa tu nie rozum i nie doświadczenie, lecz czynniki innego rodzaju: wyobraźnia i instynkt. Podstawa

wniosku jest subiektywna, ta sama, co we wnioskach przyczynowych: przyzwyczajenie. Jest subiektywna, ale nie - dowolna: wnioski te bowiem są dokonywane z naturalnej skłonności umysłu, posiadają konieczność psychologiczną.
Locke przyjmował, że poza wrażeniami, jakich doznajemy, istnieją jeszcze zewnętrzne substancje: są one przyczynami wrażeń. Ze swego empirystycznego stanowiska nie miał do tego podstaw, doświadcza się bowiem tylko wrażeń, a nie ich przyczyn. Ale było to zgodne z naturalnym, potocznym poglądem, do którego Locke się najchętniej stosował. Hume zaś, który się z potocznym poglądem nie liczył i paradoksów nie lękał, zerwał z tym: nie ma podstaw do przyjmowania, że wrażenia mają przyczyny w zewnętrznych substancjach. Są wrażenia i - koniec.
W krytyce substancji Hume poszedł też dalej niż Berkeley: ten usunął pojęcie substancji tylko z fizyki, on zaś również z psychologii. Doszedł do wniosku, że jak nie ma podstawy do przyjmowania substancji materialnych, tak też nie ma do przyjmowania duchowych. Wydaje się nam, że jaźń nasza jest substancją, że istnieje i trwa niezależnie od naszych spostrzeżeń i uczuć, ale jest to złudzenie. „Gdy wnikam dokładniej w to, co nazywam «jaźnią», to trafiam zawsze tylko na takie czy inne szczegółowe postrzeżenia i nie obserwuję nigdy nic innego jak tylko postrzeżenia". Było to wyparcie substancji z ostatniej zajmowanej przez nią pozycji. Odbierało grunt koncepcji trwałej duszy, trafiało w psychologię, teologię, w całą filozofię. Ze świata został jedynie zespół wrażeń, poza tym nic ani po stronie przedmiotów, ani podmiotów, nie została ani materia, ani dusza. Było to stanowisko bardzo radykalne, paradoksalne, trudne do utrzymania. I dopiero w półtora wieku po Humie znalazła się nieco większa ilość filozofów, którzy je sobie przyswoili.

6. WYNIKI KRYTYKI Hume'a były destrukcyjne: kwestionując uzasadnienie wniosków o substancji, podważał podstawy metafizyki, a kwestionując je we wnioskach przyczynowych, podważał podstawy nauki ścisłej. Całkowitym sceptycyzmem doktryna jego jednak nie była. Nie podawał bowiem w wątpliwość ani apriorycznej wiedzy o stosunkach między ideami, ani wiedzy o faktach. Zakwestionował natomiast wszelką wiedzę o rzeczywistości, która wykracza poza fakty. Odrzucił nie tylko śmiałą koncepcję wiedzy racjonalistów, ale także skromniejszą koncepcję empirystów. Empirystów, którzy nie mieli tej wiary w rozum, co racjonaliści, przed sceptycyzmem broniła dogmatyczna wiara w doświadczenie; tę wiarę Hume rozbił. Doświadczenie jest wiedzą, dopóki trzyma się faktów, ale to, co nazywamy doświadczeniem, nieustannie wykracza poza stwierdzone fakty. W szczególności nadzieja empirystów (zarówno F. Bacona, jak Locke'a) osiągnięcia na podstawie samych faktów wiedzy koniecznej okazała się, w świetle krytyki Hume'a, niedorzeczna. Hume był empirystą nowego typu, który zrozumiał odrębną naturę wiedzy empirycznej. Dawniejsi empiryści przeciwstawiali racjonalistom inną koncepcję pochodzenia wiedzy, natomiast dzielili ich pogląd na kryteria i cele wiedzy; Locke walczył z racjonalistami o idee wrodzone, ale był przekonany, że i bez idei wrodzonych osiągalna jest wiedza konieczna. Dopiero Hume zrozumiał, iż zachodzi *iunctim* między obu zagadnieniami, iż wraz z pochodzeniem zmienia się też i natura wiedzy; konieczność jest właściwa jedynie wiedzy racjonalnej, wiedza zaś empiryczna może być tylko faktyczna, a nigdy konieczna.
Krytyka Hume'a godziła w rozum, natomiast zostawiała nienaruszoną inną zdolność człowieka: instynkt. Hume sądził, iż instynkt lepiej niż rozum odgaduje rzeczywistość. Wyprzedził tych późniejszych myślicieli, którzy racjonalną orientację poznania zastąpili przez biologiczną i praktyczną. Życie i działanie znajdują to, czego teoria ani znaleźć, ani nawet *ex post* uzasadnić nie umie.
Hume konsekwentniej od swych empirystycznych poprzedników cofnął się na stanowisko immanentne i wyrzekł się wszelkich twierdzeń o tym, co nie jest bezpośrednio umysłowi dostępne. Nie pytał, czy rzeczy istnieją, lecz czy mamy rację przyjąć, że istnieją. Nie zaprzeczał też istnieniu związków koniecznych w świecie realnym, ale zaprzeczał, abyśmy je mogli poznać. Berkeley zaprzeczał istnieniu substancji materialnych. Hume zaś mówił tylko, iż nie może ono być przedmiotem wiedzy: stanowisko Berkeleya było metafizyczne, a Hume'a epistemologiczne.
Po usunięciu tego, co obaliła jego krytyka, zostały, w oczach Hume'a, dwie tylko dziedziny rzetelnej wiedzy: po pierwsze matematyka, a po wtóre wiedza czysto faktyczna. „Gdy bierzemy do ręki książki z dziedziny teologii lub metafizyki, to musimy pytać: czy zawiera badania nad wielkością i liczbą prowadzone drogą czystego rozumowania? Nie. Czy zawiera badania nad faktami i istnieniem? Nie. To należy wrzucić ją w ogień, gdyż może zawierać jedynie fikcje i złudzenia". W ten sposób Hume przez ograniczenie zakresu wiedzy usiłował osiągnąć jej pewność; przygotował stanowisko wykluczające

wszelką metafizykę i ograniczające wiedzę do formalnej i czysto faktycznej, które później poczęto nazywać „pozytywizmem".

7. KRYTYKA RELIGII Hume'a miała charakter analogiczny do jego krytyki poznania. Nie kwestionował prawd religijnych, ale kwestionował ich dowodliwość. Aprobował krytykę, jakiej deiści poddali religię objawioną, ale nie oszczędził też religii filozoficznej deistów. (Tak samo było w teorii poznania: przyłączył się tam był do krytyki racjonalizmu dokonanej przez empirystów, ale obalił również teorie empirystów).

Religia filozoficzna nie mogła utrzymać się wobec wyników jego teorii poznania. Jeśli niemożliwe jest poznanie metafizyczne, to *eo ipso* niemożliwa jest racjonalna teoria Boga. Hume wykazał, że na wnioskach o substancji i przyczynowości nie można opierać poznania; tymczasem zaś pierwszą tezą teologii racjonalnej jest substancjonalność Boga, a główne jej dowody oparte są na zasadzie przyczynowości. Zarówno stary dowód kosmologiczny, jak i nowszy, fizyko-teologiczny, upadają, jeśli zasada ta nie jest ważna dla rozumowania; w dowodach tych związek przyczynowy jest jeszcze specjalnie problematyczny, gdyż ma wiązać przyczynę niewspółmierną ze skutkiem: Boga ze stworzeniem. Jeśli już w empirycznym rozumowaniu Hume wykrył czynnik wiary, to tym bardziej musiał go znaleźć w religii. Nie zaprzeczając prawdziwości religii, wykazywał tylko, że jest rzeczą wiary, a nie wiedzy. Szczególniej więc krytyka jego musiała zwracać się przeciw filozoficznej religii Oświecenia, mającej pretensję do tego, by być nauką. Był to powrót do koncepcji dawniejszej, a cios dla Oświecenia.

Hume nie ograniczył się wszakże w religii do krytyki. Postępował tu tak samo jak w teorii poznania, gdzie wykazawszy bezzasadność pewnych wniosków usiłował je za to wytłumaczyć psychologicznie. Zastosował też psychologiczne wyjaśnienie do religii, a asocjacyjną metodą odtworzył jej pochodzenie. Kierowało nim przekonanie, iż religia nie jest rzeczą przypadku, nie jest, jak to przedstawiali powierzchowni bojownicy Oświecenia, wymysłem kapłanów i władców dla utrzymania władzy nad tłumem, lecz jest koniecznym wytworem ludzkiej psychiki. Hume zainaugurował psychologiczne i historyczne jej badanie.

8. FILOZOFIA MORALNA. Umysł nasz przeżywa nie tylko wrażenia i idee, ale także namiętności, uczucia i akty woli; jak tamte są przedmiotem filozofii poznania, tak te znów filozofii moralnej. Do tej dziedziny badań Hume przykładał nawet szczególną wagę. Główne jego dzieło, obejmujące całokształt jego poglądów, zaznaczało w tytule, iż celem jego jest „wprowadzenie eksperymentalnej metody do przedmiotów moralnych". I tą metodą „eksperymentalną" (ściślej mówiąc: metodą psychologii asocjacyjnej) osiągnął nowe wyniki w filozofii moralnej.

Wynikiem jego było najpierw, że nie same przedstawienia - jak przeważnie mniemali intelektualiści Oświecenia - ale uczuciowe czynniki doprowadzają do decyzji woli. Uczucie jest podstawowym faktem filozofii moralnej. Ale uczucia moralne nie są proste i pierwotne, jak przypuszczali poprzednicy Hume'a. np. Hutcheson, lecz są wynikiem kojarzenia. Jakież tedy uczucie jest pierwotne? Nie egoistyczne; zachowanie się ludzi przemawia stanowczo przeciw temu. Przeciwnie, pierwotne jest uczucie sympatii. Sympatia nie jest wyrozumowaną zasadą moralną, lecz naturalnym, biologicznym zjawiskiem solidarnego reagowania. Jest postawą pierwotną, podczas gdy zajmowanie się sobą jest zjawiskiem wtórnym; nawet własne czyny oceniamy moralnie ze stanowiska sympatii dla innych. Hume zerwał z egocentryczną orientacją etyki, która długo panowała w oświeconej Anglii, i zastąpił ją orientacją społeczną.

Nie uznawał naturalnego prawa i moralności dla tych samych powodów, dla których nie uznawał religii naturalnej. Ale z drugiej strony był też przeciwnikiem pojmowania prawa jako czystej konwencji. Podobnie jak religia, tak samo i prawo nie mogło być wytworzone sztucznie i dowolnie. Powstało jako naturalny wytwór rozwoju historycznego. Pierwotnym faktem było społeczeństwo, z którego drogą stopniowego rozwoju powstało prawo i państwo. Wobec takiego pojmowania filozofia moralna, a także filozofia prawa i państwa miały u Hume'a charakter społeczny i historyczny.

ZNACZENIE. Hume mniej od innych wielkich filozofów kładł nacisk na tworzenie systemu i poglądu na świat, natomiast wybitne zasługi położył przy formułowaniu i rozwiązywaniu specjalnych zagadnień filozoficznych. Najważniejsze z nich były następujące:

l. Doświadczenie, które dla dotychczasowych empirystów było dogmatem, uczynił zagadnieniem teorii poznania. Z analizą zaś doświadczenia związana była u Hume'a:

2. Klasyczna krytyka pojęcia przyczynowości i siły, a także krytyka pojęcia substancji, rozciągnięta również i na substancję duchową.

3. W teorii poznania - wprowadzenie biologicznego punktu widzenia.
4. W psychologii - sformułowanie praw kojarzenia i próba wyjaśnienia asocjacyjnego nauki, moralności i religii.
5. W teorii religii - krytyka racjonalizmu i wprowadzenie do badań punktu widzenia psychologicznego i historycznego.
6. W filozofii moralnej - krytyka teorii intelektualistycznych i egoistycznych i wprowadzenie orientacji emocjonalnej i społecznej.
Hume wyrósł z filozofii Oświecenia, ale wynikami swych badań przyczynił się niemało do przezwyciężenia tej filozofii.
OD LOCKE'A DO HUME'A. W dziejach filozofii XVIII w. ten krótki, wczesny okres był najważniejszy. W nim dokonało się w teorii poznania przejście od empiryzmu Locke'a do sensualizmu Berkeleya i pozytywizmu Hume'a. Metafizyka była na drugim planie, ale i w niej nastąpił rozwój: od dualizmu ducha i ciała, na którym Locke jeszcze budował, Berkeley przeszedł do spirytualizmu, a u Hume'a zarysowała się koncepcja podważająca samo przeciwstawienie ducha i ciała. Jednocześnie nastąpiła ewolucja w etyce: od racjonalizmu, który w niej panował jeszcze u Locke'a, do emocjonalizmu Shaftesbury'ego, a potem do utylitaryzmu.
Od połowy stulecia tempo rozwoju zwolniło się i kierunek jego się zmienił: wprawdzie nowe doktryny szerzyły się, zwłaszcza dzięki encyklopedystom, ale jednocześnie powstawała już reakcja przeciw nim - najpierw u Rousseau, potem u Szkotów, wreszcie u Kanta.
ZWOLENNICY I PRZECIWNICY. 1. Do bezpośrednich zwolenników Hume'a należał przede wszystkim Adam Smith (1723-1790), słynny ekonomista, profesor filozofii moralnej w Glasgow, później urzędnik celny w Edynburgu. W etycznym swym dziele *(The Theory of Moral Sentiment,* 1759) rozwinął szerzej teorię moralności Hume'a, zwłaszcza zasadę sympatii; w dziele zaś ekonomicznym *(Inquiry into the Naturę and Causes of the Wealth of Nations,* 1776) zastosował punkt widzenia Hume'a do zagadnień gospodarczych i stworzył tzw. klasyczną szkołę ekonomii.
2. Hume był ostatnim twórczym umysłem wśród angielskich empirystów XVIII w. Na nim rozwój empiryzmu urwał się w Anglii, natomiast miał jeszcze ciąg dalszy we Francji; poglądy Hume'a na naukę rozwinęła jeszcze za jego życia grupa Francuzów z d'Alembertem na czele. W XIX wieku zaś tym samym torem poszli „pozytywiści". Kongenialni byli mu dopiero późni pozytywiści z końca stulecia, zwłaszcza Mach.
3. W związku z filozofią Hume'a była nauka Kanta, który, jak sam przyznawał, wiele zawdzięczał swemu angielskiemu poprzednikowi. Podczas gdy pozytywiści pozostali wierni poglądom Hume'a, Kant podjął tylko jego zagadnienia, ale dał im nowe rozwiązanie; przede wszystkim znalazł sposób uzasadnienia sądów przyczynowych i innych sądów koniecznych.
Toteż Kant w pewnym sensie należał do następców Hume'a, w innym zaś do opozycji. Przeciw empiryzmowi i sceptycyzmowi Hume'a Kant wystąpił ze stanowiska krytycyzmu; ze stanowiska zaś dogmatyzmu wystąpiła przeciw niemu szkoła szkocka, broniąca oczywistości i pewności zasad poznania.

SHAFTESBURY

Obok filozofii poznania wiek XVIII uprawiał również filozofię moralną. Opracowywał ją wielokrotnie w duchu empiryzmu, ale stanowisko, od którego rozpoczął, nie było ściśle empirystyczne; było intuitywizmem, traktującym moralność na wzór piękna. Stanowisko to znalazło swój wyraz w Anglii w samym początku stulecia. Twórcą jego był Shaftesbury. Od niego rozpoczął się świetny rozwój filozofii moralnej, a także i estetyki.
ŻYCIE. Anthony Ashler Cooper, earl of Shaftesbury (1671-1713) wyrósł w magnackim a światłym domu dziada, słynnego męża stanu Anglii. Wychowywał się pod kierunkiem Locke'a, który długo przebywał w domu Shaftesburych. W wieloletnich podróżach - po Holandii, Włoszech, Francji, Niemczech - uzupełniał swe wykształcenie. Odkąd dorósł, dzielił swe zajęcia między pracę literacką a polityczną. Od 1695 r. był członkiem parlamentu. Pisał początkowo tylko dla siebie, bez zamiaru ogłaszania swych pism; pierwsze z nich ogłosił Toland bez jego wiedzy. Wątłe zdrowie utrudniało i przerywało mu pracę. Dla ratowania go wyjechał w 1711 r. do Włoch, skąd już nie powrócił; śmierć zaskoczyła go w Neapolu. Krótkie jego życie przebiegło harmonijnie, w wyjątkowo pomyślnych warunkach; i nic dziwnego, że życie - wszelkie, nie tylko własne - wydawało mu się piękne i łatwe.

DZIEŁA Shaftesbury'ego składają się z siedmiu studiów, które ukazały się najpierw oddzielnie w latach 1699-1710, a potem zebrane pt. *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times,* 3 t., 1711. Najważniejsze są: *Inquiry Concerning Virtue* z r. 1699, *A Letter Concerning Enthusiasm* z 1708 i *The Moralists* z 1709. Są to szkice dalekie od systematycznego układu, pisane w formie pół literackiej, pół naukowej, jak niegdyś dialogi Platona lub Bruna. Sam Shaftesbury był raczej typem filozofa-poety niż filozofa-uczonego.

POPRZEDNICY. Shaftesbury, choć był wychowany przez Locke'a, nie przejął się empiryzmem; wziął odeń tylko wrogą postawę wobec racjonalizmu. Poszedł natomiast z drugim prądem angielskiej filozofii: z platonizmem szkoły w Cambridge. Nie tylko ze szkoły tej, ale wprost z Platona i Plotyna czerpał swą platońską filozofię; ten znawca i wielbiciel starożytności zbliżył się do greckich myślicieli bardziej niż filozofowie Odrodzenia. Należał do wielkiej linii rozwojowej platońskiej, a jego platonizm nie miał już tej transcendentnej, teologicznej postaci, jaką wytworzyło średniowiecze, lecz miał postać bardziej naturalistyczną, właściwą nowszym czasom, począwszy od Odrodzenia; w dziejach nowożytnego platonizmu filozofia jego była następnym ważnym etapem po Giordanie Bruno.

POGLĄDY. 1. ESTETYCZNA POSTAWA WOBEC RZECZYWISTOŚCI. Shaftesbury miał na naturę rzeczywistości i naturę poznania pogląd inny niż większość jego współczesnych: nie godził się ani z racjonalistami, ani z czystymi empirystami. Zasadniczym jego przekonaniem było: świat nie jest martwym mechanizmem; dlatego nie ujmie jego istoty ani sztywna formuła rozumu, ani proste zestawienie doświadczeń. Raczej uczyni to kontemplacja; ona, oglądając przyrodę w jej całości, spostrzeże właściwe jej życie, jej organiczną budowę, harmonię jej części. Kontemplacja jest typową postawą artysty; estetyczna postawa powinna tedy być wzorem dla naukowej. Przekonanie to dało poglądowi Shaftesbury'ego na świat swoisty, estetyczny charakter: podczas gdy wszyscy prawie jego współcześni rozważania filozoficzne wiązali z naukowymi i widzieli rzeczywistość oczami uczonego, on widział rzeczywistość oczami artysty.

Koncepcja rzeczywistości Shaftesbury'ego byłaby wypadła podobnie do koncepcji Bruna. Ale Shaftesbury nie rozwinął jej i nie zajmował się bliżej przyrodą, lecz rolą, jaka w niej przypada człowiekowi. Na tym polu stworzył koncepcję nową.

2. AUTONOMIA FILOZOFII MORALNEJ. Było to wspólną cechą filozofów nowożytnych, iż nie świat zewnętrzny, lecz przeżycia psychiczne brali za punkt wyjścia; ale kierunek zainteresowań dzielił ich na dwie grupy: jedni usiłowali jednakże wyjść poza przeżycia i przerzucić most do świata zewnętrznego, inni natomiast ograniczali swe dociekania do spraw wewnętrznych, bezpośrednio dostępnych, do psychologii, etyki i estetyki. Shaftesbury był czołowym przedstawicielem grupy drugiej; filozofia jego ześrodkowała się zwłaszcza na polu filozofii moralnej. Shaftesbury zajmował się nią z przekonaniem, iż poznanie moralności jest niezależne od poznania świata zewnętrznego; czy świat jest realnym bytem, czy snem, to nie zmienia niczego w stosunku między cnotą a zasługą, winą a karą, pięknem a doskonałością. Nie był pierwszym z filozofów nowożytnych, który podjął zagadnienia etyczne, ale pierwszym, który przeprowadził tezę, że filozofia moralna stanowi samodzielną dziedzinę badań. Przed nim występowały dwa stanowiska, które zwalczały się wzajem, ale miały to wspólne, że traktowały sprawy moralne jako pochodne: jedno (wywodzące się z średniowiecza) traktowało je teologicznie, drugie (mające głównego przedstawiciela w Hobbesie) naturalistycznie; jedno miało moralność za rzecz rozkazu i objawienia Bożego, drugie - za mechaniczny wytwór natury ludzkiej. Shaftesbury zaś wskazał, że dobro jest czymś, co tłumaczy się samo przez się, niezależnie od tego, jakie są nakazy z góry i ku czemu zmierza mechanizm skłonności ludzkich. Takim ujęciem rzeczy otworzył drogę do etyki autonomicznej.

3. HARMONIA JAKO ZASADA MORALNOŚCI. Na określenie natury moralności przez Shaftesbury'ego wpłynęła jego postawa estetyczna. Opierał się na fakcie, że czyny moralne wzbudzają wśród ludzi taki sam podziw i upodobanie, jak i piękno; i wnosił stąd, że moralność jest - pokrewna pięknu. Istota piękna leży w harmonii; więc również w harmonii leży istota dobra. Że zaś, w przekonaniu Shaftesbury'ego, cała przyroda była harmonijna, wnosił więc, że wszystko, co należy do natury, jest dobre; dobra jest każda istota, która postępuje wedle skłonności naturalnych.

O to, które skłonności są naturalne, toczył się właśnie spór między filozofami Anglii. Jedni - ci, którzy wywodzili się od Hobbesa - za naturalne poczytywali tylko skłonności egoistyczne, inni również i skłonności społeczne. Shaftesbury oba rodzaje skłonności uważał za naturalne, a przeto za dobre; skłonność do własnej korzyści miał za tak samo naturalną, a więc tak samo słuszną, jak do cudzej. Złe są jedynie skłonności nienaturalne, skierowane ku niczyjej korzyści, a zwłaszcza skierowane ku czyjejś

krzywdzie, jak złość, lub okrucieństwo. A także naturalna skłonność, sama przez się dobra, staje się zła, gdy przekracza miarę i przez to narusza harmonijną proporcję między skłonnościami.
Wszakże ponad tym dobrem naturalnym istnieje jeszcze wyższy jego stopień: cnota czyli zasługa. Jest ona dobrem wyższym, bo świadomym; dostępna jest tylko człowiekowi, który, jako istota rozumna, posiada pojęcie tego, co najlepsze, oraz zdolność zastanawiania się nad własnymi skłonnościami i kierowania nimi. Polega ona zresztą na tym samym, co dobro naturalne, tj. na harmonii, na odpowiednim ustosunkowaniu wszystkich naturalnych skłonności, egoistycznych i społecznych, na utrzymaniu proporcji między prawami jednostki i prawami społeczeństwa.
W czynniku zatem natury estetycznej - w proporcjonalności i harmonii sił człowieka - Shaftesbury widział wartość moralną: to była istotna i najoryginalniejsza cecha jego filozofii. Tą harmonistyczną teorią godził przeciwieństwa, jakie przed nim i za jego czasów występowały w filozofii moralnej, godził egoistów i pionierów uspołecznienia, kult moralności łączył z kultem piękna. Konkretne zadanie moralne Shaftesbury widział w wychowaniu jednostek doskonałych, posiadających pełne zrozumienie dla dobra i piękna i rozwiniętych harmonijnie. Odżyła starożytna koncepcja, widząca cel ludzkości i miarę moralności w doskonałych jednostkach.
Aby była w harmonii nie tylko z samą sobą, ale z wszechświatem, jednostce potrzebny jest nie tyle trzeźwy rozum, ile jego przeciwieństwo: entuzjazm. Jest to pęd żywiołowy duszy, który łączy i zespalają z wszechświatem. W ten sposób estetyczna postawa, uwielbienie piękna i harmonii wywołało u Shaftesbury'ego kult doskonałych jednostek i kult irracjonalnych sił duszy.
ZNACZENIE. Shaftesbury rozwinął w interpretacji świata i człowieka czynniki estetyczne i irracjonalne^ sformułował filozoficznie poetycki pogląd na świat. Odbiegł przez to zarówno od racjonalizmu, jak i od empiryzmu panującego w epoce Oświecenia i wprowadził do tej epoki odmienny ton. Można ogólnikowo powiedzieć, że co w filozofii XVIII w. nie pochodzi od Locke'a, to pochodzi od Shaftesbury'ego. Zwłaszcza w etyce i w estetyce.
NASTĘPCY. Shaftesbury oddziałał dwojako: jednych natchnął swym harmonistycznym systemem, innym dał inicjatywę do specjalnych studiów etycznych i estetycznych.
1. Dla swej ogólnej koncepcji filozofii zrazu nie znalazł zwolenników; znalazł ich za to później, w drugiej połowie XVIII w., na obczyźnie, we Francji, a zwłaszcza w Niemczech. Oddziałał wówczas przekonaniem o harmonii świata i kultem entuzjazmu; wpływy jego połączyły się z wpływami panteistycznej filozofii Spinozy. We Francji zależni odeń byli Diderot i Rousseau, dwaj najbardziej uczuciowi i entuzjastyczni spośród Francuzów epoki Oświecenia; w Niemczech zaś Lessing, Herder, Winckelmann, Goethe i Schiller, W. v. Humboldt, Schleiermacher i inni koryfeusze niemieckiego klasycyzmu i romantyzmu. Z natury rzeczy najsilniej oddziałał na poetów i tych, którzy filozofię wiązali ze sztuką. Choć był wieloma nićmi związany z Oświeceniem, poglądem swym na świat wyprzedził następną epokę: romantyzm.
2. Inicjatywa Shaftesbury'ego w sprawie badań etycznych oddziałała natomiast od razu i w jego własnej ojczyźnie. Zapoczątkował pracę Anglików XVIII w. na polu etyki, nacechowaną taką bujnością, jakiej na tym polu nie było od epoki hellenizmu. Następcy angielscy Shaftesbury'ego, unikając wielkich systemów i prowadząc skrzętne analizy, dobrze zasłużyli się sprawie filozofii moralnej. Bezpośrednimi jego następcami byli Francis Hutcheson, profesor w Glasgow (1694-1746), i biskup Butler (1692-1752). Obaj stali na stanowisku, że moralność jest odrębną dziedziną, opartą na odrębnej władzy duchowej. Hutcheson w *Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue,* 1720, rozwinął myśl Shaftesbury'ego o swoistym zmyśle moralnym, analogicznym do zmysłu piękna; Butler zaś, który idee Shaftesbury'ego łączył z teologicznymi, w swych *Sermons upon Human Nature,* 1726, pojął sąd etyczny jako dzieło refleksji moralnej, którą utożsamiał z sumieniem. Moraliści ci oddziałali dalej, zwłaszcza Hutcheson, który był łącznikiem między Shaftesburym a następną generacją etyków angielskich, Hume'em i Smithem. Wśród etyków XVIII w. następcami Shaftesbury'ego w ściślejszym sensie byli ci, którzy uznawali: *a)* wrodzony zmysł moralny jako specjalną zdolność poznawania dobra, *b)* uważali społeczne skłonności za psychologicznie równie pierwotne z egoistycznymi i *c)* za etycznie równie cenne.
3. Od Shaftesbury'ego zaczynają się również badania estetyczne w Anglii. Zależni są odeń - poza Hutchesonem, który zajmował się również estetyką - dwaj główni estetycy angielscy XVIII w.: Henry Home (1696-1783), szkocki dygnitarz sądowy, późniejszy Lord Kames, autor *Elements of Criticism,* 1762, oraz Edmund Burkę, (1729-1797), mąż stanu, który w młodym wieku ogłosił *A Philosophical*

Inguiry into the Origin of Our Ideas of Sublime and Beautiful, 1756. Obaj zasłużyli się subtelną analizą psychologiczno-estetyczną. Od Home'a pochodzi fundamentalne rozróżnienie piękna względnego i bezwzględnego *(relative i intrinsic beauty),* oddzielenie rzeczy podobających się ze względu na cel, jakiemu służą, i tych, które podobają się same przez się. Od Burke'a zaś zaczynają się próby wyjaśnienia przeżyć estetycznych: wyjaśniał je popędami samozachowawczymi i towarzyskości. On też kładł nacisk na istotne dla estetyki przeciwstawienie piękna i wzniosłości. - Oprócz tych dwu miała Anglia XVIII wieku także Gerarda, Alisona i niemało innych estetyków. Prace ich, przekładane i czytane w Niemczech, zaszczepiły i tam studia estetyczne; w szczególności były głównym źródłem nowej estetyki Kanta.
Ci estetycy angielscy, traktujący swą naukę psychologicznie i empirycznie, byli najwybitniejszymi a zarazem najtypowszymi estetykami stulecia. Wprowadzili nową metodę i nowe zagadnienia z pogranicza psychologii i estetyki. Osiągnęli trwałe wyniki; wyszli poza konstrukcje i programy, zaczęli robić szczegółowe, prawdziwe naukowe badania. Mierzyć się z nimi na polu estetyki mogli wówczas jedynie Francuzi. Francja już na początku stulecia wydała szczególną, pionierską teorię ks. Dubos, który przeżycia estetyczne pojął jako funkcjonalne; źródło przyjemności, jaką dają, widział w tym, że w nich umysł jest intensywnie czynny. Ale najważniejszy udział Francji XVIII wieku był nie w zakresie estetyki, lecz teorii sztuki, nie miał charakteru psychologicznego, lecz charakter obiektywny. Zwłaszcza w teorii architektury prace Cordemoy i Davilez, Briseux i Blondela młodszego ujawniły liczne prawa sztuki plastycznej. Ta teoria sztuk stanowi uzupełnienie psychologicznej estetyki Anglików. Łącznie stanowią najcenniejsze zdobycze filozofii piękna i sztuki; wiek XIX początkowo od nich odbiegł, aby w końcu do nich powrócić, a dopiero wiek XX je w pełni ocenił.
OPOZYCJA. Naczelna doktryna Shaftesbury'ego na ogół nie znalazła w Anglii zwolenników: filozofia angielska poszła torem empiryzmu. Przez to i w oczach historyków filozofii Shaftesbury zeszedł na drugi plan i dopiero ostatnie czasy oceniły go jako filozofa.
Główną opozycję przeciw poetycznej filozofii stanowił trzeźwy empiryzm. Przez cały XVIII w. w Anglii tradycja Locke'a występowała przeciw tradycji Shaftesbury'ego. Empiryzm nie mógł zgodzić się nie tylko z jego platonizującym poglądem na świat, ale i z żadnym z zasadniczych punktów jego filozofii moralnej: krytykował jej uczuciowe czynniki, jej wrodzony „zmysł moralny", jej przekonanie o równorzędności uczuć społecznych z egoistycznymi.

POCZĄTKI UTYLITARYZMU

Filozofia Oświecenia od zagadnień dotyczących świata przeszła, zwłaszcza w Anglii, do dotyczących człowieka: co człowiek wie, czego pragnie, jak żyje? A także przeszła do zagadnień o charakterze praktycznym: jakie życie jest dobre i jak uczynić je możliwie najlepszym? Na samym początku XVIII wieku dał Shaftesbury odpowiedź na te pytania; ale dalszy rozwój poszedł w innym kierunku, w kierunku utylitaryzmu.
DAWNIEJSZE STANOWISKA ETYCZNE. Tradycyjna odpowiedź na pytanie, jak żyć, jeśli miała charakter religijny, to brzmiała: człowiek jest tworem boskim i ma żyć, jak wskazuje boskie objawienie. Jeśli zaś miała charakter filozoficzny, to twierdziła: człowiek jest istotą rozumną i ma żyć tak, jak to z natury rozumu wynika. W obu odpowiedziach założeniem było dualistyczne rozumienie człowieka, przekonanie o odrębności ducha od ciała. Dobro i zło są rzeczą ducha; cielesna natura nie ma w rzeczach moralnych głosu.
Wiek XVII przyniósł był inną odpowiedź, biegunowo przeciwną; była to naturalistyczna odpowiedź Hobbesa: człowiek jest częścią natury i podlega jej prawom. Wskazania, jak żyć, znaleźć można tylko w naturze. A prawem jej jest, że każda istota dba o własny interes, własną przyjemność. Jaki zaś jest ten interes, to zależy od warunków społecznych, od konieczności współżycia. Odpowiedź ta, egoistyczna, hedonistyczna, naturalistyczna, ostro przeciwstawiała się tamtej, spirytualistycznej, dualistycznej.
Wiek Oświecenia był niezmiernie daleki od odpowiedzi dualistycznej, zarówno w jej religijno-mistycznej, jak i w filozoficzno-racjonalistycznej postaci. Ale też nie od razu przystał na naturalistyczna, Hobbesowską. Na początku dał inną, o charakterze pośrednim. Shaftesbury, jej inicjator, *zgadzał* się, że żyć należy zgodnie z naturą, ale - naturę rozumiał inaczej, nie sądził, by była egoistyczna i hedonistyczna: człowiek kieruje się w swym postępowaniu nie tylko interesem własnym, ale także sympatią dla innych; nie tylko wyrachowaniem, ale także entuzjazmem. Shaftesbury przeciwstawił się pojęciom teologów i racjonalistów, a także wąsko naturalistycznym poglądom Hobbesa.

STANOWISKA ETYCZNE OŚWIECENIA. Między etykami angielskimi doby Oświecenia byli jeszcze głosiciele teologiczno-mistycznego i metafizyczno-racjonalistycznego poglądu. Mieli nawet za sobą konserwatywne masy. Jednakże stanowisko ich było anachroniczne. Aktualne były dwa: tych, co szli torem Hobbesa, i tych, co Shaftesbury'ego, hedonistów i entuzjastów. W pierwszej połowie stulecia przedstawicielem jednych był Hartley, a drugich - Hutcheson.
Entuzjaści (tak można ich nazwać od pojęcia, które wysuwali na pierwszy plan) sądzili, że jedną z naturalnych pobudek postępowania ludzkiego jest sympatia dla innych istot, że jest ono kierowane przez swoisty „zmysł moralny"; za dobre mieli to postępowanie, które wypływa z sympatii i zmysłu moralnego. Hedoniści zaś uważali to wszystko - sympatię i zmysł moralny - za fikcje; nie ma ich w człowieku. Pobudką jego jest tylko własny interes. Ale, jak mniemali, interes wystarcza jako podstawa do dobrego pokierowania życiem, do słusznej etyki, ekonomii, polityki.
Grupa ta miała ambicje naukowe: chodziło jej o to, by o człowieku i jego życiu gospodarczym, politycznym, moralnym utworzyć teorię naukowa, nie tylko teoretyczną, ale i praktyczną, wyjaśniającą nie tylko, jak człowiek żyje, ale i także, jak należy, aby żył. Grupa ta sądziła, że można to osiągnąć dzięki teorii jej, a na teorii przeciwników z jej mętnymi pojęciami nauki oprzeć niepodobna.
Poglądy hedonistów zbliżone były do Hobbesa; ale więcej jeszcze powoływali się na Locke'a. Widzieli w nim tego, który empiryzmem utorował drogę do naukowego badania człowieka, a także pokazał, że zagadnienia praktyczne są donioślejsze jeszcze od teoretycznych. Idąc jego torem będzie można zrobić dla nauki o człowieku to, co Newton zrobił dla nauki o przyrodzie. Zestawiali ich nazwiska i powoływali się na nich dwóch: na Newtona i Locke'a. Co prawda, Locke wysunął jedynie program, nie znał jeszcze zasad potrzebnych, aby go wypełnić.
GŁÓWNE ZAGADNIENIA etyki ówczesnej były trzy: Czego ludzie chcą? Co jest dobre ? Jak wytłumaczyć, że niekiedy robią nie to, czego chcą, ale to, co jest dobre ? W każdym z trzech prądów epoki inne zagadnienie występowało na pierwszy plan i inne schodziło na drugi lub nawet odpadało zupełnie.
1. Dla dualistów nie było wcale zagadnieniem, czego ludzie chcą: przyjmowali, jak hedoniści, że chcą zła, bo tylko własnego interesu. Tym donioślejsze były dla nich dwa pozostałe pytania.
2. Dla entuzjastów głównym zagadnieniem było właśnie to: czego ludzie chcą, jakie są ich naturalne skłonności? Natomiast nie pytali, co jest dobre; sądzili bowiem, że każda naturalna skłonność jest dobra.
3. Dla hedonistów pytaniem było zarówno, czego ludzie chcą, jak i to, jakie postępowanie jest dobre. Pierwsze rozwiązywało się im prosto: ludzie chcą tego, co leży w ich interesie. Trudność leżała w drugim pytaniu: bo jakże rozróżniać dobro od zła, jeśli w człowieku nie ma innej pobudki niż ta jedna.
Dla hedonistów przygotowawczym pytaniem było: jeżeli człowiek chce tylko własnego interesu, to dlaczego robi także rzeczy, które nie leżą w jego interesie? Potem dopiero następowało właściwe zagadnienie: jeżeli człowiek rządzi się zawsze tylko własnym interesem, to gdzie jest podstawa do odróżniania dobrego postępowania od złego? Na pierwsze pytanie odpowiadali zasadą kojarzenia, a na drugie - zasadą utylitaryzmu. Obie zostały sformułowane przez następców Locke'a, jemu samemu nie były jeszcze znane. Do sformułowania ich przyczynił się zwłaszcza wielki Hume, jednakże rozpowszechniła się nie w jego ujęciu.
ZASADĄ KOJARZENIA Hume posługiwał się już w 1738 r.: traktował kojarzenie jako rodzaj „przyciągania", umysłowy odpowiednik Newtonowskiej grawitacji. Jak ona w świecie przyrody, tak ono w świecie umysłowym tłumaczy prawidłowość i konieczność przypadkowych na pozór wydarzeń. Dzięki niemu wszelkie zjawiska duchowe, moralne, gospodarcze, polityczne są zdeterminowane, przeto mogą być przedmiotem nauki. Sądził, że „zależą od zmian usposobienia i charakteru jednostek tak mało, iż czasem można o nich wyciągać wnioski równie ogólne i koniecze, jak w naukach matematycznych".
Ale Hume miał nastawienie sceptyczne, był nieufny wobec wszelkich form przyczynowości i determizmu, a kojarzenie było właśnie jedną z tych form. I kiedy indziej mówił,
że zjawiska psychiczne są tylko częściowo zdeterminowane, wyobraźnia ma swoją swobodę. Bez tych wahań ujął w 1749 r. zasadę kojarzenia Hartley i uczynił z niej prawdziwy fundament nauk humanistycznych. W pełni oddziałał dopiero w 1775 r., gdy uczeń jego, Priestley wydał na nowo jego pracę i przeprowadził propagandę asocjacjonizmu, usunąwszy zeń pierwiastki religijne, które Hartley łączył jeszcze z psychologicznymi. Zarzucając Hume'owi, że sceptycyzmem swym szkodzi słusznej teorii, głosił za to wielkość Hartleya. „W dziedzinie wiedzy sporo dokonał Kartezjusz, wiele Locke, ale znacznie więcej dr Hartley, który na teorię umysłu rzucił światło jeszcze płodniejsze niż Newton na teorię

świata przyrodzonego". Dlaczego? Bo za pomocą zasady kojarzenia wykazał, że całe życie ludzkie, moralność, państwo, gospodarka są zdeterminowane i konieczne.
ZASADA UTYLITARYZMU była naczelną tezą angielskich etyków Oświecenia. Miała pokonać tę istotną trudność: w jaki sposób dążenia ludzkie mogą mieć charakter moralny, jeśli człowiek nie dąży i nie może dążyć do niczego innego, jak tylko do własnego interesu? Rozwiązanie było takie: dążenie jest moralne, jeśli zabiegając o interes własny służy zarazem interesowi ogółu.
Hume sformułował i tę zasadę, ale ją również z zastrzeżeniami i wątpliwościami. Zwracał uwagę na to, że teorie naukowe mogą stwierdzać tylko to, co jest, a etyka chce ustalać to, co być powinno; formułuje ona nie fakty, lecz przepisy. Te Hume miał za rzecz uczucia, nie nauki. Utylitaryści nie mogli się na to zgodzić, ambicją ich było właśnie stworzyć naukę o moralności. I ostatecznie przyjęli utylitaryzm w bardziej dogmatycznej postaci, bez zastrzeżeń i wątpliwości Hume'a.
Na pytanie, jak mechanizm psychiczny dążący do własnego interesu może służyć interesowi ogółu, możliwe były aż trzy odpowiedzi.
A) Właściwe człowiekowi uczucie sympatii czyni, że interes osobisty harmonizuje z ogólnym, że przyjemność innych jest zarazem jego przyjemnością. Ale rozwiązanie takie wymagało uznania uczucia sympatii; było możliwe dla entuzjastów z linii Shaftesbury'ego, nawet dla Hume'a i Smitha; ale było nie do przyjęcia dla hedonistów.
B) Hedoniści stali na stanowisku egoizmu: człowiek interesuje się sobą, nie innymi. A wśród moralistów angielskich zyskiwali w XVIII w. coraz więcej sprzymierzeńców. Zasadę utylitaryzmu mogli przyjąć w dwojakiej nawet interpretacji:
1. Pierwsza interpretacja: Choć jednostki kierują się egoizmem, egoizmy ich harmonizują ze sobą i w naturalny sposób wiodą ostatecznie do dobra ogółu. Była to teza „naturalnej tożsamości interesów". Dowód na jej korzyść widziano po prostu w fakcie, że społeczeństwa żyją i rozwijają się: gdyby egoizmy ludzkie kłóciły się ze sobą, to musiałyby doprowadzić do rozbicia się społeczeństw. Stanowisku temu klasyczny wyraz dał filozofujący lekarz Bernard de Mandeville (1670- 1733). Książka jego z 1723 r., mająca alegoryczną formę *Bajki o pszczołach,* nosiła paradoksalny podtytuł: *Występki jednostek jako dobrodziejstwa ogółu.* Paradoks pochodził stąd, że dla nowych poglądów zachował starą terminologię: postępki egoistyczne nazywał występkami, choć ich za nie nie uważał. Myślą jego było, że egoiści są pożytecznymi obywatelami: nabywając różnorodne dobra dla siebie, powodują krążenie kapitałów, ułatwiając sobie życie, ułatwiają je jednocześnie i innym.
Hartley głosił ten sam pogląd, ale w ostrożniejszej postaci: nie ma tożsamości interesów osobistych i publicznych ale - stopniowo dokonywa się ich utożsamianie, a przynajmniej zbliżanie.
2. Druga interpretacja była taka: naturalnej harmonii między egoizmami wprawdzie nie ma, ale - można i należy ją sztucznie wytwarzać. To jest właśnie zadaniem rządów i prawodawstw. Taka była teza „sztucznej tożsamości interesów". Do niej skłaniał się Hume, a potem coraz więcej czołowych utylitarystów. W jej imię Helvetius i Bentham łączyli etykę z prawodawstwem i polityką.
ETYKA UTYLITARYSTÓW. Zasada utylitaryzmu w tej czy tamtej interpretacji opanowała umysły Anglików w XVIII wieku. Dobro ogółu, szczęście ogółu - w tym widziano jedynie słuszny cel działania moralnego. Etykę określano jako „sztukę kierowania czynnościami ludzkimi tak, aby wytwarzały możliwie najwięcej szczęścia". Szczęście rozumiano jako zespół przyjemności, przyjemności utożsamiano z korzyściami. Naczelnej tezy nie usiłowano dowodzić, miano ją za oczywistą: mówiono, że nie ma człowieka ani tak zespsutego, ani tak ograniczonego, by się do niej w większości swych postępków nie stosował. Hobbes kładł był nacisk na to, że każdy dąży do własnej korzyści; utylitaryści XVIII wieku byli z nim zgodni, ale nacisk kładli na co innego: że należy zmierzać do tego, by każdy jednocześnie dążył do korzyści ogółu. Miała przy tym teza utylitarystów dwa brzmienia: bądź pojmowali ją racjonalistycznie i twierdzili, iż należy dążyć do dobra ogółu; bądź też pojmowali ją naturalistycznie i przyjmowali, że ludzie dążą do dobra ogółu. Hume widział jasno, że nie tylko tezy te nie są identyczne, ale jedna *z* drugiej nie wynika. Wielu jednak było utylitarystów, co nie liczyli się z różnicą między obu tezami i postulat moralny traktowali na równi z faktem społecznym.
Postawa utylitarystów w sprawach moralnych była pod wieloma względami znamienna. Przede wszystkim miała charakter pozytywny: przyjemności, korzyści należy w życiu mnożyć, a nie ograniczać - była więc wroga wobec ascetyzmu. Była racjonalna: należy kierować się wyrachowaniem, nie sentymentem - była więc wroga wobec sentymentalizmu. Była społeczna, wroga wobec subiektywizmu i anarchizmu, ale także i despotyzmu, ustroju autorytatywnego *(ipsedixism:* tak to nazywano wówczas).

Na tych zasadach utylitaryści wybudowali etykę: nie przyjmowała innych pobudek niż interes własny i innych dóbr niż szczęście ogółu. Wybudowali także teorię prawa: odrzucała wieczne prawa natury, jako zbędne fikcje, twierdziła, że miarą słusznego prawa jest tylko interes ogółu; w szczególności rozważała w ten sposób kryminalistykę, uważała karę nie za akt sprawiedliwości, lecz za użyteczne zło. Na tych samych podstawach utylitaryści zbudowali też ekonomię polityczną i teorię polityki - w przekonaniu, że dają pierwsze naukowe ujęcie zjawisk gospodarczych i politycznych.
EKONOMIA POLITYCZNA w tej postaci, w jakiej została zapoczątkowana przez Adama Smitha w 1776 r., była klasycznym zastosowaniem zasady utylitaryzmu. Pokazywała, jak podział pracy i wymiana uzgadniają egoizmy. Wymianę rozumiała przede wszystkim jako wymianę przykrości (trudu, pracy) na przyjemność. Trud włożony w wyprodukowanie rzeczy stanowi miarę ich wartości, pozwala ją matematycznie określać, stwarza podstawę ścisłego, naukowego traktowania zjawisk gospodarczych. Smith sądził pierwotnie, że w gospodarce, jak w prawie, potrzebna jest interwencja do uzyskania harmonii egoizmów, że jest to rzecz polityki: śladem tego poglądu jest
nazwa „ekonomii politycznej". Ale później zmienił zdanie: właśnie w przeciwieństwie do prawa harmonia egoizmów w gospodarce powstaje samorzutnie, bez interwencji władz, ma charakter naturalny, nie sztuczny. Jeden z jego następców powie nawet, że w ekonomii najważniejszą sztuką jest „umieć nic nie robić". W przeciwieństwie do niezbędnej w polityce aktywności, tu mądrość leży w kwietyzmie. Państwo ma maksymalne zadania prawne i minimalne ekonomiczne.
TEORIĘ POLITYCZNĄ utylitaryści również usiłowali oprzeć na zasadzie tożsamości interesów. Sztucznej jak w prawie, czy naturalnej jak w gospodarce? Tu dzieliły się opinie: Priestley sądził, że w polityce interwencja władz jest niezbędna, a Hume, Smith czy Paine, że harmonia egoizmów wytwarza się najpewniej, gdy są pozostawione samym sobie. W związku z tym utylitaryści rozróżniali „społeczeństwo", będące produktem natury, i „rząd", będący sztucznym wytworem. A Paine pisał: „Społeczeństwo jest dobrem, rząd zaś w najlepszym razie złem koniecznym".
W związku z tym dokonała się przemiana w poglądach politycznych utylitarystów. Pierwotnie bynajmniej nie sympatyzowali z demokracją, w swej większości byli konserwatystami. Ale potem przeszli do jej obozu: właśnie dlatego, że demokracja jest ustrojem, który najwięcej zbliża się do społeczeństwa bez rządu. Na tym tle nastąpiło połączenie ideologii utylitarnej z demokratyczną i pozostało już trwale.
Liberałowie pierwotnie opierali swą doktrynę polityczną na wolności jako na prawie przyrodzonym człowieka. Utylitaryści zaś mieli prawa przyrodzone za fikcję, chcieli zastąpić ją przez pobudkę realną, przez interes własny. W ówczesnej teorii politycznej spór o zasady brzmiał: prawo przyrodzone czy interes? Ostatecznie stanowisko utylitaryzmu wzięło górę. I przez połączenie z utylitaryzmem wytworzyła się swoiście angielska postać liberalizmu.
ROZWÓJ UTYLITARYZMU. Utylitaryzm rozwijał się w Anglii Oświecenia, stopniowo wypierając inne teorie z etyki, teorii prawa, ekonomii, polityki. W Anglii powstał i w niej się rozwijał. W połowie wieku przerzucił się też do Francji, gdzie znalazł najbardziej przekonanego rzecznika w Helvetiusie. Ale jednocześnie rozszerzał się w swej angielskiej ojczyźnie. Utylitarystyczne *Zasady filozofii moralnej i politycznej* Williama Paleya (1743-1805) z 1785 r. stały się w Cambridge podręcznikiem etyki i jedną z najbardziej czytanych książek w Anglii. A w 1789 r. Bentham ogłosił swą książkę - nowy ważny etap w rozwoju utylitaryzmu. Ale oddziałał dopiero w następnym okresie, w XIX stuleciu.

ŚRODEK STULECIA: FILOZOFIA OŚWIECENIA WE FRANCJI

WOLTER I FILOZOFIA OŚWIECENIA

Najbardziej typowym objawem myśli XVIII w. była filozofia stosowana, usiłująca zasady filozoficzne zużytkować do celów praktycznych, do zwalczenia przesądów i zaszczepienia światłego poglądu na świat. Ruch ten stanowi „filozofię Oświecenia" w ściślejszym znaczeniu. Z natury *rzeczy* nie przyczynił się do pogłębienia filozofii, natomiast przyczynił się do niebywałego jej rozpowszechnienia. Zapoczątkowany w Anglii, znalazł potem główny ośrodek we Francji. Mistrzem jego był Wolter, którego akcję prowadzili dalej encyklopedyści.

POPRZEDNICY. Oświecenie, zanim wytworzyło jednolitą doktrynę, rozwijało się pierwotnie dwoma niezależnymi torami: francuskim i angielskim.

1. WE FRANCJI Oświecenie rozwijało się walcząc z panującą tam filozofią Kartezjańską. Zwiastunami jego byli dwaj myśliciele nowego typu: Fontenelle i Bayle.

a) Bernard de Fontenelle (1657-1757), autor *Entretiens sur lapluralite des mondes,* był pozytywistycznie usposobionym kartezjaninem: cenił metodę i fizykę Kartezjusza, a odrzucał jego metafizykę. Ten półkartezjanin przyczynił się, jak nikt inny, do przezwyciężenia kartezjanizmu. Miał już inną koncepcję wiedzy: zerwał z programem „powszechnej nauki" na rzecz specjalizacji; nie wierzył, aby nauki mogły zespolić się w jeden system, każda więc dyscyplina powinna rozwijać się oddzielnie. Nieufność do systemów trzymała go z daleka od zagadnień czysto filozoficznych; za to poświęcał się popularyzacji filozofii. Literat i uczony w jednej osobie, wcielił naukę do literatury pięknej; z popularno-przyrodniczych i popularno-filozoficznych pism uczynił specjalny rodzaj literacki. Zresztą popularyzacja jego miała cel ograniczony: była przeznaczona tylko dla wyższych sfer towarzystwa; Fontenelle inaugurował charakterystyczny dla XVIII w. typ filozofa-światowca. Do typu, jaki reprezentował, należała wolnomyślność; zwalczał tradycję, nie tylko chrześcijańską, ale i antyczną, idealizowanie starożytności poczytywał za przeszkodę w postępie. Był podatnym gruntem dla nowych doktryn: bez wahania przystąpił do empirystów. We wszystkich tych punktach - w postawie wrogiej wobec metafizyki, wobec systemów, wobec tradycji, w haśle specjalizacji, w popularnym, literackim, światowym traktowaniu nauki - był zwiastunem nadchodzących czasów.

b) Piotr Bayle (1647-1705), erudyta i sceptyk, umysł zainteresowany bardziej teoriami niż rzeczami, bardziej poglądami na prawdę niż prawdą, był prototypem encyklopedystów. Epoce Oświecenia dostarczył swym wielkim *Słownikiem (Dictionnaire historigue et critigue* 1695- 1697) olbrzymiego materiału, skarbnicy wiadomości i argumentów. Filozofię traktował w związku ze sprawami aktualnymi i jako środek do naprawy umysłów: był jednym z pierwszych filozofów-publicystów, których potem wielu wydał wiek XVIII. Miał umysł niezdolny do budowania, z niezwykłą natomiast przenikliwością widzący błędy i braki, był przez to poprzednikiem negatywnej i krytycznej postawy w filozofii. Już sama jego erudycja, znajomość w każdej dziedzinie sprzecznych ze sobą teorii, pouczała go o słabości teorii i prowadziła do sceptycyzmu, wprawdzie nie wobec wiedzy faktycznej, ale wobec wszelkiej teorii. Przede wszystkim miał wybitny udział w poniżeniu tej wielkiej teorii, którą wiek XVIII musiał usunąć, aby uwolnić pole dla Oświecenia: w poniżeniu kartezjanizmu.

2. W ANGLII myśl Oświecenia wzięła inny obrót. Nie zaczynała od abstynencji filozoficznej, jak we Francji, lecz z miejsca podjęła pozytywną budowę. Oświecenie wystąpiło tam w łączności z empiryzmem. Locke, twórca podstaw filozofii empirystycznej, sam wyciągnął z niej konsekwencje dla spraw religijnych i politycznych. Jego następcy wykończyli liberalną teorię religii i liberalną teorię państwa - deizm i konstytucjonizm - które, łącznie z empirystyczną teorią poznania i etyką, stanowiły żelazny kapitał Oświecenia.

Francuscy wolnomyśliciele zetknąwszy się z nauką angielską znaleźli w niej spełnienie własnych dążeń i postawili sobie za zadanie wprowadzić ją do swej ojczyzny. Najpierw uczynił to Monteskiusz, ale w węższym zakresie doktryn politycznych, na większą zaś skalę dopiero Wolter. Jego pobyt w Anglii i wydane w 1734 r. *Listy o Anglikach* stanowiły datę zwrotną w dziejach umysłowości francuskiej XVIII w., wprowadziły do Francji Oświecenie w jego angielskiej postaci. Wolter poddał się całkowicie wpływom angielskim: od Locke'a wziął teorię poznania, od Newtona - filozofię przyrody, od Shaftesbury'ego - filozofię moralną, od deistów - filozofię religii. Akcją swą dokonał niemałej rzeczy: połączył dwa wielkie szeregi myśli europejskiej. Francji, tak długo wiernej tradycji Kartezjusza, ukazał nową teorię poznania, nowy typ przyrodoznawstwa, nową teorię religii. Przewrót, poparty wymową Woltera, dokonał się z szybkością rzadko spotykaną w dziejach kultury umysłowej. Dotąd niepodzielnym autorytetem Francji, jako uczony i filozof, był Kartezjusz i jeśli kto z nim rywalizował jako filozof, to tylko Malebranche; teraz Newton stał się synonimem uczonego, Locke - synonimem filozofa. Wolter nie tylko odegrał rolę pośrednika, ale sam sformułował najpełniej popularne idee Oświecenia.

ŻYCIE WOLTERA. Francois-Marie Arouet (1694-1778) zmienił swe nazwisko anagramem na Voltaire i pod tym nazwiskiem (które spolszczone brzmi: Wolter) przeszedł do historii. Dostawszy się w młodym wieku do sfer dworskich, do których z urodzenia nie należał, doznał tam upokorzeń, które zrodziły w nim trwałe rozgoryczenie i radykalizm społeczny. Lata 1726-1729 spędził w Anglii. Z Anglii wrócił innym człowiekiem: filozofem i bojownikiem Oświecenia. Rozwinął olbrzymią działalność: filozoficzną,

naukową, poetycką, publicystyczną. Myśli jego miały na usługach jedno z najświetniejszych piór, jakie zna literatura francuska. W niewiele lat umiał zaszczepić krajowi idee Oświecenia, a sobie zdobyć majątek i światową sławę. Gdy zatargi z rodakami skłoniły go do opuszczenia kraju, mieszkał czas jakiś (1750-1753) w Berlinie, na dworze Fryderyka II, a od 1760 r. osiadł w Szwajcarii, w swym zamku Ferney, skąd kierował ruchem liberalnym całej Europy. Ruchu tego do śmierci był wodzem, a po śmierci został symbolem. Należy przede wszystkim
do dziejów literatury i kultury społecznej, ale poza tym i do dziejów filozofii. Technicznie wyszkolonym filozofem nie był; był raczej publicystą o filozoficznych zainteresowaniach: toteż cechował go pewien uproszczony sposób filozofowania, przystępny i powierzchowny. Traktaty filozoficzne były mu środkiem do tego samego celu, co utwory beletrystyczne: do walki z ciemnotą i krzywdą. Głosił kult przyrodoznawstwa i sam do późnego wieku uzupełniał swą wiedzę przyrodniczą; jednakże nie nauka dawała orientację jego filozofii, lecz - wyczucie potrzeb społecznych; do tych potrzeb dostosowywał pogląd na świat.
Był czas, kiedy wierzył, iż rozwiąże zagadnienia metafizyki; ale jako siedemdziesięcioletni starzec, znużony i zgnębiony - jak pisał - wrócił do empirycznej filozofii Locke'a. niby syn marnotrawny do ojca ubogiego, lecz rzetelnego.
Umysł jego cechowała nie tyle oryginalność, ile niepospolita bystrość. Jego typ moralny nie był prosty: nieokiełznaną ambicję osobistą, mściwość, próżność i interesowność łączył ze szczerym odczuciem praw społecznych i poczuciem sprawiedliwości. Akcja jego byta humanitarna, ale zarazem destrukcyjna. Toteż przez jednych był uważany za wcielenie szatana, przez innych zaś był wielbiony jako największy dobroczyńca ludzkości.
PISMA FILOZOFICZNE stanowią niewielką względnie część jego olbrzymiej spuścizny literackiej: *Lettres philosophic/ues,* 1734 (przedtem po angielsku 1733: wydane również pod tytułem *Lettres ecrites de Londres sur les Anglais). - Elements de la philosophie de Newton,* 1738. - *Dictionnaire plvlosophique,* 1764. - *Le philosophe ignorant,* 1766. - Filozoficzne myśli wyrażają niektóre powieści, zwłaszcza *Candide* (satyra na optymizm). *Histoire de Jenni* (ujemne skutki ateizmu). *Micromegas* (megalomania rodu ludzkiego).
POGLĄDY. 1. RACJONALIZM. Filozofia Oświecenia, której Wolter był najtypowszym przedstawicielem, zakładała, że rozum jest miarą prawdy. Rozum zaś uważała za uformowany, jak wszystkie władze umysłu, na drodze doświadczenia. Empirystyczny pogląd na pochodzenie rozumu wraz z racjonalistycznym doń zaufaniem stanowiły istotną cechę tej filozofii!
Rozum był dla niej władzą wszechmocną i niezawodną. Jeśli wiedza, moralność, religia są oparte na samym tylko rozumie, jeśli są racjonalne, to są prawdziwe. Dotychczasowa kultura naukowa, religijna, moralna weszła na bezdroża, bo opierała się na autorytecie i objawieniu, to zaś są właśnie czynniki irracjonalne, które powinny być wytępione i ustąpić miejsca rozumowi.
Krytyka Oświecenia zatrzymywała się przed rozumem i nie ważyła się go tknąć: nie było ponad nim instancji, która by go mogła krytykować. Choć ludzie Oświecenia mniemali, że wytwarza się on empirycznie, jednak twierdzili dogmatycznie, że jest jednakowy u wszystkich i we wszystkich czasach; kultura stworzona przezeń - racjonalna wiedza, religia, moralność - jest niezależna od miejsca i czasu, powszechna i wieczna. Zarazem wierzyli w jej postęp: zaufanie do rozumu kazało im przypuszczać, że zdolny jest wszystko osiągnąć, nawet i to, czego nie osiągnął dotychczas, i że ludzkość ma przed sobą nieograniczony postęp. W ten sposób racjonalizm łączył się w umysłowości Oświecenia z optymizmem.
2. NATURALIZM. Racjonalizm tak samo panował w XVIII, jak w XVII w., ale w XVII był na usługach supranaturalizmu, a w XVIII w. - naturalizmu; przedtem twierdzono, powołując się na sąd rozumu, że istnieje świat nadprzyrodzony, teraz, powołując się znów na sąd rozumu, zaprzeczano temu. Była to zasadnicza teza filozofii Oświecenia.
jest tylko świat przyrodzony, nie ma zjawisk nadprzyrodzonych, nie ma cudów, nie ma objawienia.
Taki pogląd musiał pociągnąć za sobą opozycyjne stanowisko wobec religii. Dla Woltera i jego towarzyszów broni głównym wrogiem prawdy i postępu był chrystianizm z jego supranaturalistycznym poglądem na świat. A wraz z chrystianizmem cała prawie dotychczasowa metafizyka: metafizyka bowiem nowożytna, nie mniej niż średniowieczna, wyszła z ducha chrześcijaństwa. Nie mówiąc już o filozofii Pascala i Malebranche'a, wielki system kontynentu - kartezjanizm - był wyrazem chrześcijańskiej, supranaturalistycznej postawy i uzasadniał poglądy, które Wolter chciał przezwyciężyć.

Wolter zwalczał tedy dualistyczną koncepcję świata, która rozszczepia świat na przyrodzony i nadprzyrodzony; zwalczał dualistyczną koncepcję człowieka, która traktuje go jako istotę wyższą od przyrodzonych, gdyż obok przyrodzonego ciała posiada nadprzyrodzoną duszę; zwalczał wreszcie dualistyczną koncepcję życia, która poza celami doczesnymi stawia człowiekowi cele wieczne. Koncepcje te uważał za fałszywe i szkodliwe, gdyż tworzą fikcje, dla których ludzie zaniedbują realne życie lub paczą je. Umysł, łudzony fikcjami, traci zrozumienie dla wartości życia i tworzy tragiczny na nie pogląd w rodzaju poglądu Pascala; a jednak „śmiem twierdzić" - pisał Wolter - „że nie jesteśmy tak źli ani tak nieszczęśliwi, jak on to mówi". Przeciwdziałać spaczonemu pojmowaniu życia i życie na właściwe tory sprowadzić - to było zadanie naturalistycznej koncepcji Oświecenia.
W walce z metafizyką chrześcijańską wyrosły poglądy Woltera: poglądy religijne w walce z prawowiernym teizmem, kosmologiczne - z dualizmem Kartezjańskim, etyczne-z doktryną celów transcendentnych. Krańcowy w zwalczaniu tradycji, Wolter nie był równie krańcowy w swych poglądach pozytywnych: zwalczał teizm, ale nie był ateistą; zwalczał dualizm, ale nie był materialistą, zwalczał idealizm etyczny, ale nie był utylitarystą. Dopiero następcy jego zajęli te skrajne stanowiska.
W filozofii religii Oświecenie, wyrzekłszy się teizmu, miało przed sobą dwie drogi: ateizm i de i z m. Wolter zajął to drugie stanowisko: był typowym deistą. Był przeciwnikiem religii objawionej, ale nie rozumowej. Mniemał, że istnienia Boga można dowieść, i czynił to w sposób zbliżony do dowodu kosmologicznego, tylko bardziej antropomorficznie; porównując świat do zegara, pisał: „Nie mogę pojąć, by ten zegar mógł istnieć, a nie było zegarmistrza". Wywodził też, że jeśli świat ma sens, to musi istnieć Bóg, który wymierza sprawiedliwość; z tego powodu mówił: „Gdyby Bóg nie istniał, trzeba by Go wynaleźć". Natomiast był zdania, że rozum stwierdza tylko istnienie Boga, ale nic nie orzeka o Jego naturze; wszystkie poszukiwania teologów w tym względzie uważał za beznadziejne. Dwóch najważniejszych przymiotów przypisanych Bogu - wszechmocy i dobroci - niepodobna nawet pogodzić ze sobą; bo albo może i nie chce uczynić życia na ziemi szczęśliwym, i w takim razie nie jest dobry, albo też chce i nie może, a w takim razie nie jest wszechmocny.
Analogicznie umiarkowane stanowisko zajął Wolter w filozofii przyrody. Oświecenie wyrzekłszy się dualizmu miało i tu przed sobą dwie drogi: materializm i hilozoizm. Wolter zajął to drugie stanowisko. Wraz z Kartezjuszem odróżniał myśli i materię; natomiast wraz z Locke'iem, wbrew Kartezjuszowi, nie widział trudności w przyjęciu, iż są własnościami jednej substancji. I skłaniał się do hilozoistycznego poglądu, że świadomość, tak samo jak i cielesność, jest powszechną własnością rzeczy, że nie ma rzeczy bezcielesnych, ale też nie ma *rzeczy* bezdusznych.

3. ETYKA SPRAWIEDLIWOŚCI i ULGI W CIERPIENIU. Etyka Woltera, podobnie jak jego metafizyka, usiłowała obejść się bez czynników nadprzyrodzonych, celów działania szukała w świecie doczesnym, w którym żyjemy. Faktem jest, iż w świecie istnieje zło. Żadne filozofowanie, żadne konstrukcje teologiczne nie zdołają faktu tego obalić. Naprawić istniejące w świecie zło - oto cel działania ludzkiego. I podczas gdy nie umiemy rozwiązać zadań metafizyki, doskonale rozwiązujemy zadania etyki. Są one niezależne od prawd metafizyki i religii. Każdy wie, co należy uczynić, każdy zna regułę jedyną dla wszystkich: wieść życie takie, by umierając uważało się je za słuszne, i czynić innym, co chciałoby się, aby oni nam czynili. Faktem jest, że zło i cierpienie, które jest w świecie, może być zmniejszane. I pewnikiem jest, że sprawiedliwości powinno stać się zadość. Zadaniem naszym jest cierpienie zmniejszać i współdziałać ze sprawiedliwością.
ISTOTA WOLTERIANIZMU. Był on najbardziej typową postacią popularnej filozofii Oświecenia. Dwoma zasadniczymi jego składnikami były: racjonalizm i naturalizm. Cechowała go postawa bojowa, skierowana przeciw dualizmowi, uznającemu inny poza przyrodzonym porządek rzeczy. W filozofii Oświecenia stanowił on odłam raczej umiarkowany, unikał skrajnych tez: materializmu, ateizmu, utylitaryzmu; głosił natomiast hilozoistyczną teorię przyrody, deistyczną religię oraz etykę sprawiedliwości i ulgi w cierpieniu.
Najogólniejsze hasła Oświecenia znalazły w poglądach Woltera pełny wyraz: były to: rozum, przyroda i ludzkość. Wszystkie trzy miały ostrze polemiczne: „rozum" był hasłem skierowanym przeciw objawieniu, „przyroda" - przeciw czynnikom nadprzyrodzonym, „ludzkość", pojmowana jako najwyższy cel etyczny, miała zastąpić cele etyczno-religijne.
NASTĘPCY WOLTERA. Działalność filozoficzna Woltera została uwieńczona powodzeniem : umiał przeforsować nie tylko idee społeczne, które były jego właściwym celem, ale i idee filozoficzne, w których widział środek do wywalczenia tamtych. Za jego czasów i przeważnie za jego przyczyną

zmieniła się panująca w Europie doktryna: dualizm ustąpił miejsca naturalizmowi, a aprioryzm - empiryzmowi. Filozofia angielskiego Oświecenia przez Woltera dostała się do Francji i na jej bujnym gruncie z lokalnego stała się zjawiskiem światowym.
Akcję Woltera kontynuowali, choć częściowo na odmiennych podstawach, encyklopedyści. Tak przyjęto nazywać grono współpracowników *Wielkiej Encyklopedii (Encyclopedie ou Dictionnaire raisonne des sciences, arts et metiers),* największego przedsięwzięcia literackiego epoki Oświecenia, które postawiło sobie za zadanie zestawić zdobycze nauki, by je wyzyskać do celów oświecenia. *Encyklopedia* wyszła w latach 1751 - 1772. Do jej współpracowników należał jeszcze Wolter, czas jakiś Rousseau, dalej Grimm, baron Holbach, Turgot i inni; d'Alembert był jednym z inicjatorów *Encyklopedii,* ale już w 1758 r. odsunął się od niej. Wydawcą i duszą *Encyklopedii* był Denis Diderot (1713- 1784); wszechstronny talent, jeden z tych, co osobistością swoją działają silniej niż słowem pisanym; filozof, uczony, poeta, krytyk, estetyk, inicjator i zapładniacz umysłów, sam umysł impulsywny i niezdyscyplinowany. Jego egzaltowanej naturze odpowiadało stanowisko filozoficzne Shaftesbury'ego i od niego zaczął. Ale potem przeszedł ewolucję, którą wraz z nim przeszło Oświecenie francuskie: przeszedł do materializmu, a jednocześnie od deizmu do ateizmu.
Filozofia encyklopedystów była wyraźna w części negatywnej: była w opozycji przeciw supranaturalizmowi, idealizmowi, dualizmowi, przeciw całej tradycji chrześcijańskiej metafizyki. Natomiast w części pozytywnej była mało określona: najogólniejszym jej znamieniem był naturalizm, poza tym skłaniała się do metafizyki materialistycznej (sprowadzającej zjawiska duchowe do cielesnych), psychologii sensualistycznej (sprowadzającej myślenie do wrażeń), etyki egoistyczno-humanitarnej, a z tym wszystkim łączyła agresywny ateizm. Te tendencje filozoficzne, typowe dla epoki, dzięki *Encyklopedii* osiągnęły ogromne rozpowszechnienie.
Naczelnym hasłem encyklopedystów, a w szczególności Diderota, była - przyroda. Ona jedna jest rzeczywistością i dobrem; poza nią wszystko jest albo fałszem, albo złem: a więc Bóg, a więc społeczeństwo, a więc spekulatywna filozofia. 1. Bóg dla nas nie istnieje, bo w przyrodzie się nie objawia. Działają w niej tylko własne siły: jest ona jakby wielkim bilardem z olbrzymią ilością kuł poruszających się i zderzających. Ruchy ich i zderzenia tłumaczą całą różnorodność zachodzących w przyrodzie wydarzeń. 2. Społeczeństwo, jeśli tylko odbiega od przyrody i formuje własne prawa, jest źródłem zła i cierpień. Spowodowało nędzę jednych i nadmierne bogactwo drugich, hierarchię i tyranię, wytworzyło religię z wszystkimi jej przerostami i moralność, będącą również tworem godnym potępienia, bo odbiera ludziom naturalne ich przyjemności, a narzuca im zbędne cnoty. 3. Spekulacyjna filozofia nic nie jest warta, bo odbiega od przyrody; wartość ma jedynie nauka, bo przyrodę studiuje. Odwrócony został dawny stosunek filozofii i nauk: filozofii nie wolno narzucać swych twierdzeń naukom, jak to czyniła dawniej, lecz sama ma czekać na to, co nauki odkryją. Człowieka nie należy przeciwstawiać przyrodzie, bo on także do niej należy: i nauki o człowieku, nauki „moralne", jak je wówczas nazywano, należą do przyrodniczych.
Diderot, a za nim encyklopedyści, naturalistycznie pojmowali naukę; ma wartość, gdy bada przyrodę. Tak samo moralność: jest słuszna, gdy życie normuje wedle praw przyrody. Tak samo sztukę: ma wartość, gdy odtwarza przyrodę.
Z tej ogólnikowej filozofii, służącej za tło *Encyklopedii,* u poszczególnych jej współpracowników lub sympatyków wyłoniły się wyraźniejsze doktryny. Najważniejsze były cztery:
1) materializm, sformułowany jeszcze przed ukazaniem się *Encyklopedii* przez La Mettrie'ego. potem usystematyzowany przez encyklopedię Holbacha,
2) sensualizm Condillaca,
3) pozytywizm d'Alemberta,
4) utylitaryzm Helvetiusa.
<u>OPOZYCJA</u>. Encyklopedyści, unikając metafizyki (idealistycznej), wpadali w inną metafizykę (materialistyczną). Zwalczając dogmatyzm, sami nie byli wolni od dogmatów: dogmatyczna np. była ich wiara w nieomylność rozumu, niezawodność doświadczenia, stałość postępu. Upraszczali zagadnienia i fakty. Toteż opozycja uderzyła nie tylko w ich materializm, ateizm, radykalizm. Wyłoniła się jeszcze w pełni Oświecenia (Hume) i pociągnęła nawet niektórych współpracowników *Encyklopedii* (Rousseau). Hume, Rousseau, a potem Kant stworzyli dla tej opozycji podstawy filozoficzne. Dowodzili, każdy na swój sposób, że główne założenie Oświecenia jest błędne: rozum ludzki nie jest jedyną i nie jest niezawodną miarą poznania i życia. Oni to najwięcej przyczynili się do przerwania ery Oświecenia.

Ale w XVIII w. sposób myślenia Woltera i encyklopedystów miał wielu zwolenników. Już koło r. 1711 dał mu radykalny wyraz ks. Meslier w swym *Testamencie.* Nie mniej radykalny *Kodeks natury,* długo przypisywany Diderotowi, ale będący pióra Morelly'ego ukazał się anonimowo w r. 1755. Społecznie radykalny prąd we Francji XVIII wieku-przeważnie nawiązywał do Woltera i encyklopedystów, do ich racjonalistycznych założeń. Przeważnie, jednakże nie wyłącznie. Np. ks. Mably (Gabriel Bonnot de Mably, 1709-1785), brat Condorceta, autor *Ducha praw,* popularny w Polsce stanisławowskiej, nawiązywał do Rousseau i z jego zasad, tak bardzo odmiennych, wyprowadzał swój radykalizm.

LA METTRIE I MATERIALIZM

Postawa naturalistyczna XVIII wieku doprowadziła do materializmu tych myślicieli, którzy chcieli posiadać system filozoficzny. Materializm był najtypowszym systemem Oświecenia. Ojczyzną jego była Francja, początek sięgał jeszcze pierwszej połowy wieku. Najwięcej zwolenników liczył w gronie encyklopedystów; wszakże pierwszy i najoryginalniejszy jego wyznawca wyprzedził *Encyklopedię:* był nim La Mettrie.

ŻYCIE. Julien Offray de La Mettrie (1709- 1751) był lekarzem, wykształconym w słynnej wówczas szkole Boerhave'a w Lejdzie. Praktykował w rodzinnym mieście Saint-Malo, potem w Paryżu był lekarzem wojskowym. Ale pierwsza książka filozoficzna, głosząca jaskrawy materializm, oraz satyry, wydrwiwające kolegów, uniemożliwiły mu pozostawanie w kraju; zbiegł w 1746 r. do Holandii, a gdy i tam pobyt mu został wzbroniony, znalazł od r. 1748 schronienie w Berlinie, na dworze Fryderyka II. Był typem człowieka lubiącego popisywać się radykalnymi poglądami i prowokować opinię. Toteż ściągnął na siebie powszechne oburzenie i był kozłem ofiarnym materializmu.

Na orientację jego filozofii wyraźnie oddziałał jego zawód lekarski. Spostrzeżenie zależności myślenia od gorączki, jakiego dokonał nad samym sobą w czasie choroby, miało zdecydować o tym, iż zajął stanowisko materialistyczne.

PISMA. Główne pismo filozoficzne: *L'homme-machine,* 1748. Te same myśli wyłożył wcześniej w formie bardziej szkolnej w *Histoire naturelle de Tanu',* 1745. Filozofię praktyczną zawarł w *L'art de joitir Vecole de la volupte,* 1751.

POPRZEDNICY. Materializm XVIII wieku należy do tego samego typu, co starożytny demokrytejsko-epikurejski. Odnowiony przez Gassendiego we Francji XVII wieku, znalazł dzięki Hobbesowi wzięcie w Anglii, by w XVIII w. powrotną falą powrócić do Francji. Mechanistyczny wszakże odcień materializmu La Mettrie'ego, traktujący istoty żywe jako maszyny, wywodził się z nowożytnej filozofii, z poglądów Kartezjusza i Spinozy. La Mettrie sam siebie paradoksalnie nazywał kartezjaninem i największą zasługę Kartezjusza upatrywał w tym, iż zwierzęta miał za maszyny; poglądy Spinozy znał przez Boerhave'a, który był spinozystą.

POGLĄDY. 1. ARGUMENTY MATERIALIZMU. System La Mettrie'ego był, jak on sam mówił, krótki i prosty: wszystkie przedmioty są materialne. Z materialnych przedmiotów zajmował go wszakże tylko jeden, będący przedmiotem sporu między materialistami a ich przeciwnikami: człowiek. Tu trzeba było obalić powszechne mniemanie i dowieść, że dusza ludzka jest materialna. Głównym argumentem La Mettrie'ego była zależność duszy od ciała. Popierał ją mnóstwem spostrzeżeń. Gdy ciało zasypia, zasypia również dusza; zapada w bezwład wraz ze zwolnieniem obiegu krwi; gdy zaś obieg krwi staje się zbyt szybki, dusza spać nie może; gdy ciało nie otrzymuje pokarmu, dusza słabnie, a gdy zostaje nakarmione, życie wchodzi w duszę; choroba ciała wprowadza zaburzenia do duszy: stwardnienie wątroby starczy, by nieustraszoną odwagę zmienić w tchórzostwo. Zależność duszy od ciała bywa często widoczna gołym okiem; ale nieraz zmiany cielesne, które wpływają na duszę, są tak subtelne, iż usuwają się spod obserwacji; maleńkie włókienko, którego nie zdoła wykryć żadna najdrobiazgowsza sekcja, zdolne jest z geniusza uczynić głupca.

Poza tym stany duszy zależne są też i od obcych ciał, a nie tylko od własnego. Tu argumentem materializmu był sensualizm. Według niego bowiem cała treść duszy pochodzi ze zmysłów; zależy więc od ciał, które przez narządy zmysłowe działają na nią.

Do spostrzeżeń tych nad zależnością zjawisk psychicznych od cielesnych La Mettrie dodawał przesłankę, bez której nie miałyby wartości jako poparcie tezy materializmu: mianowicie, że - aby móc być zależną od ciała - dusza sama musi być ciałem.

2. MATERIALIZM PANPSYCHISTYCZNY. Zwykła, nieorganiczna materia jest bezwładna, skoro więc istoty organiczne poruszają się same z siebie, to muszą zawierać jakiś inny, szczególny rodzaj materii. Ten czynny rodzaj materii w istotach organicznych to nic innego niż to, co powszechnie bywa nazywane duszą.

Takie rozróżnienie materii bezwładnej i czynnej oraz utożsamienie czynnej z duszą było teorią w stylu starożytnym, specjalnie stoickim La Mettrie powrócił do starożytnego biologicznego pojęcia duszy, odstąpiwszy od jej pojęcia czysto psychologicznego, wytworzonego w filozofii nowożytnej. Dla La Mettrie'ego funkcją duszy było znów nie samo tylko myślenie, lecz ożywianie i poruszanie ciała. Jeśli zaś dusza ma poruszać ciało, to musi sama być ciałem, bo jakże inaczej mogłaby to czynić. Biologiczne pojęcie duszy oczywiście ułatwiało La Mettrie'emu przeprowadzenie teorii materialistycznej. Radykalne, Kartezjańskie oddzielenie materii i myślenia, przyjęte z aplauzem w XVII w., miało w dobie Oświecenia wielu przeciwników: już Locke, a za nim Wolter uważali, że myślenie, choć różne od materii, może być własnością materii. La Mettrie poszedł jeszcze o krok dalej: myślenie nie tylko jest własnością materii, ale samo jest procesem materialnym.

La Mettrie uważał duszę nie za własność materii, lecz za odrębny rodzaj materii, za substancję materialną, która znajduje się w najdrobniejszej cząstce istot organicznych. Zebrał wiele spostrzeżeń nad tym, że najdrobniejsza cząstka organizmu może poruszać się samorzutnie: serce niektórych zwierząt bije po wyjęciu z ciała, odcięte muskuły kurczą się przy podrażnieniu, części rozciętych polipów wyrastają po pewnym czasie na całkowite zwierzęta. Materializm nowożytny próbował tłumaczyć zjawiska psychiczne jako wytwór zespalania się części materii: żadna część materii nie jest świadoma, świadome są tylko pewne jej zespoły. Wobec trudności, na jakie natrafiała ta koncepcja, La Mettrie, a za nim materializm XVIII wieku, wrócił do pierwotnej odmiany, bliskiej tej, od której zaczęła się była filozofia przyrody w Europie: każda, nawet najdrobniejsza cząstka materii organicznej ma własności psychiczne.

Jak się to wszakże dzieje, że materia może posiadać własności psychiczne, na to La Mettrie odpowiedzi nie dawał. Przejęty duchem sceptycznym, który przynajmniej od Montaigne'a był tradycyjny we Francji, nie wierzył w możność poznania natury związku, jaki zachodzi między materią a świadomością. Stwierdzamy ten związek jako fakt, ale go nie rozumiemy, jak zresztą tylu innych uznanych faktów. Tym, przynajmniej, wyznaniem La Mettrie zadokumentował nowożytność swego materializmu.

3. MATERIALIZM MECHANISTYCZNY. Własnością materii jest działanie mechaniczne: zmiany dokonują się w niej wedle stałych praw ruchu, bez interwencji wolnych i nie dających się obliczyć czynników. Że zaś istnieje tylko materia, więc zachodzą we wszechświecie jedynie przebiegi mechaniczne. Taki pogląd La Mettrie'ego był w zgodzie *z* ogólną tendencją nowożytnej filozofii. Już Kartezjusz potraktował zwierzęta jak maszyny; La Mettrie'emu pozostawało tylko uczynić to samo dla człowieka. Uważał to za rzecz naturalną, której Kartezjusz, jak podejrzewał, nie zrobił jedynie z obawy przed opinią. Należało tylko wykazać pokrewieństwo człowieka ze zwierzętami. La Mettrie miał w tym poprzednika w Montaigne'u, a wśród współczesnych rzeczników Oświecenia bardzo już rozpowszechnione było przekonanie, iż jest to tylko megalomania człowieka, że uważa się za coś rodzajowo różnego od zwierząt. La Mettrie uczynił z tej kwestii ośrodek swej filozofii. Usiłował przekonać, że człowiek jest tak samo maszyną, jak zwierzęta, tylko lepiej skonstruowaną i wyróżniającą się przypadkową własnością: mową. Spodziewał się, iż doczeka się chwili, w której małpy nauczą się mówić i będą wówczas wytwarzać kulturę nie ustępującą ludzkiej. W przeciwieństwie do hierarchicznych poglądów na świat, materializm był poglądem niwelującym: nie ma istot i *rzeczy* wyższych lub niższych, lecz wszystko jest jednakowo materią i. maszyną.

4. NEGATYWNE KONSEKWENCJE MATERIALIZMU. Konsekwencje materializmu obejmują religię, metafizykę, etykę: jeśli istnieje tylko materia, to nie ma Boga ani duszy wolnej i nieśmiertelnej. Materialiści bywali dwóch typów: jednym zależało na samej teorii, drugim - na tych jej destrukcyjnych konsekwencjach; pierwsi rozbudowywali materializm, drudzy zbijali supranaturalizm. W starożytnym materializmie przeważał typ pierwszy; a jeszcze w XVIII w. materialiści angielscy godzili swą teorię z dogmatami religii. To odmieniło się we Francji: La Mettrie, a za nim cały materializm francuski, kładł nacisk właśnie na negatywne konsekwencje doktryny. Przejęty zagadnieniami praktycznymi i usposobiony polemicznie, zajmował się więcej zaprzeczaniem niż twierdzeniem, więcej walką z teologią niż budowaniem kosmologii. Na tle tych francuskich stosunków w XVIII w. wytworzyło się negatywne pojęcie materializmu: materializm to doktryna, która zaprzecza istnieniu Boga i duszy. Zresztą, La

Mettrie podawał swe antyreligijne wnioski w bardziej umiarkowanej postaci, niż to uczynili jego następcy.

5. PRAKTYCZNE KONSEKWENCJE MATERIALIZMU. La Mettrie twierdził po epikurejsku, że jeśli nawet Bóg istnieje, to nie wynika stąd obowiązek kultu ani jakiegoś szczególnego trybu życia. Podobnie też traktował kwestię nieśmiertelności. Za ateizmem - oprócz argumentów teoretycznych przytaczał też praktyczne: ludzkość nie będzie szczęśliwa, póki nie wyzbędzie się religii. Społeczeństwo złożone z ateistów jest nie tylko możliwe, jak to wywodził Bayle, ale jest ideałem, do którego należy dążyć dla dobra ludzkiego. Dobrem zaś jest rozkosz. Hedonizm, jak zwykle, towarzyszył materializmowi. La Mettrie nie dał hedonizmowi ani nowej postaci, ani nowych argumentów, ale głosił go tak zupełnie bez kompromisów i obsłonek, jak nikt od czasów Arystypa. Celem człowieka jest używać życia, a używa się go tylko zmysłami.

STRESZCZENIE. Praca La Mettrie'ego była skupiona dookoła systemu materialistycz-nego; w historii zaś materializmu zaznaczyła się charakterem panpsychistycznym, zainteresowaniem antropologicznym, sceptycznym odcieniem, naciskiem na praktyczne konsekwencje doktryny i intencją ateistyczną.

NASTĘPCY. Materializm, zainicjowany przez La Mettrie'ego, znalazł we Francji XVIII wieku licznych zwolenników, zwłaszcza w kołach encyklopedystów. Z kół tych wyszedł w roku 1770 anonimowy *Systeme de la naturę,* nazywany „Biblią materializmu". Autorem głównym tego dzieła był baron Holbach (1723- 1789), Niemiec o francuskiej kulturze, stale w Paryżu osiadły, a współpracowali z nim Lagrange i paru encyklopedystów. *System natury* zasadniczo nowych idei w stosunku do La Mettrie'ego nie przyniósł. Ale połączył materializm z innymi ówczesnymi doktrynami: głosił materializm, jak La Mettrie, determinizm, jak Diderot, sensualizm, jak Condillac, hedonizm, jak Helvetius, ateizm, jak jeszcze inni myśliciele tej epoki. Nowe i stare idee opracował obszernie i systematycznie; a wyłożył je w sposób bardziej dogmatyczny i suchy niż La Mettrie. Obszerniej traktował filozofię przyrody; a kładł w niej nacisk na brak wszelkiej celowości i rozumnego ładu we wszechświecie. Kładł też nacisk na praktyczne konsekwencje materializmu, ateizm głosił jeszcze otwarciej, religię traktował jako twór społecznie szkodliwy, jako skłonność chorobliwą i źródło zepsucia. Filozoficzna doktryna materializmu przetrwała we Francji do drugiego dziesięciolecia XIX wieku, mianowicie w szkole tzw. ideologów.

Wpływ polityczny i społeczny materializmu był silniejszy niż jego wpływ filozoficzny. La Mettrie żądał reform: ze swej mechanistycznej filozofii wyprowadzał wniosek, że światem rządzi konieczność, gdzie zaś jest konieczność, tam nie ma winy; nie ma przestępców, są tylko chorzy, należy oddawać ich nie sądom, lecz lekarzom; z tego stanowiska domagał się reform w ustroju społecznym, a zwłaszcza prawnym. Jeszcze odeń radykalniejszy Holbach z zaciekłością potępiał panujące stosunki. I wypowiadał jako rzecz zrozumiałą samą przez się. że społeczeństwo, gdy będzie to w jego interesie, odbierze panującym władzę „wedle niezmiennego prawa natury, które część podporządkowuje całości". Materializm swą postawą opozycyjną pociągnął za sobą jednostki niezadowolone. I dokonała się uderzająca przemiana: przez wiele stuleci idealizm był ideologią społecznego przewrotu, teraz stał się nią materializm. Wyniki nie dały na siebie czekać: materializm był jednym z czynników Wielkiej Rewolucji. A radykalność jej czynów odpowiadała rady-kalności jego doktryny.

OPOZYCJA. Pisma La Mettrie'ego wywołały liczne repliki. A nastrój panował taki, że nikt z jego sympatyków nie śmiał się doń przyznawać. Opozycja przeciw materializmowi w XVIII wieku miała równie praktyczny charakter, jak i sam materializm: zwalczano go nie jako doktrynę fałszywą, lecz jako doktrynę zgubną. Taka krytyka wychodziła ze sfer konserwatywnych; powstające zaś pod koniec wieku nowe prądy zwalczały go również, choć z innego stanowiska. Romantyzm widział w nim doktrynę bezbarwną i martwą,
wedle wyrażenia Goethego o *Systemie natury.* Krytycyzm zaś wykrył w materializmie metafizykę przekraczającą granice naszego poznania. Późniejsza polemika z materializmem posiłkowała się już argumentem natury logicznej: zarzucała mu posługiwanie się pojęciami naiwnymi, nienaukowymi (zwłaszcza podstawowe pojęcie materii) oraz brak dostatecznego uzasadnienia twierdzeń (zwłaszcza twierdzenia naczelnego, bo materializm utożsamia świat fizyczny i psychiczny, a faktycznie dowodzi tylko ich wpółzależności).

CONDILLAC I SENSUALIZM

Inna grupa filozofów francuskiego Oświecenia ograniczyła się do analizy psychologicznej umysłu, doszła zaś w niej do krańcowego sensualizmu. Inicjatorem tego kierunku był Condillac.
ŻYCIE. Etienne Bonnot de Condillac (1715-1780) pochodził z południowej Francji, z urzędniczej, szlacheckiej rodziny. Był duchownym, ale urzędów kościelnych nigdy nie sprawował. Od pierwszej książki pozyskał uznanie awangardy umysłowej: Woltera, Rousseau, encyklopedystów. Nie przyłączył się wszakże do nich, pracował na uboczu. Należał do tego samego typu psychicznego, co Kartezjusz: oddany był badaniu, nie zaś przekonywaniu innych. Toteż, choć treścią swej doktryny należał do filozofii Oświecenia, nie należał do niej intencją. Życie zbiegło mu obce walkom, które toczyły się obok niego: potrafił nie zaangażować się w żadnym kierunku, a najmniej w przewrotowym, do którego należeli jego przyjaciele; obcował z encyklopedystami, ale w ich wydawnictwie udziału nie brał. Jaskrawię sensulistyczne poglądy potrafił godzić z lojalnością wobec Kościoła. - W porównaniu z encyklopedystami, którzy publicystycznie traktowali naukę, był zawodowym filozofem. Był umysłem raczej subtelnym niż głębokim, umysłem tego typu, co Locke, któremu wszystkie zagadnienia wydają się proste i łatwe do rozwiązania.
PISMA. Pierwszą książką Condillaca był *Essai sur l'origine des connaissances humaines,* 1746. Podobne kwestie, ale w sposób bardziej samodzielny, opracował w głównym dziele pt. *Traite des sensations,* 1754. Na zamówienie polskiej Komisji Edukacyjnej napisał *Logikę,* 1780. Pośmiertnie wyszła: *La langue des calculs,* 1798.
ROZWÓJ. W *Essai* Condillac szedł za Lockiem: nie stawiał sobie innego zadania, jak tylko czysty opis różnorodnych faktów psychologicznych. Natomiast w *Traite des sensations* było już inaczej: przeszedł w nim od opisu do ogólnej teorii. Chciał teraz sięgnąć do pierwotnego źródła życia psychicznego i wywieść stamtąd całą różnorodność zjawisk. Zmieniwszy w ten sposób swe zadania, zmienił też swą doktrynę: od empiryzmu przeszedł do sensualizmu. Przeszedł do doktryny, jakiej w nowożytnej filozofii jeszcze nie było: bo nawet Berkeley nie głosił sensualizmu bez zastrzeżeń.
POPRZEDNICY. Głównym wzorem Condillaca był Locke, zwłaszcza z początku; ale później zmodyfikował i zradykalizował jego stanowisko. Wzorem stał mu się już myśliciel innego typu: Newton. Pragnął stać się „Newtonem psychologii": chciał wszystkie jej zjawiska wywieść z jednego prawa, jak tamten z prawa ciążenia wywiódł zjawiska przyrody. Stawiając sobie taki cel, zostawał zresztą wierny tradycji filozoficznej francuskiej, mianowicie kartezjańskiej.
POGLĄDY, l. SENSUALIZM. Condillac, jak Locke, wszelką wiedzę wywodził z doświadczenia; ale nie odróżniał dwojakiego doświadczenia, jak to czynił tamten. Mniemał, że wszelka wiedza ma początek w doświadczeniu zewnętrznym, uzyskiwanym za pomocą zmysłów. Powrócił więc do dawniejszej koncepcji, wedle której wszelkie doświadczenie było zmysłowe, pochodziło ze zmysłowych wrażeń. Od Locke'a różnił się tym, że pomijał doświadczenie wewnętrzne; Locke był empirystą, ale nie sensualistą, jak Condillac. W przeciwieństwie również do Locke'a pojmował umysł ludzki jako całkowicie bierny; widział w nim jedynie zbiornik wrażeń, doznanych i zapamiętanych. Umysł nie tylko nie posiada idei wrodzonych, ale i wrodzonych dyspozycji; nie tylko cała jego treść pochodzi z wrażeń, ale tak samo i jego funkcje; one też wytwarzają się dopiero na skutek działania wrażeń.
Tę sensualistyczną doktrynę Condillac wyłożył w dość oryginalny sposób. Pomysł ku temu był mu zasugerowany przez La Mettrie'ego, a w ostatniej instancji pochodził jeszcze od wczesnego chrześcijańskiego filozofa Arnobiusza; Condillac wszakże był jedynym, który ten prastary pomysł przeprowadził szczegółowo. Polegał on na fikcyjnym eksperymencie. Przypuśćmy, że istnieje posąg obdarzony jedynie zdolnością odbierania wrażeń, i to jednego tylko zmysłu, np. powonienia. I co się okaże? Że ta jedna zdolność wystarczy, aby rozwinęło się pełne życie umysłowe. Oto wrażenia są bądź silniejsze, bądź słabsze, te zaś, które są silniejsze, pociągają uwagę; gdzie są więc wrażenia, choćby tylko samego powonienia, tam jest też - uwaga. Dalej, wrażenia pozostawiają ślady; gdzie więc są wrażenia, tam jest też - pamięć. Nowe wrażenia, w miarę jak nadchodzą, są porównywane ze wspomnieniami, porównywanie zaś implikuje - sądzenie. W podobny sposób Condillac wyprowadzał i wszystkie inne funkcje umysłu z wrażeń. W każdym wrażeniu zmysłowym są dwa składniki: samo przedstawienie i zabarwienie uczuciowe; z pierwszego składnika stopniowo wytwarza się uwaga, pamięć, zdolność wyobrażenia, odróżniania, porównywania, sądzenia i wnioskowania, z drugiego zaś - pożądanie i wola, miłość, nienawiść, nadzieja i obawa. Tak oto w „posągu Condillaca" z wrażeń jednego zmysłu rozwija się

całe życie psychiczne, takie samo jak to, które jest właściwe ludziom. A zatem dla wytłumaczenia ludzkiego życia psychicznego nie potrzeba przyjmować innego początku, jak tylko prostą zdolność odbierania wrażeń zmysłowych. - Takim rozumowaniem Condillac popierał swą filozofię sensualistyczną.

2. NOMINALIZM i IDEALIZM. Condillac usiłował ulepszyć poglądy Locke'a pod innym jeszcze względem: mniemał bowiem, iż Locke poznał się na budowie umysłu, ale nie na warunkach jego postępu. Otóż postęp zależy od posługiwania się znakami. Nie tyle znakami przyrodzonymi, ile umownymi, które, jako wytwarzane dowolnie, mogą być łatwiej dostosowywane do naszych potrzeb. Rozszerzają one naszą ograniczoną pamięć i uniezależniają umysł od dopływu wrażeń. Są różne systemy znaków; najdoskonalszym jest - algebra.

Za znaki zaś Condillac uważał nie tylko wyrazy mowy, ale też pojęcia. Wskazywał na wspólną naturę myśli i mowy. Nominalistycznie pojmował tedy wiedzę abstrakcyjną.

Wiedzę zaś zmysłową pojmował idealistycznie. Wrażenia, dostarczane przez zmysły, są tylko stanami umysłu. Wąchamy zapach kwiatów, a nie kwiaty, i w ogóle znamy własne wrażenia, a nie rzeczy. Jeden tylko dotyk wskazuje na istnienie rzeczy zewnętrznych poza umysłem; jednakże i jego wrażenia są również tylko stanami podmiotowymi.

Wynik doktryny Condillaca był taki: Nasze pojęcia są tylko znakami, nasze wrażenia są tylko stanami subiektywnymi; dają nam niewiele wiadomości o rzeczach i o własnej jaźni. Te nominalistyczne i idealistyczne wyniki uchroniły Condillaca od wyciągnięcia z doktryny sensualistycznej wniosków metafizycznych; a tylu było przed nim i po nim sensualistów, którzy stąd, iż wszelkie poznanie jest zmysłowe, wywodzili, że i wszelki byt jest zmysłowy, a więc materialny, czyli z sensualizmu wywodzili materializm. Sensualizm Condillaca pozostał teorią wyłącznie psychologiczną.

Od nauki wymagał, aby była jak najbardziej ścisła i ostrożna. By uczynić z filozofii naukę, ograniczył ją do psychologii, a w psychologii zajął stanowisko sensualistyczne, które w jego oczach było najostrożniejsze; dlatego też za jedyną prawidłową metodę uważał analizę, nie wykraczającą poza dane doświadczenia, w poszukiwaniu zaś syntez widział tylko przeszkodę w postępie nauki. Niemniej nie twierdził, by nauka z całą swą ścisłością była jedynym źródłem prawdy. I nie tylko nie stanął na stanowisku materializmu i ateizmu, do którego zdawałyby się skłaniać jego wyniki naukowe, lecz przeciwnie - w myśl wiary chrześcijańskiej - uznawał istnienie Boga i duszy substancjalnej.

ZESTAWIENIE. W porównaniu z Lockiem Condillac l) jeszcze radykalniej ograniczył filozofię do psychologii, 2) dał empiryzmowi bardziej krańcową postać, pojąwszy psychologię czysto sensualistycznie i afunkcjonalnie, 3) uzupełnił filozofię Locke'a czynnikiem nominałistycznym, wskazawszy na rolę znaków w postępie wiedzy. Condillac upamiętnił się też oryginalnym sposobem przedstawienia tezy sensualistycznej przez fikcję „ożywionego posągu".

SZKOŁA, która się utworzyła pod wpływem doktryny Condillaca (i niektórych innych ówczesnych myślicieli, w szczególności Helvetiusa), otrzymała nazwę szkoły ideologów. Nazwa ta, wymyślona przez Destutta de Trący lub, jak twierdzą niektórzy, przez samego Napoleona, może wywoływać nieporozumienia, ponieważ nie odpowiada utartemu znaczeniu wyrazu „ideologia"; szkoła przyjęła ją, chcąc zaznaczyć, że utworzyła trafną naukę o ideach. Okres rozkwitu szkoły przypadł na czas rewolucji cesarstwa. Najbliższym uczniem Condillaca, systematyzatorem jego poglądów, był Laromiguiere (1756-1837); metafizykiem szkoły był Destutt de Trący (1754-1836), jej fizjologiem - Cabanis (1757-1808), jej etykiem - Volney (1757- 1820), jej akademickim przedstawicielem - Garat. Jedni z nich w ówczesnych zmaganiach społecznych i politycznych należeli do prawicy, jak Laromiguiere, inni do lewicy, jak Destutt. Dzięki Laromiguiere'owi, Destuttowi i Caratowi nauka o ideach opanowała wyższe uczelnie Francji i była w niej przez parę dziesiątków lat panującą doktryną filozoficzną. Jej panowanie było przedłużeniem Oświecenia na część XIX wieku.

Ideologowie kontynuowali jednak tradycje nie tylko Condillaca, ale również i encyklopedystów: przetworzyli też naukę Condillaca w duchu materializmu. Condillac oddzielał zjawiska psychiczne od fizjologicznych, czyli idee od przebiegów w mózgu; oni zaś zarzucili to rozróżnienie. Nie ma dwóch rodzajów zjawisk, istnieją tylko zjawiska fizyczne; elemen-
leni życia psychicznego nie są więc wrażenia zmysłowe, jak chciał Condillac, lecz przebiegi mózgowe. Condillac trafnie opisał rozwój umysłu, ale nie zaznaczył, że dokonywa się w mózgu: w nim wytwarzają się wrażenia, przechowują wspomnienia, powstają pożądania. Ponieważ idee są tej samej natury, co fakty

fizjologiczne, które są natury zwierzęcej, więc ideologia - jak paradoksalnie wyrażali się jej zwolennicy - jest częścią zoologii.
Etyka ideologów odpowiadała ich psychologii. Twierdzili, iż człowiek odczuwa jedynie potrzeby fizyczne, że więc one są jedynym przedmiotem etyki. Prawem naszym jest zaspokajanie potrzeb naturalnych, a obowiązkiem nieprzekraczanie ich.
Szkoła ideologów odegrała niemałą rolę polityczną. Utylitaryści w teorii, byli w praktyce najbezinteresowniejszymi działaczami swego czasu. W okresie rewolucji członkowie jej bronili haseł umiarkowanych. Duch szkoły zrodził tzw. Deklarację praw. W Konwencie bronili zarówno praw człowieka, jak i praw ojczyzny. W epoce reorganizacji, która nastąpiła po rewolucji, wszyscy wybitniejsi członkowie szkoły weszli bądź do Trybunału, bądź do Senatu. Lękając się, iż Napoleon zmarnuje zdobycze rewolucji w walce o wolność, występowali opozycyjnie przeciw jego rządom; wzajem on, zostawszy cesarzem, aby zadać cios ideologom, zamknął Akademię Nauk Moralnych i Politycznych, która była głównym ośrodkiem ich działalności.
Po upadku Napoleona, gdy zapowiadał się swobodny rozwój szkoły, nastąpił niespodziewanie jej upadek. Opuścili ją sami twórcy: Cabanis wyparł się jej przed śmiercią, Laromiguiere, broniąc jej, zmienił zasadniczo jej tezy. Opozycję filozoficzną przeciw niej prowadzili Royer-Collard, Maine de Biran, Cousin. Najpierw szkoła szkocka, później zaś eklektyczny idealizm zajął we Francji miejsce materialistycznego sensualizmu ideologów.
Dopiero w drugiej połowie XIX wieku sympatie zwróciły się z powrotem do nich. Od 1885 r. Condillac został zaliczony we Francji w poczet klasyków studiowanych w szkołach średnich.

D'ALEMBERT I POZYTYWIZM

W XVIII wieku znalazła się również grupa uczonych, która zajęła stanowisko największej ostrożności i ograniczyła zakres naukowych dochodzeń, byle osiągnąć w nich zupełną pewność. Fakty były dla nich jedynym przedmiotem nauki i filozofii. Stanowisko to, któremu XIX w. dał nazwę pozytywizmu, zostało zainicjowane w XVIII w., koło połowy stulecia we Francji, a głównym jego przedstawicielem był wtenczas d'Alembert.
ŻYCIE. Jean Lerond d'Alembert (1717-1783), syn nieślubny arystokratycznych rodziców, wychowany był przez ludzi prostych i ubogich. Życie spędził w Paryżu. Jako umysł twórczy w dziedzinie nauk ścisłych, wybił się w młodym wieku; nie mając 24 lat został członkiem Akademii! Nauk. Był typem uczonego-akademika, przedstawicielem nowożytnej formy współpracy naukowej, dokonującej się nie w szkole i nie w klasztorze, lecz w zrzeszeniu specjalistów. Od 1762 r. jako stały sekretarz Akademii Francuskiej był głównym kierownikiem jej spraw, a będąc również członkiem akademii zagranicznych i mając stosunki naukowe z najwybitniejszymi uczonymi świata, stał się żywym ośrodkiem ówczesnej nauki. Jego zainteresowania naukowe były wszechstronne; wrogowie żartowali, iż
był pierwszym literatem między uczonymi i pierwszym uczonym między literatami; faktycznie był jednym z pierwszych zarówno wśród tych, jak i wśród tamtych. Był, wraz z Diderotem, inicjatorem *Wielkiej Encyklopedii;* stanowiła ona zadanie odpowiednie dla jego encyklopedycznego umysłu; dała mu też pierwszą sposobność do sformułowania poglądów filozoficznych. Od skromnego i ubogiego życia, oddanego nauce, nie oderwały go najponętniejsze oferty monarchów. A tragiczne przejścia uczuciowe nie zdołały złamać jego zdolności do pracy.
PISMA FILOZOFICZNE d'Alemberta są nieliczne w porównaniu z jego pismami z zakresu nauk ścisłych. Główne są dwa: *Wstęp* w *Encyklopedii (Discours preliminuire)* 1751, oraz *Essai sur les elementu ile philosophie.* 1759.
POPRZEDNICY. Doktryna d'Alemberta należy do dziejów empiryzmu, ale empiryzmu raczej typu Bacona niż Locke'a. miała bowiem charakter metodologiczny, nie epistemologiczny. i operowała faktami przyrodniczymi raczej niż psychologicznymi.
Rozwój empiryzmu nowożytnego stopniowo zmierzał ku (zwanemu tak od czasów Comte'a) pozytywizmowi: ku oczyszczeniu wiedzy ze składników niepewnych i ograniczeniu jej do badania faktów; tego szeregu rozwojowego najważniejszymi przed d'Alembertem ogniwami byli: Hobbes, Newton, a zwłaszcza Hume. Pojmowanie własnych konstrukcji jako hipotez przez Hobbesa, wyrzeczenie się hipotez przez Newtona, ograniczenie przez Hume'a nauki do badania faktów - to były główne ogniwa rozwoju, który doprowadził do d'Alemberta (a później jeszcze do Comte'a).

ORIENTACJA FILOZOFICZNA. D'Alembert był wybitnym matematykiem; matematyka i fizyka matematyczna stanowiły źródło jego filozofii. Nie był filozofem zajmującym się nauką, lecz - jak Newton - uczonym, który badania naukowe uzupełniał przez refleksje filozoficzne.
Pozytywizm wyszedł ze środowiska uczonych pracujących na polu nauk ścisłych, podobnie jak materializm wyszedł z kół lekarskich. Nauki ścisłe rozwijały się świetnie we Francji XVIII wieku; w Paryżu w niewielkim okresie dwóch pokoleń działali Maupertuis. d'Alembert, a następnie Laerange, Condorcet, Łapiące, Monge. Niektórzy z nich w rozważaniach swych obejmowali także filozofię, którą chcieli udoskonalić korzystając w niej ze zdobyczy nauk ścisłych. Większość ich była jednak daleka od pozytywizmu: przeciwnie, ich poglądy naukowe splatały się, jak niegdyś u Newtona, z poglądami religijnymi. Np. Maupertuis korzystał ze swej zasady „najmniejszego działania", by wykazywać, że świat jest dziełem mądrości Bożej, a w podobny sposobi Euler posługiwał się swą zasadą maksimów i minimów. Przemiany w sposobie filozofowania matematyków dokonał dopiero d'Alembert, który był w jednej osobie matematykiem i encyklopedystą.
POGLĄDY. 1. POZYTYWISTYCZNA KONCEPCJA NAUKI. Dążeniem d'Alemberta w nauce było bezwzględne ograniczenie jej do twierdzeń zupełnie pewnych: pewność zaś widział wyłącznie w faktach. W tym solidaryzował się z empiryzmem. Ale widział pewność przede wszystkim w faktach zewnętrznych, a tym różnił się od większości empirystów. Albowiem filozofia nowożytna, chcąc zachować charakter zupełnie faktyczny, wycofywała się najczęściej na pozycję psychologiczną, ograniczała się do faktów psychicznych, zajmowała się nie rzeczami, lecz naszymi wyobrażeniami o rzeczach; filozofia empiryczna stawała się w XVIII w. najczęściej teorią umysłu ludzkiego. W przeciwieństwie do tej subiektywnej postawy filozofia d'Alemberta miała postawę obiektywną; nie godziła się z twierdzeniem, że natura naszej jaźni jest lepiej nam znana - od natury rzeczy, acz było to twierdzenie tak powszechne w nowożytnej filozofii, że co do niego godziły się nawet wrogie obozy, empiryzm z kartezjańskim racjonalizmem. Ta postawa obiektywna, w połączeniu z ograniczeniem nauki do faktów, stanowi istotę poglądu, który w XIX wieku nazwano „pozytywizmem".
D'Alembert, prawdziwy pozytywista, nie traktował ograniczenia tego jako rezygnacji z wyższych aspiracji nauki; przeciwnie, wiedza faktyczna jest najdoskonalszą wiedzą, jaka być może; wszelkie inne aspiracje są złudne. Należy też trzymać się faktów i nie wygłaszać hipotez. Nie należy myśleć o dociekaniu „istoty bytu" i „pierwszej przyczyny". Należy wyłączyć z nauki wszelką metafizykę. I nie tylko metafizykę idealistyczną; spostrzegł, że i materializm jest tak samo metafizyką, przekraczającą fakty doświadczenia. Nie tylko filozofia dawnego typu, ale też i nowa filozofia encyklopedystów wydawała mu się nieoględna i dogmatyczna. Uważał, iż jego stulecie niesłusznie poczytuje siebie za „filozoficzne". Dawna filozofia zbyt wiele twierdziła, nowa znów za wiele zaprzecza; tamta wyliczała własności Boga, ta głosi, iż Boga nie ma; tamta budowała naukę o duszy, ta zaprzecza istnieniu duszy. D'Alembert zaś rozumiał, że zaprzeczanie może być tak samo dogmatyczne jak twierdzenie; kto przeczy, tak samo angażuje się jak ten, kto twierdzi. On zaś nie chciał się angażować w kwestiach, które nie mogą być rozważane empirycznie. Pisał kiedyś do Woltera: „W metafizyce NIE nie zdaje się być bardziej rozsądne niż TAK".
Inna rzecz, że zadanie nauki nie wyczerpuje się prostym zbieraniem faktów: należy do niej zestawianie faktów w szeregi, dochodzenie praw rządzących faktami. Fakty stanowią jedyny materiał nauki, ale celem jej jest rozumowe ich ujęcie.

2. POZYTYWISTYCZNA KONCEPCJA FILOZOFII. I filozofia również traktuje o faktach - inaczej nie byłaby nauką. Przedmiotem jej nie jest wszakże taka czy inna dziedzina faktów, gdyż wszystkie fakty są opracowywane przez nauki szczegółowe. Filozofia jest niejako nauką drugiego stopnia, traktującą o faktach już opracowanych przez inne nauki i dokonującą na ich podstawie syntezy. Toteż możliwa jest tylko w łączności z naukami szczegółowymi. A łączność ta gwarantuje związek z doświadczeniem i broni przed błąkaniem się na drogach spekulacji. Oparcie filozofii na wynikach nauk szczegółowych było zupełnie nowożytną jej koncepcją, rozwiniętą przez pozytywizm. Filozofia przestała być nauką o bycie i stała się nauką o zasadach nauk. Zasady nauk pozytywizm pojmował również jako fakty, tylko fakty proste i ogólnie uznane *(faits simples et reconnus)*.
Tak pojęta filozofia, operująca zasadami wszystkich nauk, nabrała charakteru encyklopedycznego. I szczególne znaczenie osiągnęło w niej zagadnienie klasyfikacji nauk. Encyklopedyści nawiązali w tym punkcie do Bacona, ale d'Alembert (w późniejszym dziele) wytworzył samodzielną klasyfikację. Miała

ona podstawę genetyczną, układała nauki w tym porządku, w jakim zdobywa je rozwijający się umysł, tj. w porządku zwiększającej się abstrakcyjności.

3. FRAGMENTARYCZNOŚĆ WIEDZY i JEJ SPOŁECZNE i BIOLOGICZNE UWARUNKOWANIE. Wiedza nasza jest fragmentaryczna: „W tysiącu miejsc przerwany jest łańcuch prawd". Należy więc zrezygnować z systemu. Środki naszego umysłu są zbyt słabe, by pozwalały poznać nieskończenie złożony wszechświat. Natomiast za dużo znów zaprzeczają ci,
którzy twierdzą, iż wiedza jest niemożliwa; boć faktycznie istnieje. Nieoględni są również i ci, co wytyczają nauce granice. D'Alembert wystrzegał się i tu stanowczych zaprzeczeń, tak samo jak stanowczych twierdzeń; nie poddał się pokusie wyznaczenia granic, poza które umysł przejść nie może. Dokąd dojdzie, tego właśnie niepodobna z góry przewidzieć; płynność jest cechą naszej wiedzy.
W przeciwieństwie do postawy dawniejszych filozofów, traktujących naukę *in abstracto,* w oderwaniu od warunków życia, d'Alembert zwrócił uwagę na konkretne warunki, w jakich się ona wytwarza. Najpierw na warunki społeczne: pojęcia, jakimi posługuje się nauka, są dziełem zbiorowym i noszą piętno zbiorowego pochodzenia. Następnie wskazywał też i na warunki biologiczne: zasady nauk ujmujemy rodzajem instynktu, któremu należy poddać się bez wahania, gdyż inaczej wypadłoby w poszukiwaniu zasad cofać się w nieskończoność, a to byłoby niedorzeczne.
ZNACZENIE. Zamierzeniem d'Alemberta była reforma nauki, osiągnięta drogą ograniczenia jej roszczeń. Przez to filozofia jego, choć skądinąd mało podobna do Kaniowskiej, stanowi równoległe do niej zjawisko. Ale że posługiwała się nie zanalizowanym pojęciem doświadczenia, przeto należy jeszcze do epoki „przedkrytycznej". Istotnymi składnikami tej pozytywistycznej filozofii były: 1) Ograniczenie nauki do stwierdzania faktów. 2) Wynikające stąd wyeliminowanie wszelkiej metafizyki, i to nie tylko tej, co twierdzi, ale i tej, co zaprzecza. 3) Genetyczne rozważanie nauki na tle warunków biologicznych i społecznych. 4) Ograniczenie filozofii do badania zasad nauk szczegółowych.
ZWOLENNICY „pozytywizmu" stanowili niewielką grupę wśród ludzi zbliżonych do *Encyklopedii.* Oprócz d'Alemberta należał do niej przede wszystkim baron Turgot (1727- 1781), wybitny ekonomista, minister finansów za Ludwika XVI (w latach 1774-1776). Pozytywistycznym swym poglądom dał wyraz w jednym z artykułów *Encyklopedii* („Existence"). Ważnym uzupełnieniem pozytywistycznych poglądów d'Alemberta było stworzenie podstaw pod ewolucyjne pojmowanie dziejów przez Turgota, a jednocześnie i przez Condorceta (1743- 1794), autora *Esguisse d'un tableau historique des progres de l'esprit humain,* 1794.
Niektórzy inni ówcześni myśliciele Francji częściowo zbliżali się do tych poglądów. Do nich należał Pierre Moreau de Maupertuis (1698 - 1759), już od młodych lat członek Akademii, głównie fizyk, ale także filozof, który długo przebywał w Anglii, znał dobrze teorie Newtona i rozumiał ich filozoficzne znaczenie. Pod wpływem zaś Hume'a naukę pojmował w duchu czysto empirystycznym i fenomenalistycznym. Twierdził, że nawet matematyka opiera się na wrażeniach, z tą tylko różnicą, że na jednorodnych i łatwo powtarzalnych. Tak samo mechanika. Jedynie przyzwyczajenie powoduje, że jej twierdzenia wydają się nam konieczne. Jej pojęcia są pochodzenia subiektywnego, np. siłę znamy tylko jako wysiłek doznawany przy przezwyciężaniu przeszkód. Podobnie też ma się rzecz z pojęciem przyczyny itd. Toteż należy te pojęcia usunąć z nauk ścisłych. Nauki te powinny ograniczać się do pomiarów. I powinny rozumieć, że są tylko systemem znaków dla naszych treści psychicznych. Zespół tych treści jest tym, co zowiemy - przyrodą. W zespole tym, w przyrodzie, Maupertuis zauważył działanie szczególnego prawa: że wszystko dzieje się w nim wedle najmniejszego wysiłku *(loi de la moindre quantite de raction).* Uważał je za najbardziej fundamentalne prawo przyrodoznawstwa. Widział zaś w nim dowód celowego urządzenia przyrody i podstawę przyjęcia finalizmu i deizmu. To czyniło, że poglądy jego nie były bynajmniej czysto „pozytywistyczne", reprezentował pozytywizm połowiczny, bardziej w XVIII w. rozpowszechniony i bardziej dla tego stulecia typowy.
Szerszego koła zwolenników wstrzemięźliwa filozofia czystego pozytywizmu nie uzyskała. Dlatego też przeszła i bez opozycji. Jednakże oddziałała cośkolwiek praktycznie; znalazła wyraz polityczno-społeczny, mianowicie w liberalnych zarządzeniach ministra Turgota.
Jeśli filozofia typu d'Alemberta nie rozpowszechniła się w okresie encyklopedystów, to tym mniej w okresie, który nastąpił potem. Idealistyczna metafizyka, która zapanowała wówczas, była jej najostrzejszym przeciwieństwem. Ale jeszcze przed połową XIX w. powrócił czas pozytywizmu.
KARTEZJUSZ A ENCYKLOPEDYŚCI. Rozwój filozofii we Francji od Kartezjusza poprzez połowicznych kartezjan doprowadził do encyklopedystów. Do zespołu ich wchodzili ludzie różnych

odcieni, materialiści, naturaliści, sensualiści, pozytywiści, mieli jednak pewne cechy wspólne a typowe dla XVIII wieku. Cechy te, choć historycznie wywodziły się z Kartezjusza, przeciwstawiały się jego filozofii. Antyteza Kartezjusza i encyklopedystów to właściwa antyteza filozofii francuskiej, a poniekąd całej filozofii XVII i XVIII wieku. Antyteza polegała na tym:
1. Encyklopedyści zachowali metodę Kartezjusza, ale potępili całą treść jego filozofii: sądzili, że w teorii przyrody niedostateczność jej wykazał Newton, a w psychologii i teorii poznania - Locke.
2. Naukę i filozofię rozumieli zasadniczo tak samo jak Kartezjusz, ale potępiali ducha „systemu", którego do nich wprowadził. Porządek systematyczny w nauce zastąpili właśnie przez encyklopedyczny. Różnica wychodzi na jaw w samym pojęciu encyklopedii: dla niej istotna jest mnogość i różnorodność wiedzy, gdy tymczasem Kartezjusz jej mnogość i różnorodność miał tylko za balast; dla niego ważne były jedynie najogólniejsze zasady i prawa.
3. Zachowali tendencje naukowe Kartezjusza, ale chcieli je uzgodnić z tendencjami Bacona. Zachowali ideał jedności wiedzy, ale ideał ten rozumieli już nie w sensie dedukcyjno-matematycznym, lecz indukcyjno-historycznym.
4. Podczas gdy Kartezjusz myślał o reformie własnego umysłu, to oni o społecznej funkcji nauki i o jej reformie, o potrzebie udoskonalenia nie tylko jednostek, ale i opinii publicznej.
5. Zerwali z pojmowaniem wiedzy jako czegoś definitywnego; przeszli do ruchomego, postępującego, dynamicznego ideału nauki stworzonego przez Bacona. Nawet losy fizyki przekonały, że trzeba porzucić wiarę w wiedzę definitywną, raz na zawsze ustaloną.
6. Kartezjusz miał pracę naukową za indywidualną, encyklopedyści zaś zauważyli jej charakter zbiorowy, sądzili, że można ją rozwijać tylko wspólnymi siłami. Helvetius mówił, że nie miał myśli, której by komuś nie zawdzięczał.
7. Encyklopedyści cenili rozum nie mniej niż Kartezjusz, ale on cenił teoretyczny, oni zaś przede wszystkim praktyczny. O nim i tylko o nim sądzili, że powinien w życiu przewodzić. To przekonanie encyklopedystów było całkowicie w duchu ich epoki i odróżnia postawę naukową i filozoficzną osiemnastego wieku od postawy siedemnastego.

HELYETIUS I ETYKA OŚWIECENIA

Wiek XVIII interesował się specjalnie człowiekiem, zwłaszcza interesował się nim praktycznie, chcąc ulepszyć jego życie. Ulepszenie zaś rozumiał jako uczynienie życia przyjemniejszym. Najbardziej jaskrawy wyraz dał temu Helvetius. Wyszedł z podobnych założeń jak Wolter, La Mettrie, Condillac, d'Alembert i stanowi ich uzupełnienie: poglądy jego wraz z ich poglądami obejmują to, co się zwykło nazywać filozofią Oświecenia lub filozofią encyklopedystów.
POPRZEDNIKÓW Helvetius miał zwłaszcza w Anglii: już w szkole czytał Locke'a; korzystał z Hobbesa, stanowiącego początek prądu, którego on był ujściem; obcował z Hume'em, gdy ten przebywał w Paryżu. Tym lepiej znał swych francuskich poprzedników: maksymy La Rochefoucaulda umiał na pamięć; Wolter był jego literackim mistrzem i protektorem; żył w tym samym środowisku, co stary Fontenelle, d'Alembert, Diderot, Holbach. *Wielka Encyklopedia* nie zawiera artykułów podpisanych jego nazwiskiem, ale był „encyklopedystą" w tym szerszym znaczeniu, że dzielił poglądy jej autorów i nawet je radykalniej niż inni wyrażał.
Głównymi wątkami myśli Helvetiusa były: 1) czysty empiryzm, zaprzeczenie wrodzonych własności umysłu - wywodzące się od Locke'a; 2) pozbawione złudzeń patrzenie na człowieka - od La Rochefoucaulda; 3) czysto doczesne traktowanie życia - od Fontenelle'a i Woltera; 4) dążenie do odnowienia ludzkości przez naukę - wspólne z Diderotem i encyklopedystami; przede wszystkim zaś 5) utylitaryzm, zapoczątkowany przez Hume'a, Hartleya, Priestleya i innych Anglików XVIII wieku.
ŻYCIE I PISMA. Adrien Claude Helvetius (1715- 1771) pochodził z rodziny nadreń-skiej, naturalizowanej i nobilitowanej we Francji; był synem nadwornego lekarza. Dzięki wpływowemu ojcu uzyskał w młodym wieku stanowisko generalnego dzierżawcy dóbr królewskich, dające olbrzymie dochody. Już w szkole pasjonował się filozofią; ale nie mniej tańcem i szermierką. A i później wielostronne jego upodobania ciągnęły go w równym stopniu do kobiet, jak do filozofii i działalności społecznej. Dbał o swych poddanych, a nawet podburzał ich, aby się upominali o swoje prawa. W 1749 r. nabył godność ochmistrza dworu królowej, dającą stanowisko światowe, a zarazem sposobność obserwo-

wania życia i ludzi na dworze. Osądziwszy, że jest dość bogaty, zrezygnował z dzierżaw, nabył parę majątków i odtąd na przemian mieszkał to w swych dobrach, to w swym pałacu paryskim.
Za młodu pisał rozprawy dydaktyczno-filozoficzne wierszem, z których najdłuższa *Bonheur,* akademicka i nudna, ogłoszona została dopiero po jego śmierci, ale znana była w odpisach i chwalona za życia. Potem przeszedł do prozy i w 1758 r. ogłosił obszerną książkę *De 1'esprit.* Filozofowie przyjęli ją z uznaniem, ale władze państwowe i kościelne potępiły. Arcybiskup Paryża, a potem papież listem apostolskim zabronił jej czytania. Nie tylko wydział teologiczny, ale i Sorbona potępiła ją jako „jedną z najszkaradniejszych książek, jakie kiedykolwiek się ukazały". Nie pomogły wyjaśnienia Helvetiusa; cenzor królewski dostał dymisję, a on sam musiał złożyć swój urząd dworski. Działo się to w Parażu, w stolicy encyklopedystów, w pełni Oświecenia. Natomiast wydania i tłumaczenia na obce języki szły jedne za drugimi. Autor, na razie zniechęcony, przystąpił niebawem do nowej pracy, *De l'homme,* która ukazała się dopiero w 1772 r., po jego śmierci.
Życie Helvetiusa przebiegło niezwykle łatwo, a mimo to nie miał zazdrosnych; był tak dobroczynny, miły i ludzki, że wybaczano mu nawet bogactwo i przywileje. Dokonał tego, iż patrzano bez zgorszenia, jak jednocześnie kupował urzędy dworskie i przygotowywał rewolucję. I Franklin mógł tego osiemnastowiecznego libertyna porównywać z Sokratesem, a poważny d'Alembert nazywać go „filozofem pełnym godności, uroku i cnoty".
POGLĄDY. 1. NAUKOWA SZTUKA ŻYCIA. Zadaniem, jakie Helvetius sobie stawiał, było: stworzyć sztukę życia, ale opartą na rozumie i doświadczeniu, mającą charakter równie naukowy, jak nauki przyrodnicze. Rozumiał, że musi ona wychodzić ze znajomości człowieka, z jego historii naturalnej. Dotąd wynoszono człowieka ponad przyrodę, przypisywano mu własności wyjątkowe, a tymczasem jest on po prostu częścią przyrody, podlegającą zwykłym jej prawom. Rozumiano go dualistycznie, supranaturalistycznie, a tymczasem trzeba go rozumieć naturalistycznie, jeśli się chce właściwie kierować jego życiem.
2. NIE MA INNYCH DĄŻEŃ NIŻ INTERESOWNE. La Mettrie mówił: jest tylko materia. Condillac powtarzał: posiadamy tylko zmysły. D'Alembert twierdził: ufać możemy tylko faktom. Tak samo myślał Helvetius: niewiele się nad kwestiami teoretycznymi rozwodził, ale sympatyzował z materialistami i sensualistami.
Dla poznania człowieka i zorganizowania mu życia trzeba wiedzieć, jakie są jego wyobrażenia, pobudki i oceny. Helvetius sądził, że są bardzo proste. Wszelkie wyobrażenia pochodzą z wrażeń zmysłowych; pobudką wszelkiego działania jest miłość własna; miarą wszelkich ocen jest interes.
Umysł ludzki jest taki,, jakim go czynią zmysły. Bogactwo swe zawdzięcza (taki był oryginalny pogląd Helvetiusa) tylko budowie ciała, w szczególności kształtowi rąk i giętkości palców. Nie potrzeba przyjmować innych zdolności człowieka dla wytłumaczenia jego wiedzy. A wszystkie jego błędy pochodzą z afektów i z ignorancji. Z afektów, bo skupiają uwagę na jednym aspekcie rzeczy i czynią ślepym na inne; i z ignorancji, bo sprawia, iż wyobrażamy sobie, że w rzeczach jest tylko to, co w nich widzimy. Resztę zła robi język ze swymi mętnymi wyrazami.
Dążenia ludzkie Helvetius rozumiał równie prosto, jak wyobrażenia. Po prostu upodobanie do przyjemności i niechęć do cierpienia wytwarzają w człowieku miłość do siebie samego i czynią, że każdy woli siebie od innych. Jest to uczucie niezbędne do utrzymania gatunku; z tego zaś uczucia rodzą się wszystkie popędy i dążenia człowieka. „Jak świat fizyczny podlega prawom ruchu, tak moralny prawom interesu". Była to koncepcja skrajnie egoistyczna i htdonistyczna. Zdawać się wprawdzie może, że ludzie dążą i do innych rzeczy, np. do sprawiedliwości; ale naprawdę kieruje nimi wtedy lęk przed cierpieniem wywoływanym przez niesprawiedliwość albo nadzieja korzyści towarzyszących panowaniu sprawiedliwości. I aby uczynić ludzi sprawiedliwymi, trzeba nagradzać ich przyjemnościami i karać cierpieniem.
3. NIE MA INNYCH WŁAŚCIWOŚCI UMYSŁU NIŻ NABYTE. Wierny kierunkowi Locke'a, Helvetius zaprzeczał wrodzonym czynnikom w człowieku: nie tylko pojęciom, ale i skłonnościom. Wszystkie właściwości ludzi, zarówno wspólne, jak jednostkowe, są nabyte,
zależne od otoczenia, wychowania, warunków życia. Nie ma w szczególności wrodzonego „zmysłu moralnego", wrodzonej sympatii dla innych. Nawet dbałość o samego siebie jest nabyta. „Wszystko aż do miłości samego siebie jest nabyte. Uczymy się kochać samego siebie". Nie ma w ogóle żadnej pierwotnej „natury", z którą by człowiek przychodził na świat; to, co tak nazywamy, to (jak Helvetius mówił w zgodzie z Pascalem) tylko najwcześniejsze doświadczenia człowieka. Przez to, że ludzie żyją w

podobnych warunkach i że naśladują jedni drugich, powstaje złudzenie, iż mają właściwości stałe, pierwotne, niezależne od otoczenia i warunków życia.

4. CZYM LUDZIE DOBRZY RÓŻNIĄ SIĘ OD ZŁYCH. Jeżeli wszyscy w równej mierze zdążają do własnego interesu, to gdzież można mówić o moralności, cnocie, dobru? Owszem, odpowiadał Helvetius, można: kto zmierzając do własnego interesu szkodzi innym, ten jest zły, a kto służy jednocześnie interesom innych, ten jest dobry. Była to odpowiedź utylitaryzmu, którą on przeszczepił na kontynent. Interes ogółu był dlań normą; to i tylko to jest uprawnione, co mu służy.

Z tego stanowiska wypadło przeprowadzić rewizję tradycyjnych cnót: nie wszystko jest cnotą, co za nią uchodzi, obok rzeczywistych są też pozorne. Jako przykłady pozornych Helvetius przytaczał czystość westalek i ascezę fakirów: nikomu nic z nich nie przychodzi, więc - nie są naprawdę cnotami. A tak samo obok występków rzeczywistych są pozorne: to te, które nikomu nie szkodzą, występkami czyni je tylko przesąd. Zaliczał do nich rzekome występki natury seksualnej. Źródło ich widział w religii i - wróg religii i fanatyk polityki - cnoty rzekome utożsamiał z religijnymi, a prawdziwe z politycznymi.

W przeciwieństwie do wielu moralistów swego obozu nie uważał moralności za rzecz samego rozumu; popędy są nie mniej potrzebne. Stanowią siłę pędną człowieka. Kto ich nie ma, nie jest wprawdzie zdolny do zła, ale nie jest także zdolny i do dobra. W nich mają źródło najśmielsze poczynania ludzi, dzięki nim stawiają oni czoło niebezpieczeństwom, cierpieniom, śmierci; one przeciwdziałają lenistwu i bezwładowi, ku którym człowiek zawsze ciąży. A dotyczy to zarówno pierwotnych popędów do zaspokajania głodu czy chronienia się przed chłodem, jak popędów wtórnych, które wytwarzają się dopiero w ramach społeczeństwa przez ambicję, pychę, zazdrość.

5. WYCHOWANIE i PRAWODAWSTWO MOGĄ LUDZI UCZYNIĆ DOBRYMI. Ze swych założeń Helvetius wyciągnął praktyczne wnioski i wnioski te uczynił ośrodkiem swej doktryny. I nie założeniom, które w XVIII w. nie były nowością, lecz wnioskom zawdzięcza on swe miejsce w dziejach myśli. Mianowicie: skoro żadne właściwości nie są wrodzone, skoro wszystkie są nabyte, to można uczynić, by ludzie nabywali właściwości dobre, służące interesowi ogółu.

Właściwości ludzi zależą od tego, jakie mieli wychowanie. Jakie zaś mieli wychowanie, to zależy od tego, w jakim żyli ustroju państwowym, w którym znów najważniejszą rzeczą jest prawodawstwo. Do tego prowadziła cała filozofia Helvetiusa. Rozumiał zaś „wychowanie" szeroko: w sensie wszelkiego oddziaływania z zewnątrz. „Każdy, śmiem powiedzieć, ma za wychowawców także formę rządu, pod jaką żyje, przyjaciół swych i kochanki, ludzi, jacy go otaczają, książki, jakie czyta, a także i przypadek, czyli nieskończoność wydarzeń, których związki i przyczyny ukryte są przed naszą ignorancją".

Etyka musi przeto być związana z polityką i prawodawstwem. Niepodobna wykorzenić wad, do których zachęcają obowiązujące prawa. Trudno np. mieć ludziom za złe hipokryzję, jeśli prawa do niej skłaniają. Przy naprawdę dobrym prawodawstwie, dość wysoko nagradzającym korzyść ogółu i dość surowo karzącym jego szkodę, byłoby szaleństwem żyć inaczej niż cnotliwie. Wszyscy chcą własnej korzyści, tego zmienić nie można, ale też nie potrzeba zmieniać, bo jest to podstawa wystarczająca dla etyki. Wszelka inna jest całkowicie nierealna. Z egoizmu może wypływać zarówno dobre postępowanie, jak złe; chodzi o to, by wypłynęło dobre, leży to w rękach polityków, prawodawców. Nie należy czekać, aż ludzie sami staną się dobrzy, należy ich do tego wszelkimi sposobami nakłaniać. Nie należy też przed nimi ukrywać, jakie pobudki nimi rządzą: lepszy szczery hedonizm i egoizm niż zakłamany idealizm.

Nie było dotąd zgody w etyce. Ale gdy pojęcia jej będą jasne, to i tezy jej zostaną dowiedzione, i będzie w niej zgoda nie mniejsza niż w geometrii. Helvetius sądził, że do tego doprowadził. Usiłował stworzyć etykę naukową, niezależną, racjonalną, bez dogmatów i apriorycznych założeń, bez sentymentów i mistycyzmu, a przy tym skuteczną praktycznie, czyniącą ludzi lepszymi. Wypadła zupełnie prosto: bo jest tylko jedna pobudka w człowieku - jego własny interes, i jeden cel - interes ogółu, a pobudkę tę można z tym celem uzgodnić. Helvetius stawiał też sobie cele bardziej konkretne: chciał ludziom zapewnić pełnię życia i walczył z ascezą: a także chciał im zapewnić wolność i walczył z despotyzmem.

ZESTAWIENIE. Helvetius był ogniwem w linii rozwojowej utylitaryzmu, wiodącej od Hobbesa do Benthama. Rola jego polegała, po pierwsze, na tym, że prąd ten przeniósł na kontynent, po drugie, że go zradykalizował, i po trzecie, że położył nacisk na konsekwencje praktyczne, na to, iż naprawa moralna zależy od polityki, prawodawstwa, wychowania. Nie był myślicielem oryginalnym, ale bardzo reprezentatywnym.

„Dwa są rodzaje moralistów i polityków" - napisał Chamfort - „ci, co widzieli naturę jedynie od strony szkaradnej lub śmiesznej, i takich jest najwięcej, należał do nich Lukian, Montaigne, La Bruyere, La

Rochefoucauld, Swift, Mandeville, Helvetius (i sam Chamfort był jednym z nich), oraz ci, co widzieli ją od strony dobrej, doskonałej, jak Shaftesbury i niektórzy inni". Nie ma wątpliwości, iż Helvetius należał do pierwszej grupy. Wyróżniał się w niej tym, że nie ograniczał się do poszczególnych obserwacji nad słabą naturą człowieka, lecz budował jej ogólną teorię. „Baconem świata moralnego" nazwał go za to Bentham. Jedni z etyków rozumieli naturę ludzką dualistycznie, jako na wpół duchową i na wpół cielesną, i tylko w duchowej widzieli podstawę życia moralnego; inni natomiast sądzili, że natura ludzka jest w swej podstawie tylko cielesna, i jeżeli życie moralne jest możliwe, to jedynie na tej podstawie. Ta druga grupa miała w XVIII w. przewagę, a Helvetius był jej skrajnym przedstawicielem.
OPOZYCJA. Koła zachowawcze były nieprzejednane wobec pism Helvetiusa: miały je za moralnie niebezpieczne: bo (mówiąc słowami Jacka Przybylskiego z 1785 r.) „przywodzą dziecinne bajeczki, fałsze, wszeteczności i zgorszeń mnóstwo". Ataki ich ustały dopiero w XIX w., gdy Helvetius przestał być aktualnym autorem.
Ale także w kołach postępowych, wśród encyklopedystów, do których sam należał, opinia o nim była podzielona. Tu nie sądzono, by poglądy jego były gorszące, ale miano wątpliwości, czy są całkowicie prawdziwe i umiejętnie wyłożone. Wolter patronował mu, ale ostatecznie niezbyt wysoko go cenił; wyrzucał mu robienie systemu i mówił, że książki jego są odważne, ale nudne. Markiza du Deffand, przyjaciółka encyklopedystów, nazy-
wała jego dzieło „broszurą o 1400 stronach"; istotnie było rozwlekłe, a więcej niż ogólnych tez zawierało anegdot i propagandy w broszurowym stylu. Z bliższego otoczenia kwestionowali tezy jego w szczególności Rousseau i Diderot. Dla Rousseau, zwolennika wrodzonej dobroci natury ludzkiej i rzecznika uczuć, nie mogło być z Helvetiusem porozumienia. Wracał on do tradycyjnego stanowiska, które Helvetius właśnie zwalczał. Stanowili w swojej epoce najskrajniejsze może przeciwieństwo w sprawach moralnych. Ale także szef encyklopedystów, Diderot, choć Helvetiusa cenił, odrzucał dwie jego naczelne tezy, jego „ulubione paradoksy": że ludzie dążą tylko do własnego interesu i że ich natura zależy wyłącznie od wychowania. Pierwsza polega na pomieszaniu celu z pobudką, a druga na nieuwzględnieniu różnic w fizycznej budowie człowieka, z których wynikają z kolei różnice psychiczne. Tym bardziej krytykowali Helvetiusa pozytywiści: dla nich poglądy jego były nazbyt uproszczone i jednostronne. Zwłaszcza Turgot zaprzeczał, jakoby człowiek rządził się wyłącznie interesem, potrzebą jego jest także miłość. Sądził, iż Helvetius swą skrajnością kompromituje słuszne dążenia encyklopedystów. Helvetius wytykał innym, że tworzą systemy, a sam zrobił to samo. Zanadto uogólniał i upraszczał; trzeba tezy jego ograniczyć, a będą prawdziwe. - Nowsi zaś krytycy widzieli najsłabszy punkt Helvetiu-sa jeszcze w czymś innym: w nieprzestrzeganiu granicy między opisem a oceną, między tym, co człowiek robi, a co dobrze jest, by robił.
DZIAŁANIE. Mimo sprzeciwy, krytyki i palenie jego dzieł wpływ Helvetiusa był rozległy. Nazwisko jego było tak pociągające, że po jego śmierci pod tym nazwiskiem wydawcy zaczęli ogłaszać także cudze prace - traktaty naukowe (np. *Le vrai sens dii systeme de la naturę* w 1774, wykład materializmu, zbliżony do Holbacha i zapewne jego pióra), a nawet powieści.
Żona Helvetiusa jeszcze po jego śmierci gromadziła w swym salonie ludzi podobnie myślących. Bywalcami tego salonu i kontynuatorami Helvetiusa byli Condorcet i Yolney, autor *Catechisme du citoyen franfais* z 1793 r., obaj entuzjaści reformy życia opartej na nauce. W salonie tym narodził się ruch ideologów, od Helvetiusa więcej jeszcze zależny niż od Condillaca. Bliski Helvetiusowi był zwłaszcza radykalny Destutt de Trący, który jeszcze w początkach XIX w. bronił jego stanowiska przeciw ofensywie tradycjonalizmu, spirytualizmu, mistycyzmu.
Pod wpływem Helvetiusa rozwinął się słynny włoski ekonomista i reformator prawa C. Beccaria. A właściwym następcą Helvetiusa był Bentham i angielscy „radykałowie filozoficzni", oni stanowili następny etap w rozwoju. Rozwój utylitaryzmu zaczął się w Anglii, przeszedł w XVIII wieku przez Francję, potem znów do Anglii powrócił.
Wiek XIX zaczął od zupełnie innych, idealistycznych tendencji; ale później wrócił do haseł Helvetiusa: do jego realizmu, sensualizmu, a także demokracji, wolności, świeckiego wychowania, rozdzielenia Kościoła i państwa, kolektywizmu. W początkach XIX stulecia Helvetius przestał być aktualny także dlatego, że idee jego znalazły już wtedy doskonalszych rzeczników. Ale niejeden z myślicieli tego stulecia szedł świadomie jego drogą. Stendhal mówił o nim, iż „otworzył mu na roścież drogę do człowieka". Korzystał z niego Comte, gdy rozwijał altruistyczną etykę na podłożu naturalnego egoizmu,

natomiast krytykował jego „absurdalną przesadę co do jednakowości umysłów ludzkich i wszechpotęgi wychowania".
Nazwano go „apostołem i męczennikiem filozofii", bo książka jego była potępiona i prześladowana; choć nie było niewątpliwie drugiego apostoła i męczennika, który by przyjemniej życie przepędził. Obficie korzystał z przywilejów *ancien regime^u,* a jednocześnie radykalizmem swych pism przygotowywał jego koniec. Gdy wybuchła rewolucja, uwieńczono jego popiersie, a córkom jego nadano tytuł „córek narodu". Ale entuzjazm dlań trwał krótko. Robespierre wielbił już tylko Rousseau, a Helvetiusa miał za „marnego pięknoducha"; po jego przemówieniu w 1792 roku tłum strącił popiersie Helvetiusa. Ulica paryska nazwana od jego imienia zachowała tę nazwę jeszcze do 1814 r., ale nie dłużej. Napoleon, który jako generał poszedł złożyć hołd wdowie po filozofie, jako cesarz kazał usunąć jego dzieła ze swej biblioteki.

ROUSSEAU

W pełni Oświecenia odezwał się głos, który godził w jego podstawy: w okresie uwielbienia dla cywilizacji bronił praw prostej natury i praw uczucia w czasach panowania rozumu. Był to głos Rousseau. Rousseau zajmował się głównie sprawami pedagogicznymi i polityczno-społecznymi, ale w swej obronie natury i uczucia poruszył również szereg istotnych zagadnień filozofii.
ŻYCIE. Jean Jacques Rousseau (1712-1778) był Szwajcarem, urodzonym w Genewie. Pochodził z ludu. Przeznaczony do rzemiosła i oddany do terminu, zbiegł w r. 1728, by szukać życia bardziej odpowiadającego jego aspiracjom. Próbował różnych zawodów, wreszcie wiódł życie włóczęgi. Z tego życia wyrwała go pani de Warens; z nią spędził w górach Sabaudii sielankowe lata swego życia. W roku 1741 wyruszył do Paryża: zdolności zastąpiły mu naukowe przygotowanie i najprzedniejsze sfery naukowe (późniejsi encyklopedyści) przyjęły go do swego grona. Długo nie znajdował ujścia dla nurtujących go myśli i uczuć, dopiero praca konkursowa, ogłoszona w 1749 r. przez Akademię w Dijon, dała mu sposobność do sformułowania ich i ogłoszenia. Jego paradoksalna odpowiedź, nagrodzona przez Akademię, dała mu w jednej chwili światową sławę. Sława nie zaspokoiła jego ambicji ani nie dała mu szczęścia. Szukając życia bliższego przyrodzie, powrócił w 1754 r. do swej ojczystej Genewy. Potem przyjaciele, chcąc spełnić jego marzenia i urzeczywistnić wielbiony przezeń ideał życia sielskiego, stworzyli mu pod Paryżem ustronną siedzibę, nazwaną Ermitage; ale mieszkał tam krótko. Później w okresie tworzenia głównych dzieł, 1758 -1762, przebywał w gościnie u marszałka de Luxembourg; potem jeszcze Hume próbował mu stworzyć w Anglii dogodne warunki życia i pracy. Ale ciężki charakter Rousseau, jego nieumiejętność zżycia się z ludźmi, chorobliwa podejrzliwość, granicząca z manią prześladowczą, kładły zawsze kres wysiłkom przyjaciół. Później spadły nań prześladowania polityczne. Różnice poglądów doprowadziły go do zerwania z encyklopedystami. I koniec życia spędził w osamotnieniu i rozgoryczeniu.
CHARAKTER jego, którego najlepszy obraz dają *Wyznania,* był pełen sprzeczności. Moralność jego miała dużą miarę, ale nie była skrupulatna w szczegółach. Egzaltowany i namiętny, tonął w marzeniach i nie umiał zżyć się z rzeczywistością. Dzieła jego były wiernym odbiciem tego charakteru.
Był samoukiem bez metodycznego przygotowania. Żył w okresie zaniku tradycji filozofii, ale w beztradycyjności prześcignął wszystkich współczesnych. Nigdy nie był ścisły i metodyczny; nie był filozofem w technicznym tego słowa znaczeniu. Ale miał paradoksalne a zdecydowane poglądy, miał szczery entuzjazm i miał pióro, które chwytało za serca. Filozofia jego orientowana była nie wedle wyników nauki, lecz wedle osobistych doświadczeń i marzeń. Paryż był tym modelem, wedle którego utworzył pojęcie cywilizacji, a sielanka przeżyta za młodu - modelem pojęcia natury.
PISMA *Discours sur les sciences et les arts sur la question proposee par l'Academie de Dijon,* 1750, był pierwszym dziełem Rousseau, wywołanym przez zadanie konkursowe Akademii w 1749 r. na temat: Czy odrodzenie nauki i sztuk przyczyniło się do oczyszczenia obyczajów? Druga z kolei rozprawa była również wywołana przez nowy konkurs tej samej Akademii, ale ta nie została nagrodzona; był to *Discours sur forigine et les fondements de l'inegalite parmi les hommes,* 1750. Późniejsze obszerne dzieło o „umowie społecznej", *Du contrat social,* 1762, zawierało filozofię społeczną Rousseau. *Emile ou sur rćducation,* 1762, romans pedagogiczny, zawierał nie tylko teorie wychowawcze, ale również (w 4 księdze) poglądy metafizyczne i religijne autora.

POPRZEDNICY. Stanowisko Rousseau było nowe. Wprawdzie walka z jednostronnie racjonalnym kształtowaniem życia rozpoczęła się wraz z filozofią chrześcijańską, ale była toczona w imię woli, Rousseau zaś poprowadził ją w imię uczucia; ponadto sprawie, ujmowanej z punktu widzenia psychologicznego lub metafizycznego, dał zwrot społeczny. Inna rzecz, że doktryna jego fragmentarycznie była już przedtem głoszona i przygotowana od dawna: wątpliwości co do wartości cywilizacji wyrażał już La Mettrie; z intelektualistycznym poglądem na życie zerwał był jeszcze Montaigne; emocjonalne składniki człowieka doceniał Malebranche; stan natury gloryfikowali nie filozofowie wprawdzie, ale romansopisarze w rodzaju Defoego; indywidualistyczny ruch w pedagogii zainaugurował już Locke; ujemny pogląd na Oświecenie i czysto racjonalną kulturę, szerzoną z Paryża, był nawet za czasów Rousseau przeważający w kołach zachowawczych.
POGLĄDY. 1. POTĘPIENIE CYWILIZACJI. Napytanie postawione przez Akademię w Dijon - czy nauki i sztuki przyczyniły się do oczyszczenia obyczajów? - Rousseau dał odpowiedź przeczącą. I wyciągnął stąd wniosek, że nauki, sztuki i w ogóle cywilizacja są pozbawione wartości. Podstawą tego wniosku było przekonanie, że dobra moralne są jedyne i niezastąpione. Co więcej, nauki i sztuki nie tylko są pozbawione wartości, ale mają wręcz wartość ujemną, gdyż stają na przeszkodzie moralności: powstały ze zła, utrzymywane są przez zło i rodzą zło. „Astronomię zrodziła przesądność; wymowę - ambicja, nienawiść, pochlebstwo; geometrię - skąpstwo; a wszystkie nauki, nie wyłączając etyki - pycha ludzka". „Co poczęlibyśmy ze sztukami, gdyby nie zbytek, który je karmi? Gdyby nie nieprawości ludzkie, do czego by służyła jurysprudencja? Czym stałaby się historia, gdyby nie było tyranów, wojen, spiskowców?" Nauki i sztuki wytwarzają zbytek jednych kosztem ubóstwa drugich, a wszystkim paczą smak, gubią cnotę. Widząc antagonizm moralności i cywilizacji Rousseau stanął po stronie moralności. Cywilizacja jest niedorzecznością, skoro nie czyni ludzi lepszymi, zwłaszcza że również nie czyni ich szczęśliwszymi.

2. UWIELBIENIE NATURY było u Rousseau następstwem potępienia cywilizacji. Jeśli zło pochodzi z cywilizacji, to dobro możemy znaleźć jedynie w naturze. Ten pogląd Rousseau miał źródło główne we względach moralnych, ale ponadto miał jeszcze inne źródło: przesyt kulturą. Przesyt ten wywołał tęsknotę do prostych, naturalniejszych stosunków, a tęsknota idealizowała te stosunki.
W epoce Oświecenia było zwyczajem chwalić naturę, ale każdy naturę pojmował inaczej. Rousseau pojmował ją jako stan pierwotny. Jeśli cywilizacja jest źródłem zła, to najdoskonalszy jest stan pierwotny i najdoskonalsi są ludzie nie tknięci jeszcze przez cywilizację. Co przekracza stan pierwotny, jest sztuczne i złe. „Wszystko jest dobre, gdy wychodzi z rąk Stwórcy, wszystko paczy się w rękach człowieka". I Rousseau stał się apostołem naturalności, pojętej jako pierwotność.

3. POTĘPIENIE USTROJU SPOŁECZNEGO było dalszą konsekwencją. Nie tylko takiego czy innego, lecz w ogóle wszelkiego społecznego ustroju. Przezeń bowiem człowiek opuszcza pierwotny stan natury. Rousseau wyobrażał sobie mianowicie, że w stanie natury życie jest indywidualne. Wszelki ustrój społeczny jest nie dziełem natury, lecz wytworem sztucznym, a przeto złym.
Jest on zły przede wszystkim dlatego, iż wytwarza nierówność między ludźmi. To zaś było dogmatem Rousseau: że równość jest najwyższym prawem ludzkim, przeto nierówność największym złem. Tymczasem odkąd powstało społeczeństwo, odtąd są panowie i niewolnicy, władcy i poddani, bogaci i ubodzy. Zło zaczęło się od najpierwszego kroku uspołecznienia, od chwili powstania własności. Własność zaś powstała z chwilą, gdy zapoczątkowane zostało rolnictwo i obróbka metali. Obróbka metali wymagała bowiem podziału pracy; odkąd potrzebni byli ludzie do topienia i kucia żelaza, odtąd potrzebni stali się inni, którzy tamtych karmili, i rozpoczął się handel, wymiana żelaza i pożywienia. Rolnictwo zaś wymagało ścisłego podziału terenów i ustalenia praw sprawiedliwości, całkowicie różnych od praw natury; wkładając pracę swą w ziemię, rolnik rościł sobie prawa do owoców włożonej pracy, i co za tym idzie, także do samej ziemi. Skończyła się równość, a z równością zgoda. Za tym poszło niewolnictwo, nędza, zaczęły się walki między pierwotnym właścicielem a innymi ludźmi, którzy mu chcieli jego własność odebrać, bo czuli się silniejsi.
Walki wywołały wreszcie pragnienie pokoju; i dla pokoju zawarta została umowa, sankcjonująca stan posiadania każdego. I tak powstało państwo, wbrew naturze i równości. Taki pogląd Rousseau był odwróceniem poglądu Hobbesa na stan natury i rolę społeczeństwa i państwa.
Z powyższych zaś poglądów wynikało, że dzieje nie są postępem, bo wzrastanie cywilizacji nie jest wzrastaniem ani dobra, ani szczęścia. Taki pesymistyczny wynik godził w podstawowe przekonania XVIII wieku, który podjął dzieło „oświecenia" z nieograniczoną wiarą w cywilizację i postęp.

4. WROGA POSTAWA WOBEC INTELEKTUALIZMU. Właściwą, najgłębszą zdolność człowieka Rousseau widział nie w rozumie, lecz w uczuciu. Nim też - wbrew temu, co czyni zwyrodniała przez cywilizację ludzkość - należy kierować się we wszelkich okolicznościach. „Jeśli przyroda przeznaczyła nas do tego, byśmy byli zdrowi, śmiem prawie twierdzić, że stan refleksji jest stanem niezgodnym z przyrodą i że człowiek rozmyślający jest zwierzęciem zwyrodniałym: wartość prawdziwa człowieka leży nie w rozumie, lecz w sercu, a wartość serca jest niezależna od wartości rozumu".
Nawet w dziedzinie poznania uczucie jest zdolne dokonać więcej niż rozum: dociekania filozofów, kierowane przez rozum, nie rozwiązały żadnej wątpliwości dręczącej człowieka. Jeśli co oświeca nasz umysł, to tylko serce: oczywistość tego, co dyktuje serce, Rousseau przeciwstawiał rzekomej oczywistości osiąganej przez rozum. Człowiek zdolny jest zbudować naturalną etykę i religię, ale musi oprzeć je nie na rozumie, jak tego chcą filozofowie i teologowie, lecz na sumieniu. Sumienie, nie rozum, uczy, co słuszne i dobre. Ono jest „boskim instynktem nieśmiertelnym, niebiańskim głosem".
Wynikała stąd wroga postawa wobec nauki i filozofii. Rousseau był wrogiem spekulatywnych dociekań. Ale szczególniej był przeciwnikiem filozofii panującej w jego epoce: racjonalistycznej, materialistycznej, sensualistycznej.

5. POGLĄGY PEDAGOGICZNE i SPOŁECZNE. W praktyce trudno było myśleć o powrocie do stanu pierwotnego natury, choćby był stanem idealnym. Ale można było normować rozrost cywilizacji. Nawet niezależnie od Rousseau polityka oświatowa XVIII w. stawiała sobie pytanie, do jakiego stopnia można cywilizację rozpowszechniać wśród mas, bez obawy doprowadzenia do rozkładu społeczeństwa.
Rousseau rozwinął pogląd zmierzający ku bardziej naturalnemu pokierowaniu życiem. Rozwinął go głównie w zakresie wychowania i ustroju społecznego. Wychowanie powinno być naturalne: powinno więc tylko rozwijać to, co leży w psychice ludzkiej. Natura każdego jest indywidualna, więc też i wychowanie powinno być indywidualne, bez schematu. Natura człowieka jest nie tylko duchowa, ale i cielesna; więc wychowanie powinno objąć również i cielesny rozwój człowieka. Do natury duchowej człowieka należy nie tylko rozum; trzeba kształcić nie tylko myślenie abstrakcyjne, ale też uczyć poglądowo i nade wszystko rozwijać uczucie. Rola tak pojętego wychowania jest negatywna: faktycznie sprowadza się ono do pomocy przy samowychowaniu; nie kieruje rozwojem, lecz usuwa przeszkody, aby natura rozwijała się we właściwym kierunku.
Filozofii społecznej Rousseau stawiał zadania normatywne: ustalenie ustroju idealnego. Ideał Rousseau miał zbliżyć społeczeństwo do natury; był republikański i demokratyczny, dążył do państwa równości i wolności. Występował nawet przeciw systemowi reprezentacyjnemu, dającemu niektórym jednostkom więcej władzy, niż się to im z natury należy.
ZNACZENIE Rousseau dla filozofii było czworakie:
1. Odnowienie stanowiska moralistycznego, ponad wszystkie inne dobra stawiającego dobra moralne: wolność i równość.
2. Postawienie zagadnienia wartości cywilizacji na miejsce dogmatycznego przekonania o jej wartości.
3. Wezwanie do naturalności we wszystkich dziedzinach życia.
4. Uznanie praw uczucia wbrew intelektualistycznemu pojmowaniu życia.
OPOZYCJA uczonych przeciw Rousseau była powszechna. Z natury *rzeczy* sprowadzała się do obrony istniejących poglądów, które on atakował. Jednym z oponentów, któremu Rousseau specjalnie replikował, był król Stanisław Leszczyński. Polemika z Rousseau nie była trudna, bo ten zwalczając jednostronność panujących idei, sam uległ przeciwnej znów jednostronności. Broniąc roli uczucia, nie docenił rozumu; broniąc natury, nie do-
cenił kultury; brakło mu poczucia rzeczywistości; jego poglądy, zwłaszcza pogląd na naturę ludzką, odpowiadały jego marzeniom, ale nie rzeczywistości.
DZIAŁANIE. Rousseau wyzwolił siły i idee, których Oświecenie nie dopuszczało do głosu; wyzwolone, obaliły ideologię Oświecenia i wytworzyły nową. W tym leży jego rola historyczna wobec filozofii. Poza granicą filozofii wpływ jego był tym bardziej silny. Samotny wśród uczonych, znalazł oddźwięk w szerokich masach społecznych i przez nie wywołał przewrót w literaturze, wychowaniu, ustroju społecznym.
Obroną praw uczucia przygotował romantyzm, wywołał w literaturze, a poniekąd i w innych dziedzinach kultury, nową epokę.
Teoriami pedagogicznymi zapoczątkował wielką nowożytną reformę wychowania. Pestalozzi, główny twórca tej reformy, przejął istotną część swej doktryny od Rousseau, którego idee rozwinął fachowo.

Społecznym ideom Rousseau sądzone było rychłe urzeczywistnienie: w rewolucji francuskiej. Utopijnymi teoriami podkopał szacunek dla istniejącego porządku rzeczy i przez to rozpętał siły przewrotowe. Paradoksem dziejów było, że Rousseau, wielki wróg cywilizacji przyczynił się bezpośrednio do tego ogromnego jej rozpowszechnienia, jakie było wynikiem rewolucji.
W naszych czasach Genewa jest ośrodkiem kultu Rousseau: tam ma siedzibę La Societe J. J. Rousseau, tam wychodzą od r. 1905 „Annales de la Societe J. J. Rousseau".

REID I SZKOŁA SZKOCKA

Anglia, która wyhodowała empiryzm, idealizm i sceptycyzm (dzięki Locke'owi, Hume'owi, Berkeleyowi i innym), zapoczątkowała również reakcję przeciw tym stanowiskom. Reakcja ta wystąpiła w imię zdrowego rozsądku i dlatego znana jest pod nazwą „filozofii zdrowego rozsądku". Była głoszona przez szkockich uczonych i poczynając od 1770 roku opanowała uniwersytety szkockie, toteż bywa nazywana także „szkołą szkocką".
ZAŁOŻYCIEL SZKOŁY. Początek szkole szkockiej dał Thomas Reid (1710- 1796), profesor najprzód w Aberdeen, a potem w Glasgow. Głównym jego dziełem było *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense,* 1764; uzupełniały je *Essays on the Powers of the Human Mind,* 1785-1788.
POPRZEDNICY. Filozofia szkocka, dość odosobniona w XVIII w., posiadała licznych poprzedników w epokach wcześniejszych. Nie była przede wszystkim nowym pomysłem jej myśl zasadnicza, iż istnieją prawdy pewne, choć nie posiadające dowodu. Arystoteles już ją głosił, a za nim wielki prąd europejskiej filozofii: arystotelesowsko-scholastyczny. Ale filozofia nowożytna, i to zarówno empirystyczna, jak i racjonalistyczna, właśnie w tym punkcie zwalczała tradycję scholastyczną; rozwój jej zmierzał wyraźnie ku usunięciu poglądu będącego niebezpiecznym źródłem dowolności w myśleniu. Szkoła szkocka natomiast powróciła do dawnego stanowiska.
Dopatrując się zaś w umyśle specjalnej władzy do poznawania prawdy, szkoła szkocka zbliżała się znów do angielskich estetyków i moralistów typu Hutchesona, którzy mniemali, iż w „smaku" i w „zmyśle moralnym" umysł posiada bezpośrednią zdolność poznawania piękna i dobra. Szkoła szkocka przyjęła analogiczną zdolność poznawania prawdy.
POGLĄDY. 1. PRAWDY OCZYWISTE. Reid uważał sceptycyzm, który zaprzecza, jako-byśmy posiadali wiedzę o rzeczach, za pogląd niedorzeczny; to samo myślał o subiektywnym idealizmie, który zaprzecza, iżby rzeczy istniały poza umysłem. A jednocześnie przyznawał, że Berkeley i Hume doszli do tych niedorzecznych poglądów rozumując prawidłowo. Wyprowadził stąd wniosek, że fałszywe musiały być ich przesłanki, przede wszystkim główne założenie empiryzmu, iż umysł ludzki jest sam przez się pustą kartą, na której pisze tylko doświadczenie. Rzecz ma się przeciwnie: umysł zna sam z siebie różne prawdy, zanim go o nich pouczy doświadczenie, a nawet zna takie, o których doświadczenie nigdy pouczyć nie może. Wiemy np. z nieprzepartą pewnością, że istnieją rzeczy realne poza nami, choć o tym, jak to wykazali sami empiryści (Berkeley, Hume), doświadczenie nic nie mówi. Przy tym bezpośrednio znamy prawdy złożone, a nie elementarne, jak chcieli empiryści, dopiero przez analizę prawd złożonych znajdujemy prawdy elementarne.
Jakie względy skłoniły Reida do uznania niektórych prawd za bezpośrednio pewne? Najpierw to, iż stanowią nieodzowne przesłanki myślenia: żadne rozumowanie o rzeczywistości nie byłoby możliwe, gdybyśmy nie mieli takich przesłanek, jak np. że *rzeczy* istnieją realnie lub że między nimi zachodzą związki przyczynowe; sami empiryści wykazali, iż najprostsze doświadczenie nie może się obejść bez tych założeń. Po wtóre, prawdy te są powszechnie uznane, towarzyszy im wewnętrzne poczucie przymusu, nieodparta skłonność, by je uznawać za prawdy.

2. ZDROWY ROZSĄDEK. Te oczywiste prawdy poznajemy przez bezpośrednią intuicję. Znane są wszystkim, a nie tylko tym, co prowadzą uczone badania; należą do „zdrowego rozsądku", *common sense,* właściwego każdemu człowiekowi. W przeciwieństwie do rozumu, który z każdego twierdzenia zdaje sprawę i popiera je argumentami, zdrowy rozsądek znajduje prawdę przez niewytłumaczony a nieprzeparty popęd. Istnienie takiego popędu stwierdził był już Hume. Nie w stwierdzeniu popędu, lecz w darzeniu go pełnym zaufaniem leżała odrębność szkoły szkockiej. Zaufanie to bardzo upraszczało program filozofii: wystarczy zestawić „zasady zdrowego rozsądku", by otrzymać zasób „prawd oczywistych".

Reid odróżniał dwa rodzaje prawd oczywistych: opierając się na znanym podziale prawd na konieczne i faktyczne, przyjmował w obu grupach prawdy oczywiste; jedne stanowią pewniki wiedzy koniecznej, drugie zaś faktycznej. Do pierwszej grupy należą aksjomaty matematyki, prawa logiczne, zasady w rodzaju prawa przyczynowości i w ogóle wszelkie prawdy stanowiące podstawę poznania matematycznego, logicznego, gramatycznego, etycznego, estetycznego. Ale pewniki drugiej grupy były dla Szkotów jeszcze bodaj donioślejsze, i one to stanowiły odrębność ich filozofii.

3. REALIZM ZDROWEGO ROZSĄDKU. Dwie mianowicie prawdy oczywiste stanowią pewniki wiedzy faktycznej: *a)* że istnieje jaźń i *b)* że istnieją rzeczy realne poza jaźnią. Każdy akt myślenia czyni zdrowemu rozsądkowi oczywistym istnienie jaźni, a każde postrzeżenie skłania go do uznania realności rzeczy.

Te dwie prawdy, które Reid miał za oczywiste i niezawodne, rozstrzygały mu najbardziej zasadnicze kwestie metafizyczne: pierwsza usuwała od razu materializm, druga zaś - idealizm. Co więcej, prawdy te wyjaśniały naturę poznania. Reid zauważył, że filozofowie od Platona do Hume'a zgodni są co do tego, iż nie poznajemy bezpośrednio zewnętrznych przedmiotów, lecz tylko ich odbicie w umyśle. Ale to właśnie uważał za wspólny błąd filozofów: zdrowy rozsądek przemawia przeciw wszelkiemu idealizmowi; mówi nam, że poznajemy *rzeczy,* a nie przedstawienia *rzeczy,* że widzimy ciała, a nie nasze stany psychiczne; zmysły postrzegają *rzeczy* realne i, odwrotnie, rzeczy istniejące realnie, to te same, które postrzegamy.

4. INTROSPEKCYJNĄ METODA FILOZOFII. Prawdy oczywiste Reid ustalał na drodze introspekcji: są nieodłączne od naszego umysłu i w nim możemy je obserwować. Odwoływał się więc do doświadczenia wewnętrznego. Przez to szkoła szkocka miała pewną łączność z empiryzmem i wspólny front przeciw filozofii spekulacyjnej. Kładąc nacisk na metodę introspekcyjną, szkoła szkocka położyła pewne zasługi dla psychologii. (Natomiast przeciwstawiała się fizjologicznemu traktowaniu psychologii, które właśnie w drugiej połowie XVIII wieku wchodziło w użycie).

Psychologia, mająca odrębną empiryczną metodę, była dla szkoły drugą obok przyrodoznawstwa dziedziną nauki empirycznej. Ale rzecz w tym, że Szkoci stosowali introspekcję nie tylko w psychologii, mieli ją za metodę filozofii w ogóle; przez nią bowiem poznajemy nie tylko własny umysł, ale i prawdy w umyśle zawarte. Przypomnieli naukę Locke'a o doświadczeniu wewnętrznym, ale dali jej zwrot metafizyczny. Była to właśnie słaba strona doktryny Reida: iż od introspekcji, tak cennej dla stwierdzania faktów psychicznych, żądał rzeczy niesłychanie przekraczającej jej kompetencje, mianowicie stwierdzania prawd metafizycznych.

5. PROGRAMOWY DOGMATYZM. Doktryna Szkotów przyjmowała bezapelacyjną władzę umysłu i prawdy nie uzasadnione a niezawodne. I z tego dogmatyzmu uczyniła zasadę i jądro filozofii. Niedowiedzione założenia, które inni dogmatycy starali się zredukować do minimum i przyjmowali tylko jako przykrą konieczność, Szkoci manifestacyjnie wysuwali na pierwszy plan, jako najdonioślejszą zdobycz naukową.

Jeśli cechą filozofa jest, że niełatwo zadowala się wyjaśnieniem i w każdej odpowiedzi widzi nowe zagadnienie, to Szkoci posiadali mało ducha filozoficznego. Zatrzymywali się tam, gdzie inni myśliciele rozpoczynali dopiero swe właściwe dochodzenia: nieprzeparta skłonność do uznawania pewnych prawd jest rzeczywiście faktem, ale nie można uniknąć pytania, czy jest to skłonność słuszna.

Niemniej Szkoci mają swe wyraźne miejsce w dziejach filozofii. Rzecz w tym, że filozofia wcześnie odbiegła od naturalnego poglądu na świat i niewiele zwykła się liczyć z potocznym sposobem myślenia i ze zdrowym rozsądkiem. Szkoła szkocka była reakcją przeciw temu i wyrazicielką filozoficzną naturalnego poglądu na świat.

WŁAŚCIWOŚCIĄ SZKOŁY SZKOCKIEJ było: 1) zaufanie do zdrowego rozsądku i naturalnego poglądu na świat, 2) dogmatyczne uznanie prawd niedowiedzionych a pewnych, w szczególności istnienia jaźni i realnych *rzeczy,* 3) uznanie introspekcji za właściwą metodę filozofii.

ROZWÓJ. Filozofia szkocka miała dwa punkty oparcia: zdrowy rozsądek i introspekcję; Reid kładł nacisk na pierwszy, jego zaś następcy - na drugi. Rozwinęli oni doktrynę szkoły w kierunku niezupełnie zgodnym z intencją jej twórcy. Niektórzy jego uczniowie (jak Stewart) wręcz zrezygnowali z twierdzenia, jakoby istnienie jaźni i rzeczy realnych było bezpośrednio pewne; postrzeżenie wprawdzie nasuwa myśl o istnieniu *rzeczy,* ale nie gwarantuje ich realności. Wobec takiego ustępstwa późniejszych wyznawców doktryna szkocka z dogmatycznej filozofii przekształciła się w empiryczną psychologię.

NASTĘPCY. Szkoła szkocka panowała w Anglii blisko przez pół stulecia, przez ostatnie ćwierćwiecze XVIII i przez pierwsze XIX wieku. Z licznych uczniów Reida najwybitniejszy był Dugald Stewart (1753-1828), profesor w Edynburgu; był właściwym filarem szkoły, dał jej doktrynie najbardziej systematyczną (ale też i kompromisową) postać. Poglądy szkoły w zakresie estetyki rozwinął James Beattie (1735-1803); w zakresie etyki Adam Ferguson (1724-1816); na polu psychologii największe zasługi położył Thomas Brown (1778-1820), profesor w Edynburgu. Aż do połowy XIX wieku uczył w tymże Uniwersytecie Edynburskim filozof dużej miary, zbliżony do szkoły szkockiej, William Hamilton (1788-1856).
Dużą rolę szkoła szkocka odegrała również we Francji. Dostała się tam dopiero z początkiem XIX wieku, wypierając doktrynę tzw. ideologów. Zaszczepił ją P. P. Royer-Collard (1763- 1845), zwłaszcza podczas krótkiej (1811 - 1813), ale owocnej działalności akademickiej. Za nim poszedł Theodore Jouffroy (1796-1842), profesor w Ecole Normale w latach 1819- 1822, a poniekąd Yictor Cousin, najruchliwszy wśród francuskich filozofów pierwszej połowy XIX wieku. Liczne przekłady - Reida przez Royer-Collarda i Garniera, Stewarta przez Jouffroy - zapoznały Francję z doktryną szkoły. Charles de Remusat, mąż stanu, publicysta i historyk, usiłował wywieść filozofię szkocką ze szkół wyższych do szerszych kół społeczeństwa. Zamierzenia jego spełniły się całkowicie: nowy program nauczania średniego, ułożony po rewolucji 1830 roku przez Cousina wespół z Jouffroy i z Laromiguiere'em, oparty był na filozofii szkockiej. I od 1832 r. stała się ona na lat przynajmniej dwadzieścia oficjalną filozofią Francji.
W dwóch tedy wielkich krajach Europy o najbogatszej tradycji filozoficznej filozofia zdrowego rozsądku panowała przez pół wieku; panowała tam w tym samym czasie, w którym w Niemczech powstał krytycyzm i idealizm.
OPOZYCJA. Doktryny, które filozofia Szkotów zdołała wyprzeć, po pewnym czasie wzmocniły się na tyle, że ją z kolei wyparły. Spotkała się z potrójnym sprzeciwem: *a)* jej uznawaniu prawd intuicyjnych sprzeciwiał się empiryzm, *b)* dogmatycznemu przyjmowaniu prawd oczywistych - krytycyzm, *c)* jej introspekcyjnej metodzie - filozofia spekulacyjna. Niektórzy członkowie szkoły próbowali pojednania z przeciwnikami: Brown, a nawet Stewart z empiryzmem, Hamilton z krytycyzmem, Cousin z filozofią spekulacyjną. Ale ostatecznie szkoła uległa: w Niemczech krytycyzmowi i spekulacyjnym systemom, a we Francji i w Anglii wracającemu na nowo empiryzmowi.

KONIEC STULECIA: FILOZOFIA KRYTYCZNA W NIEMCZECH

WOLFF I FILOZOFIA XVIII WIEKU W NIEMCZECH

Filozofia Oświecenia uzyskała w Niemczech odrębną postać: stanęła na stanowisku nie empiryzmu, lecz racjonalizmu. Była dziełem Wolffa i jego szkoły. Ten niemiecki racjonalizm odbiegł znacznie od tego, który w poprzednim stuleciu panował w krajach romańskich. Przez swą dogmatyczność i schematyczność stał się typem filozofii szkolnej.
ŻYCIE. Christian Wolff (1679- 1754), od 1706 r. profesor w Halle, wcześnie uzyskał w swym kraju niezwykłą sławę. W 1723 r. działalność jego została przerwana na skutek wymierzonej przeciw niemu akcji sfer religijnych; został skazany na banicję z Prus, a rozpowszechnianie jego pism zostało zabronione pod karą dożywotniego więzienia. Wówczas Hesja dała mu gościnę i katedrę w Marburgu, gdzie wykłady jego tak samo ściągały rzesze uczniów. W 1740 r. Fryderyk II, wstąpiwszy na tron, cofnął dekret swego poprzednika i Wolff w triumfie powrócił do Halle.
Pisma Wolffa były liczne, przeważnie o charakterze podręcznikowym: opracował logikę, ontologię, kosmologię, psychologię, teologię naturalną, fizykę, etykę, politykę, prawo natury, prawo narodów itd. Większość prac jego miała podwójną redakcję: łacińską, bardziej uczoną - i niemiecką, bardziej popularną. A wszystkie prace nacechowane były martwą schematycznością i rozwlekłą dokładnością.
POPRZEDNICY. Wolff wychował się na klasykach XVII w., Kartezjuszu, Spinozie, a zwłaszcza na Leibnizu. I choć sam niechętnie to widział, przeszedł do historii z etykietą ucznia Leibniza. Rzeczywiście zawdzięczał mu podstawowe myśli swego systemu; przede wszystkim wziął odeń myśl oparcia całej nauki na dwóch zasadach, zasadzie sprzeczności i racji dostatecznej. Bynajmniej jednak nie przejął filozofii Leibniza w całości; przeciwnie, zarzucił to, co w niej było najoryginalniejsze, a mianowicie

monadologię i harmonię wprzód ustanowioną, i w kwestiach metafizycznych wrócił raczej do dawniejszego, Kartezjańskiego poglądu.
POGLĄDY. 1. SYSTEM NAUK. Schematyczny umysł Wolffa zmierzał przede wszystkim do rozklasyfikowania nauk. Wszystkie nauki, z wyjątkiem matematycznych, dzielił na dwie kategorie: na filozoficzne i na historyczne; pierwsze są racjonalne, drugie empiryczne. Przedmiot jednych i drugich jest ten sam, ale pierwsze podają racje, drugie zaś
tylko stwierdzają fakty; pierwsze dedukują to, co drugie znajdują w doświadczeniu. Jedynie nauki racjonalne dają poznanie prawdziwie jasne i wyraźne; wiadomości empiryczne są bowiem splątane i ciemne. Jednakże i nauki empiryczne mają swój użytek: one to dostarczają naukom filozoficznym materiału, a także potwierdzają, że dedukcje nauk filozoficznych odpowiadają rzeczywistości.
Z tym podziałem nauk Wolff krzyżował drugi, którego podstawą było rozróżnienie władz duszy na władzę poznawczą i wolę. Odpowiednio do tego nauki są bądź teoretyczne, bądź praktyczne. Dział teoretyczny składał się w systemie Wolffa z ogólnej nauki o bycie, czyli ontologii, i z trzech nauk traktujących o trzech rodzajach bytu, mianowicie kosmologii, psychologii i teologii racjonalnej. Dział znów praktyczny składał się z etyki, polityki i ekonomiki. Tym naukom racjonalnym odpowiadała takaż ilość nauk empirycznych.
Przez ten układ nauk Wolff uporządkował, a zarazem uschematyzował poczynania filozofii racjonalistycznej. Układ jego utrzymał się długo jako rama dla filozofii szkolnej, tak samo jak przed wiekami układ perypatetycki.

2. RACJONALIZM. Pierwszą zasadę nauk racjonalnych stanowi zasada sprzeczności, z której już dalej wywodzi się zasada racji dostatecznej; te dwie zaś zasady wystarczały mu, gdyż wszelkie rozumowanie pojmował (za Leibnizem) jako analityczne, rozwijające jedynie to, co zawarte w pojęciach. W przeciwieństwie do kartezjanizmu ten racjonalizm niemiecki odrzucił składniki intuicyjne i operował wyłącznie zasadami logicznymi.
Skrajność racjonalizmu Wolffa była jednak złagodzona najpierw przez przyznanie, że racjonalne nauki dochodzą jedynie możliwości, a nie rzeczywistości. Po wtóre zaś przez to, że nie odrzucał świadectwa zmysłów, lecz postulował zgodność ich z rozumem. Nauki empiryczne znajdują to samo, co racjonalne, choć na innej drodze. Takie stanowisko czyniło, że system racjonalistyczny Wolffa odpowiadał naturalnemu obrazowi świata; podczas gdy spekulacje innych racjonalistów, jak Spinozy i Leibniza, a później Fichtego lub Hegla, wytwarzały nowy obraz świata, nie skrępowany świadectwem zmysłów, Wolff stawiał rozumowi za zadanie wydedukowanie tego, co i tak z doświadczenia jest wiadome. Zwłaszcza w dziedzinie praktycznej, w polityce czy religii, starał się wykazać zgodność racjonalnych wymagań z faktycznym stanem rzeczy.

3. PÓŁ OŚWIECENIA i PÓŁ SCHOLASTYKI. Z zasad stanowiących podstawę systemu Wolffa szczególniej typowa dla jego sposobu myślenia była zasada racji dostatecznej. Przyjmowała ona, że „wszystko ma swą rację", wszystko jest zrozumiałe i wytłumaczalne. To nieuznawanie zjawisk irracjonalnych, cudownych i niewytłumaczalnych czyniło Wolffa człowiekiem Oświecenia, choć skądinąd ten racjonalista bardzo różnił się od zachodnich przedstawicieli tego prądu, usposobionych na ogół empirystycznie i sceptycznie. Odbiegał od nich szczególniej, gdy zasadę racji dostatecznej interpretował finalistycznie i jako rację faktów podawał ich celowość.
Zadanie, jakie Wolff stawiał sobie, polegało wyłącznie na dowodzeniu; do odkrywania prawd nie pretendował. Przez to racjonalizm jego odbiegał od racjonalizmu nowożytnego, którego osnowę stanowiła nie *ars demonstrandi,* lecz *ars inveniendi,* wykazywał natomiast pokrewieństwo z racjonalizmem scholastyki, a pokrewieństwo to pociągało za sobą wiele zewnętrznych podobieństw między obu systemami. Niektórzy uczniowie Wolffa, łączący z jego doktryną prawowierność wobec nauki Lutra, wytworzyli nawet coś w rodzaju nowej „protestanckiej scholastyki".
Drugą cechą filozofii Wolffa, wyróżniającą go w rodzinie racjonalistów, była jej tendencja praktyczna. Na wstępie swej logiki zaznaczał, że dąży do tego, aby filozofię uczynić nauką pewną i - użyteczną. Tendencja ta, nieco niespodziewana w racjonalistycznym systemie, tłumaczyła się znów jako płód Oświecenia.
ZNACZENIE. Wolff rozwinął drugi, obok romańskiego, typ nowożytnego racjonalizmu: odrębnością jego było przede wszystkim to, iż był czysto analityczny, wyrzekał się czynników intuicyjnych.
Siłą Wolffa była jego systematyczność i zdolność operowania schematami: tym scholastycznym właściwościom zawdzięczał swe powodzenie. Słabą zaś jego stroną była dogmatyczność, suchość i

pedantyczność, kult formuły i schematu. Zmechanizował filozofię i pogrążył ją w pedantyzm. Zresztą te ujemne właściwości wyszły poniekąd na dobre: zaszczepił mianowicie, wedle słów Kanta, „ducha sumienności" w narodzie niemieckim; stworzył w nim przez to podłoże dla doskonalszej doktryny: doktryny Kanta.
SZKOŁA. Filozofia Wolffa przez schematyczność swą była predestynowana do tego, by stać się filozofią szkolną. Szkoła jego wydała ogromną ilość uczniów; już w 1737 r. naliczono 107 zwolenników Wolffa ogłaszających prace naukowe. Wszystkie prawie katedry uniwersyteckie w Niemczech znalazły się w rękach szkoły i pozostały w nich bez mała do końca XVIII w. Uczniowie Wolffa, wzorem mistrza, publikowali przeważnie podręczniki. Do licznych dziedzin filozofii, opracowanych już przez niego, uczniowie dodali jedną nową: estetykę. Pierwsze systematyczne jej opracowanie było dziełem Aleksandra Baumgartena w 1750 roku.
KIERUNKI OPOZYCYJNE. Szkoła Wolffa stała się w Niemczech XVIII w. potęgą, żadne stanowisko nie mogło się z nią wówczas mierzyć. Jednakże wytworzyła się obok niej pewna mniejszość filozoficzna, składająca się z paru drobniejszych grup, będących w opozycji przeciw panującej filozofii Wolffa. Jej oświeceniowe dążenia zwalczał „pietyzm", jej szkolny, schematyczny charakter - eklektyzm i „popularna filozofia", jej racjonalizm wreszcie - rodzący się romantyzm.
Oświecenie francuskie i angielskie znajdowało życzliwe przyjęcie na dworach niemieckich, zwłaszcza na dworze pruskim za Fryderyka II, gdzie bawił Wolter, La Mettrie i inni. Wpływy angielskie szły przez Hanower, którego władcy byli spokrewnieni z angielskimi. Do szerszych kół niemieckich filozofia ta jednak nie trafiła.
Eklektyzm wystąpił z hasłem wyzwolenia się od wszelkich systemów. Skłaniał się do zastąpienia systematycznej filozofii przez historyczną; z tego prądu wyszedł też pierwszy nowożytny podręcznik historii filozofii, wydany przez Bruckera w latach 1731 -1736. Prąd ten, podobnie jak szkoła Wolffa, wywodził się od Leibniza, ale nawiązał do innych składników jego filozofii i poszedł inną drogą. - W drugiej połowie stulecia podobne zamierzenia rozwijała tzw. „filozofia popularna"; była ona dalszym objawem zniechęcenia do filozofii uprawianej przez specjalistów, bratała się raczej z literaturą, występowała z hasłami mającymi najłatwiejszy dostęp do przeciętnych umysłów, jak zdrowy rozsądek i umiar, jak popularny zawsze eudajmonizm i sentymentalny idealizm. Względnie najlepszym jej przedstawicielem był Moses Mendelssohn (1729-1786); specjalnie zaś sentymentalną autorefleksję, typową dla owych czasów, reprezentował estetyk J. G. Sulzer (1720-1779).
Wczesny romantyzm był głównie ruchem literackim, ale po części też filozoficznym; występował z kultem dla fantazji, natchnienia, indywidualności, tajemniczych sił przyrody. W drugiej połowie stulecia zaczęła już popularna i romantyczna filozofia brać górę nad filozofią Wolffa. Ale ostateczny cios szkole Wolffa zadał dopiero Kant.

KANT

Filozofia „krytyczna" była, po filozofii Oświecenia, drugim tworem XVIII wieku. Miała też z filozofią Oświecenia pewne cechy wspólne, zwłaszcza w swej części negatywnej; tak samo jak tamta zajmowała postawę minimalistyczną, chciała ograniczyć filozofię, byle ją uczynić pewniejszą, kładła wysiłek w usunięcie metafizyki z filozofii.
Różnice były jednak liczniejsze niż wspólności. Oświecenie było ruchem popularno-naukowym, krytycyzm zaś był doktryną fachowców. Oświecenie było wytworem myśli angielskiej i francuskiej, krytycyzm - niemieckiej. Filozofia Oświecenia była dziełem zbiorowym, krytycyzm - dziełem jednego człowieka: Kanta. Filozofia Oświecenia była podjęciem starych myśli, sięgających jeszcze czasów starożytnych; filozofia krytyczna polegała na nowym pomyśle.
Pomysł ten był przewrotowy, polegał na całkowitym odwróceniu trybu myślenia, Kant sam go porównywał z przewrotem, jakiego Kopernik dokonał w astronomii. Pomysł ten, stanowiący osnowę krytycyzmu, polegał na tym: że nie myśl kształtuje się zależnie od przedmiotów, lecz, odwrotnie, przedmioty są zależne od myśli. Konsekwencją było upewnienie wiedzy, ale zarazem ograniczenie jej do samego tylko doświadczenia. Kant zbudował dzięki temu pomysłowi nową teorię poznania, a uzupełniwszy ją przez teorię działania i upodobania, czyli przez etykę i estetykę, stworzył nowy, tak zwany „krytyczny" system filozofii.

POPRZEDNICY. I. Krytycyzm powstał dzięki oryginalnej koncepcji Kanta; krytycystów, w ścisłym tego słowa znaczeniu, nie było więc przed Kantem. Natomiast do prehistorii krytycyzmu można zaliczyć oba wielkie prądy nowożytnej filozofii: empirystyczny i racjonalistyczny. Kant bowiem doprowadził do kompromisu między tymi zmagającymi się prądami; oba złączyły się w jego krytycyzmie. Z jednej strony empiryści, jak Locke i Hume, byli mu poprzednikami w tym, że wysuwali zagadnienie poznania na czoło filozofii i że ograniczali poznanie do doświadczenia. Z drugiej znów racjonaliści, jak Kartezjusz, Leibniz, Wolff, przekazali mu przekonanie o możności poznania apriorycznego. Z empirystów bezpośrednio, i to bardzo silnie, na Kanta oddziałał Hume; z poglądami zaś racjonalistów poznał się przez szkołę Wolffa. Do szkoły Wolffa należał jego nauczyciel filozofii Marcin Knutzen, od którego zresztą nauczył się nie tylko szkolnej filozofii, ale i zasad nowego przyrodoznawstwa, nie tylko teorii Wolffa, ale i Newtona.
II. Filozofia Kanta wytworzyła się na terenie Niemiec, gdzie w drugiej połowie XVIII wieku stan filozofii odmienny był niż w innych krajach. Sympatie filozoficzne były tu podzielone między szkołę Wolffa a „filozofię popularną". Z tą drugą Kant nie miał nic wspólnego, natomiast miał liczne związki ze szkołą Wolffa. Była ona szkołą panującą w okresie studiów Kanta i według jej podręczników sam się uczył, a potem uczył innych.
W drugiej połowie wieku znaleźli się w Niemczech pojedynczy myśliciele, których nie zadowalała żadna z dwóch panujących w kraju doktryn - ani filozofia Wolffa, ani „filozofia popularna"; zaczęli oni szukać nowych dróg dla ostrożnego i krytycznego ujęcia zagadnień filozoficznych. Szli w pojedynkę, nie stworzyli szkoły. Najwybitniejszymi byli: Christian August Crusius (1715-1775), Johann Nikolaus Tetens (1736-1807; *Philosophische Versuche iiber die menschliche Natur,* 1776), wybitny psycholog, autorytet Kanta w rzeczach psychologii, oraz Johann Heinrich Lambert (1728- 1777; *Neues Organon,* 1771), filozof i matematyk, który miał w filozofii zamierzenia analogiczne do Kantowskich. Byli to najbliżsi w Niemczech poprzednicy Kanta. Ale reformy filozoficznej, do której dążyli, nie dokonali; dokonał jej Kant.
ŻYCIORYS. Immanuel Kant urodził się w r. 1724, zmarł w 1804. Rodzina jego była prawdopodobnie pochodzenia szkockiego. Ojciec był rzemieślnikiem. Długie życie Kanta miało przebieg niezmiernie prosty, jednolity i jednostajny. Urodził się w Królewcu i w Królewcu przeżył i zakończył życie. Wiódł żywot ześrodkowany całkowicie w pracy nauczycielskiej i pisarskiej.
Był filozofem uniwersyteckim, w przeciwieństwie do prawie wszystkich wybitnych filozofów XVIII w., którzy poza uczelniami wytworzyli swe poglądy i poza nimi je szerzyli. On zaś zawdzięczał uniwersytetowi podstawy swej wiedzy, zarówno filozoficznej, jak matematycznej i przyrodniczej. Przeszedł wszystkie szczeble kariery uniwersyteckiej; stanowią one jedynie ważniejsze daty zewnętrzne w jego życiorysie. Był - wszystko to w tym samym Królewieckim Uniwersytecie - najpierw magistrem, potem doktorem, potem w 1755 r. docentem, w 1770 profesorem logiki i metafizyki, potem dziekanem i rektorem. Odkąd został profesorem, mógł skupić się na swych pomysłach filozoficznych. Po wielu latach pracy, już jako człowiek blisko sześćdziesięcioletni, ogłosił jej wyniki w *Krytyce czystego rozumu.* Wtedy od razu sława jego rozeszła się szeroko. On zaś w napięciu twórczej energii pisał jedno po drugim swe zasadnicze dzieła. W 1796 r. starość i zanik sił zmusiły go do opuszczenia katedry, ale pisał jeszcze i potem; pracował na polu filozofii aż do ostatniego, 80 roku życia.
Życie Kanta nie układało się zbyt pomyślnie dla pracy naukowej: wybijać się musiał powoli i mozolnie; po skończeniu uniwersytetu przez dziesięć lat musiał utrzymywać się jako nauczyciel prywatny; szczeble akademickie przechodził wolno, przy obsadzaniu katedr był dwukrotnie pomijany; przechodziły już lata męskie, gdy zajął stanowisko akademickie i zyskał tę względną zamożność, która pozwoliła mu swobodnie żyć i pracować. Praca pedagogiczna w uniwersytecie była uciążliwa, wprost przygniatająca swym ogromem. Wykładał, zwłaszcza jako docent, wiele godzin dziennie, i nie tylko nauki filozoficzne, ale też matematykę, antropologię i geografię fizyczną. Środowisko, w jakim żył, nie dawało mu żadnej podniety: Królewiec był małym, kresowym miastem, bez żadnego życia umysłowego, przy tym oddzielonym od środowisk intelektualnych Niemiec przez ziemie polskie i zdanym na siebie. Uniwersytet Królewiecki był drugorzędną uczelnią, która dopiero dzięki Kantowi zyskała rozgłos; nie dane było Kantowi obcować z ludźmi, którzy byliby równi lub choćby zbliżeni doń poziomem umysłu. W przeciwieństwie do innych, doniosłych wydarzeń w dziejach filozofii, które dokonywały się w świetnych środowiskach umysłowych i w epokach obfitujących w umysły twórcze - czy to były Ateny w V i VI wieku, czy Londyn początku XVIII w., czy Paryż połowy XVIII w. - tu reforma filozofii dokonana została przez samotnego człowieka na głuchej prowincji.

Trudne warunki, obciążenie pracą i wątłość zdrowia Kant neutralizował niezwyczajnie ekonomicznym trybem życia. Było to życie przysłowiowo regularne, systematyczne i dobrowolnie nakładające sobie ograniczenia. Żył sam, nie założył rodziny. Instynktownie odrzucał powołania do innych uniwersytetów (do Erlangen, Halle, Jeny) które rokowały świetniejsze pole działalności nauczycielskiej, ale oderwałyby go od skupienia i spokoju. Co więcej, ten śmiały i liberalny umysł instynktownie unikał śmiałych i liberalnych wystąpień, które mogłyby go narazić władzom czy społeczeństwu i wytrącić z systematycznej pracy (dopiero w 1794 r. siedemdziesięcioletniego starca spotkało surowe napomnienie rządu za postępowe poglądy religijne). Zorganizował życie tak, aby je całkowicie wyzyskać dla pracy.
Wytworzyła się opinia, że Kant - jakkolwiek wielkie było dokonane przezeń dzieło naukowe - osobiście był nudnym pedantem, ujemnym typem niemieckiego bakałarza, nie widzącego świata poza swoją specjalnością. Pewną podstawę opinia ta miała w późnych latach jego życia, gdy dawała mu się we znaki starość, a także działało poczucie wielkości podjętego dzieła i przekonanie, iż należy podporządkować mu wszystkie inne sprawy i zainteresowania. W pamięci potomności pozostał na ogół tylko obraz starego Kanta. Tymczasem przez trzy czwarte życia był człowiekiem innego pokroju: wszechstronnie wykształcony i oczytany, obznajomiony, dzięki książkom, z naukowymi i kulturalnymi nowościami Europy, reagował silnie na sprawy aktualne i zabierał głos w kwestiach żywotnych, obchodzących ogół. Swe wielkie dzieła, ciężkie i schematyczne, pisał w późnym wieku, ale do lat sześćdziesięciu był raczej eseistą niż filozofem systematycznym. Miał wówczas żywy styl pisarski, nie brakło mu humoru i dowcipu. Nie zasklepiał się w swej pracy fachowej, nie stronił od ludzi.
Natomiast pewne rysy moralne od początku do końca życia charakteryzowały Kanta: przede wszystkim niezwykła dyscyplina wewnętrzna. Surowa, prawie purytańska moralność poparta była niepospolitą siłą woli. Był rygorystą, który wszelkie zagadnienia życiowe rozwiązywał z punktu widzenia obowiązku. Był przeciwieństwem „bujnego temperamentu", a życie jego - przeciwieństwem „życia z fantazją". Jego surowy stosunek do życia był najjaskrawszym przeciwieństwem osiemnastowiecznego libertynizmu.
ROZWÓJ. Kant późno doszedł do swych dojrzałych poglądów; był już niemłodym człowiekiem, gdy powziął myśl o tym, co się zwykło nazywać kantyzmem. Sam dzielił swój rozwój filozoficzny na dwa okresy: przedkrytyczny i krytyczny. Tylko dzieła drugiego okresu zapewniły mu to miejsce, jakie zajmuje w dziejach filozofii, bo one dopiero zawierały oryginalną koncepcję filozoficzną.
A) Filozofia przedkrytyczna. W okresie tym Kant przeszedł przez szereg faz: W fazie I, do 1762 r., pracował prawie wyłącznie na polu nauk przyrodniczych. Prace te były śmiałe, szukające nowych dróg, nie lękające się hipotez: dotyczy to zwłaszcza słynnej hipotezy kosmologicznej, którą Kant powziął w tym czasie. Dążnością prac tych było czysto przyrodnicze tłumaczenie zjawisk. Ale ubocznie zawierały metafizyczne spekulacje o nieśmiertelności i próbę dowodu istnienia Boga. Jedyne filozoficzne pismo tej epoki nie było samodzielne, szło torem filozofii szkolnej.
Fazę II (1762-1766) znamionuje zwrot ku zagadnieniom humanistycznym i filozoficznym. W treści zaś pism zapowiada się zerwanie ze szkolną metafizyką. Był to naturalny wynik rozwoju Kanta, który jako matematyk i fizyk, wychowany na Newtonie,
nie mógł zadowolić się metafizyką i jej pozornymi dowodami. W pracy konkursowej z 1764 r. przeprowadził porównanie metafizyki z matematyką; porównanie wyszło na niekorzyść metafizyki i doprowadziło go do wniosku, że metafizyka nie jest jeszcze nauką. Tego nauczył go Newton, a Hume i Rousseau nauczyli go nie przeceniać intelektu. Wytworzone w tym okresie poglądy weszły jako składniki do późniejszego, oryginalnego systemu Kanta.
Faza III. Jedynym literackim jej płodem była dysertacja z r. 1770. W niej Kant dał szkic nowego poglądu filozoficznego, który powziął, jak się zdaje, w 1769 r. Opierał się na oryginalnej i śmiałej myśli, że przestrzeń i czas są subiektywnymi formami zmysłowości. Na tej podstawie snuł dualistyczną teorię świata zmysłowego i umysłowego: świat zmysłowy jest tylko zjawiskiem, bo ujęty jest w formę czasu i przestrzeni; ale obok niego istnieje świat umysłowy, nieprzestrzenny i nieczasowy, który poznajemy pojęciami naszego umysłu. Posiadamy wiedzę aprioryczną zarówno w dziedzinie nauki, jak i metafizyki; matematyka opiera się na wyobrażeniu czasu i przestrzeni, a metafizyka na pojęciach umysłu. Kant mniemał wówczas, że doszedł do poglądu, którego już nie opuści (jak pisał w liście do Lamberta). Wkrótce jednak powziął myśl nową, która ów pogląd uzupełniła, a konsekwencje jego całkowicie zmieniła. Ta nowa myśl była fundamentem krytycyzmu i początkiem nowego okresu w filozofii Kanta.
B) Filozofia krytyczna. Tę nową myśl Kant powziął (sądząc z listu jego do M. Hertza) w 1772 r. Nie ogłosił jej od razu; dojrzewała powoli. Przez lat jedenaście nie wydał ani jednej pracy filozoficznej,

aczkolwiek były to właśnie lata jego najbardziej skupionej i twórczej pracy na tym polu. Dopiero w 1781 r. wydał *Krytykę czystego rozumu,* główne swe dzieło. Na stworzonej zaś przez nią podstawie jął już szybko pisać następne dzieła, które łącznie wytworzyły system krytycyzmu. Stanowisko Kanta nie uległo już od *Krytyki czystego rozumu* zmianie. Nie miał jednak gotowego programu i systemu; same zagadnienia pchały go od książki do książki. Pierwotnie *Krytyka* pomyślana była jako praca przygotowawcza dla metafizyki. Ale stała się faktycznie ośrodkiem i celem nowej filozofii; metafizyka na podłożu tej krytyki została wykonana tylko częściowo i nie dorównała krytyce.
DZIEŁA. *A)* Dzieła przedkrytyczne: I faza. *Gedanken von der wahren Schdtzung der lebendigen Krafte,* 1746 (pierwsza praca drukowana). - *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels,* 1755 (zawiera przyrodniczą hipotezę o powstaniu świata). - *Principiorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (rozprawa habilitacyjna), 1755.
II faza. *Der einzig mogliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes,* 1762. - *Untersuchung uber die Deutlichkeit der Grundsdtze der naturlichen Theologie und Moral* (praca napisana na konkurs Akademii Berlińskiej, nie nagrodzona), 1764. - *Beo-bachtungen uber das Gefuhl des Schonen und Erhabenen,* 1764. - *Traume eines Geistersehers, erldutert durch die Traume der Metaphysik,* 1766. - Pisma tego okresu, pisane z polotem i literacką kulturą, odróżniają się wybitnie już samym stylem od pism epoki krytycznej, które mozolnie i schematycznie rozwijają swe myśli.
III faza. *De mundi sensibilis et intelligibilis forma et principiis* (dysertacja broniona przy objęciu katedry), 1770.
B) Dzieła z okresu krytycyzmu. Tu należą trzy główne dzieła Kanta, tak zwane trzy krytyki: *Krytyka czystego rozumu (Kritik der reinen Yernunft),* 1781,
2 wyd. 1787, *Krytyka praktycznego rozumu (Kritik der praktischen Vernunft),* 1788, i *Krytyka władzy sądzenia (Kritik der Urteilskraft),* 1791. Pierwsza krytyka obejmuje teorię poznania,
druga - etykę, trzecia - estetykę oraz filozofię świata organicznego. Myśli przewodnie *Krytyki czystego rozumu* Kant wyraził powtórnie w dostępmejszej i prostszej formie w *Prolegomenach (Prolegomena zu einer jeden Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten konnen),* 1783. Drugie wydanie *Krytyki czystego rozumu* zostało w wielu miejscach zmienione, silniej zaakcentowany został realizm i przekonanie o niemożliwości poznania metafizycznego. Popularniejszym wykładem myśli zawartych w *Krytyce praktycznego rozumu* jest *Uzasadnienie metafizyki moralności (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten),* 1785. Poza trzema krytykami i ich wariantami Kant ogłosił w tym okresie swą filozofię dziejów *(Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltburgerlicher Absicht,* 1784), swą filozofię przyrody *(Metaphysische Anfangsgriinde der Naturwissenschaft,* 1786) i swą filozofię religii *(Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft,* 1793). Po opuszczeniu katedry ogłosił niektóre ze swych wykładów uniwersyteckich: antropologię ogłosił sam w 1798, logikę opublikował zań Jasche; filozofię religii i metafizykę ogłosił Poltitz już po śmierci Kanta w 1817 i 1821, etykę zaś dopiero w 1924 r. Menzer. Po śmierci Kanta wydano różne jego rękopisy, przeważnie notaty, z których najważniejsze są: *Reflexionen,* wyd. Erdmanna, 1882-1884, i *Lose Blatter,* wyd. Reickego, 1889-1899.
ORIENTACJA. Kant rozpoczął swą twórczość naukową od prac przyrodniczych; jako docent wykładał matematykę, fizykę, geografię fizyczną. Matematyczne przyrodo-znawstwo było tą nauką, która najbardziej oddziałała na jego poglądy filozoficzne; traktował tę naukę jako zasadniczy fakt, z którym musi liczyć się filozofia, z niej też - specjalnie z dzieła Newtona - wywiódł swe pojęcie nauki, które było dlań miarą wymagań stawianych filozofii.
POGLĄDY KANTA
I. ZAGADNIENIE I METODA FILOZOFII. 1. ZAGADNIENIE SĄDÓW SYNTETYCZNYCH A PRIORI. Nowe wyniki w filozofii Kant zawdzięczał w znacznej części temu, że postawił w niej nowe pytanie. Pytanie to było takie: Jak na podstawie przedstawień możemy wiedzieć cokolwiek o rzeczach? Boć dane nam są tylko przedstawienia, a my sądy wypowiadamy o rzeczach; jakże możliwe jest to przejście od przedstawienia do rzeczy, od podmiotu do przedmiotu? „Zauważyłem" - pisał w liście do M. Hertza - „że brak mi jeszcze czegoś innego, na co w mych długotrwałych badaniach metafizycznych, podobnie jak i inni, nie zwracałem uwagi, a co rzeczywiście jest kluczem całej tajemnicy, jaka dotychczas tkwi w metafizyce. Postawiłem sobie mianowicie pytanie, na jakiej podstawie to, co w nas zowie się przedstawieniem, odnosi się do przedmiotu".
Badania, jakie w tej sprawie zainicjował, Kant nazwał „transcendentalnymi" (od *transcendere,* przekraczać): miały bowiem odnaleźć przedstawienia, które przekraczają granice podmiotu i stosują się

do przedmiotów. (Termin ten miał etymologicznie to samo pochodzenie, co „transcendentny", miał jednak zasadniczo inne znaczenie: transcendentnymi bowiem nazywają się przedstawienia, które przekraczają granicę doświadczenia). Badania te były dla Kanta najważniejsze z całej filozofii poznania, toteż filozofię swą, dla której potem utarła się nazwa „krytycznej", sam przeważnie nazywał „transcendentalną".
Aby zagadnieniu temu dać bardziej dokładne i fachowe sformułowanie, Kant przeprowadził dwojaki podział sądów. Po pierwsze, rozróżnił sądy uzyskane na podstawie doświadczenia i sądy od niego niezależne; pierwsze nazywał empirycznymi lub sądami *a posteriori,* drugie - sądami *a priori.*
Sądy *a priori,* jako niezależne od doświadczenia, mogą mieć źródło tylko w samym umyśle. Cechami zaś, po których dają się poznać, są konieczność i powszechność. „Doświadczenie poucza bowiem, że coś jest takie a nie inne, ale nigdy, że inne być nie może. Jeśli więc znajdzie się twierdzenie, które w myśli występuje jako konieczne, to jest ono sądem *a priori.* Następnie, doświadczenie nie daje sądom nigdy właściwej i ścisłej powszechności, lecz tylko przypuszczalną i względną... Jeśli więc jakiś sąd pomyślany jest jako ściśle powszechny, tzn. jeśli nie dopuszcza wyjątku, to nie jest wyprowadzony z doświadczenia, lecz jest ważny *a priori".*
Po wtóre, Kant podzielił sądy na analityczne i syntetyczne. Sądy analityczne są to takie, które w orzeczeniu wypowiadają to tylko, co jest zawarte w podmiocie zdania, czyli to, co należy do definicji podmiotu bądź też daje się z definicji jego wyprowadzić. Syntetyczne zaś są sądy takie, które w orzeczeniu wypowiadają coś, co w podmiocie nie jest zawarte, co się z definicji podmiotu wyprowadzić nie da. Pierwsze objaśniają tylko wiedzę już posiadaną, drugie zaś rozszerzają wiedzę, bo pierwsze jedynie rozczłonkowują pojęcie będące podmiotem sądu, drugie zaś dodają do niego cechy nowe.
Podział ten Kant połączył z poprzednim podziałem sądów na aprioryczne i aposterioryczne i otrzymał następujące rodzaje sądów: analityczne, które są zawsze *a priori* (bo do rozczłonkowania pojęcia nie potrzeba doświadczenia), syntetyczne *a posteriori* i syntetyczne *a priori.*
Natura sądów analitycznych łatwa jest do zrozumienia, a tak samo i natura sądów syntetycznych *a posteriori,* jedne bowiem analizują tylko pojęcia, a drugie opierają się po prostu na doświadczeniu. Ale pozostają sądy syntetyczne *a priori,* które przedstawiają się zagadkowo. Jakże to jest możliwe wypowiadać o przedmiocie coś, co nie jest ani zawarte w jego pojęciu, ani zaczerpnięte z doświadczenia? A właśnie te sądy stanowią jądro wiedzy: gdyż sądy analityczne są wprawdzie pewne i powszechne, ale nie powiększają wiedzy, sądy zaś empiryczne wprawdzie powiększają wiedzę, ale nie są pewne ani powszechne. Dla Kanta zaś - a nie był w tym nowatorem, lecz wyrazicielem tradycji - w pojęciu wiedzy leżało, że ma być pewna i powszechna. Dlatego to sprawa sądów syntetycznych *a priori* była tak istotna dla jego filozofii. Ale zarazem była to sprawa trudna i sporna. Empiryści właśnie zaprzeczali, jakoby sądy syntetyczne *a priori* były możliwe; Hume np. uznawał tylko dwa rodzaje sądów, o stosunkach pojęć i o faktach, czyli - w terminologii Kanta - sądy analityczne *a priori* i syntetyczne *a posteriori.* Według niego wszystkie sądy *a priori* były analityczne, a wszystkie syntetyczne były *a posteriori.*
Kant był innego zdania. Nic tylko nie zaprzeczał istnieniu sądów syntetycznych *a priori,* ale nawet nie sądził, iżby ono mogło być przedmiotem sporu. Nie potrzeba pytać, czy są możliwe, bo rzeczywiście wchodzą w skład naszej wiedzy, bo wydajemy sądy, którym przysługuje niezaprzeczona pewność i powszechność. Skoro istnieją, to znaczy, że są możliwe. Różnica zdań może leżeć jedynie w wytłumaczeniu, jak są możliwe. Pytanie zasadnicze Kanta brzmiało więc: Jak są możliwe sądy syntetyczne *a priori?*
Przeświadczenie, że istnieją sądy syntetyczne *a priori,* Kant czerpał z dwóch nauk: z matematyki i z czystego (jak się dziś mówi: matematycznego) przyrodoznawstwa. Nie ulegało dlań wątpliwości, że sądy matematyczne są *a priori,* niezależne od wszelkiego doświadczenia; przyjmował zaś (i uważał za doniosłe swe odkrycie), że są one również syntetyczne. Co zaś do sądów czystego przyrodoznawstwa, to znów nie ulegało wątpliwości, że są syntetyczne; Kant zaś uważał, że są *a priori,* gdyż są konieczne i powszechne. Zagadnienie swe Kant mógł więc również formułować tak: Jak jest możliwa matematyka? Jak jest możliwe czyste przyrodoznawstwo?

2. METODA TRANSCENDENTALNA. Sformułowanie takie ujawniało dobitnie nowość w postawieniu filozoficznego zagadnienia przez Kanta. Punktem wyjścia jego był fakt istnienia nauki. Nie postępował tak jak Hume, który zakwestionował pewność nauki, bo nie zgadzała się z wynikami jego filozoficznych rozważań. Dla Kanta nauka, taka mianowicie, która kroczy drogą ciągłego rozwoju, jest faktem ustalonym przez stulecia pracy badawczej; krytyka filozoficzna nie może tego faktu kwestionować,

natomiast powinna go wytłumaczyć. Filozofia ma poddać analizie naukę i wskazać warunki, pod jakimi nauka jest możliwa. Przede wszystkim ma ustalić, jakie sądy aprioryczne są w nauce zawarte. Stosownie do przyjętej przez się terminologii, postępowanie to nazywał „transcendentalnym". Transcendentalna metoda, w przeciwieństwie do psychologicznej, badała przedstawienia i sądy nie przez analizę umysłu, lecz przez analizę jego wytworów; analizowała obiektywny fakt: naukę.
Faktem były dla Kanta takie nauki, jak matematyka, przyrodoznawstwo, natomiast nie była dlań faktem metafizyka, ze względu na brak stałego postępu i sporność zasadniczych jej twierdzeń. I ona posługuje się twierdzeniami *a priori,* ale jej sądy nie mają tej gwarancji, co matematyczne i przyrodnicze. Toteż filozofia transcendentalna musi wobec niej inaczej już stawiać swe pytanie: nie jak, ale czy sądy syntetyczne *a priori* są w tym wypadku możliwe, czy więc metafizyka naukowa jest możliwa?

3. ZMYSŁOWOŚĆ i ROZUM. Kant musiał przede wszystkim postawić sobie pytanie, jakim to władzom podmiotu zawdzięczamy poznanie przedmiotu. Wchodziły w grę dwie zasadnicze władze: zmysły i rozum.
Dwa dotąd istniały stanowiska w sprawie oceny źródeł poznania: racjonalizm i empiryzm. Oba były jednostronne: racjonalizm cenił rozum, ale nie cenił zmysłów, empiryzm - odwrotnie, cenił zmysły, ale nie cenił rozumu. Kant ocenił pozytywnie oba źródła: oba w jego przekonaniu są niezbędne do poznania; aby poznać rzecz, trzeba najpierw wejść z nią w kontakt, czego jedynie mogą dokonać zmysły, i po wtóre trzeba ją zrozumieć, co znów uczynić może tylko rozum. To była nauka Kanta o „dwóch pniach poznania", stanowiąca wielką syntezę racjonalizmu i empiryzmu. W każdym poznaniu przedmiotowym spotykają się dwa czynniki i oba są równouprawnione, bo oba są równie niezbędne. W przeciwieństwie do epistemologicznego monizmu, zarówno empirystów, jak i racjonalistów, Kant stał na stanowisku, że poznanie odbywa się w dwóch instancjach.
Dało mu to do ręki kryterium pewności poznania, mianowicie: w postaci wzajemnej kontroli władz umysłu. Sens nauki Kanta był taki: nie możemy wprawdzie wyjść poza nasze przedstawienia i porównać ich z rzeczami, ale mamy dwa rodzaje przedstawień, zmysłowe i racjonalne, wyobrażenia i pojęcia, które możemy porównywać; one kontrolują się wzajemnie i przez tę kontrolę dają gwarancję prawdy.

4. PODZIAŁ KANTOWSKIEJ KRYTYKI POZNANIA. Każda z dwóch władz umysłu ma swe odrębne właściwości i musi być rozważana oddzielnie. Zasadami myślenia zajmuje się logika. Kant postawił sobie za zadanie rozwinąć ten dział logiki, który traktuje
o myśleniu apriorycznym, a który nazywał „logiką transcendentalną". Poza tym podjął się zbudowania równoległej nauki o apriorycznych czynnikach poznania zmysłowego; tej dał miano „transcendentalnej estetyki" (miano etymologicznie trafne, które wszakże w tym znaczeniu nie przyjęło się). To były dwa główne działy krytyki: transcendentalna logika i transcendentalna estetyka.
Ale myślenie („rozum" w najszerszym znaczeniu) obejmuje dwie różne funkcje: zdolność tworzenia pojęć na podstawie danego materiału oraz zdolność wyciągania wniosków wybiegających poza materiał doświadczalny w dziedzinę bytu absolutnego. Pierwszą zdolność Kant nazwał „rozsądkiem" *(Verstand),* drugą zaś „rozumem" *(Vernunft)* w węższym słowa znaczeniu. Stąd dwa działy transcendentalnej logiki: teoria rozsądku, czyli trancendentalna analityka, i teoria rozumu, czyli transcendentalna dialektyka.

Krytyka umysłu ma tedy razem trzy działy: estetykę, analitykę i dialektykę, czyli teorię zmysłowości, rozsądku i rozumu. Analityka i dialektyka stanowią wprawdzie część tej samej logiki, jednakże związek analityki jest mocniejszy z estetyką niż z dialektyka. One bowiem łącznie stanowią teorię nauki, uzasadnienie wiedzy rzetelnej, zarówno matematycznej, jak przyrodniczej, dialektyka zaś stanowi teorię

metafizyki, krytykę wiedzy rzekomej.
II. TEORIA POZNANIA. 1. PRZESTRZEŃ i CZAS. (Estetyka transcendentalna). Podczas gdy rozum wytwarza pojęcia ogólne, zmysły dostarczają nam wyobrażeń jednostkowych *(Anschauung).* Dostarczają ich przede wszystkim na drodze receptywnej, gdy stykają się bezpośrednio z rzeczami i gdy rzeczy je pobudzają *(affizieren).* Wynikiem pobudzenia zmysłów przez rzecz jest wrażenie *(Empfindung).*
Ale czy poza wrażeniami wyobrażenia nie zawierają żadnego innego czynnika? Owszem - powiada Kant - po wyłączeniu wrażeń zostają w nich jeszcze dwa czynniki: przestrzeń i czas. Wszelkich bowiem wrażeń doznajemy w przestrzeni i czasie, ale przestrzeń i czas nie są przedmiotem wrażeń. Można by zarzucić, iż nie należą one do wyobrażeń, lecz do pojęć. Jednak nie: cechuje je bowiem nie ogólność, właściwa pojęciom, lecz, właściwa wyobrażeniom, jednostkowość. Przestrzeń jest tylko jedna: gdy mówimy o wielu przestrzeniach, to rozumiemy przez to tylko części jednej przestrzeni; a tak samo i czas jest jeden.
Kant w myśl postawionego zagadnienia, starając się wykryć czynniki aprioryczne wiedzy, szukał ich też w wiedzy zmysłowej, w wyobrażeniach; szukał wyobrażeń, które byłyby *a priori,* a przez to powszechne i konieczne. Oczywiście, wrażenia nie wchodzą tu w grę; są bowiem właśnie wyraźnie i na wskroś empirycznym czynnikiem poznania; jedynie więc przestrzeń i czas mogą być wyobrażeniami *a priori.* Kant podjął dowód, iż są nimi istotnie.
Dowód ten zawierał dwa główne argumenty: *a)* Przestrzeń nie jest wyobrażeniem empirycznym. Nie jest możliwe, by była zaczerpnięta z doświadczenia zewnętrznego, gdyż właśnie, odwrotnie, wszelkie doświadczenie zewnętrzne zakłada wyobrażenie przestrzeni. Gdzie bowiem nie ma przestrzeni, tam nie może być mowy o. czymś „zewnętrznym",
czyli leżącym „na zewnątrz" nas; abyśmy mogli, jak to czynimy rzeczywiście, wrażenia rzutować na zewnątrz, na to musimy już posiadać wyobrażenie przestrzeni.
b) Przestrzeń jest wyobrażeniem koniecznym. Niepodobna jej usunąć z myśli; można wyobrazić sobie, że nie ma przedmiotów w przestrzeni, ale niepodobna wyobrazić sobie, że nie ma przestrzeni. - Analogicznie Kant argumentował również na rzecz apriorycznośći czasu.
Czymże więc są przestrzeń i czas, których wyobrażenia są nie empiryczne i konieczne? Nie są niczym realnym, bo wtedy naturalnym sposobem ich poznawania byłby sposób empiryczny, a za to wyobrażenia ich nie miałyby cechy konieczności. Zresztą, jakżeby przestrzeń i czas mogły być realne na podobieństwo *rzeczy.* Trudno to nawet wyobrazić sobie: byłyby wtedy jakimiś naczyniami obejmującymi wszystkie przedmioty, ale naczyniami szczególnego rodzaju, bo nieskończonymi i pozbawionymi ścian. Jeśli nie są realne, to muszą być - idealne; nie należą do świata rzeczy, lecz - pochodzą z naszych zmysłów. Zmysły nasze nie wytwarzają ich z wrażeń, lecz je od siebie do wrażeń dodają. Odbierając mianowicie wrażenia, ujmują je w pewien porządek, bądź jako współczesne, bądź jako następujące po sobie. Pierwszy porządek nazywamy przestrzenią, drugi - czasem. Dla określenia roli przestrzeni i czasu Kant użył starych, Arystotelesowskich pojęć formy i materii, które zastosował do poznania, tak jak Arystoteles stosował je do bytu; mówił, że przestrzeń i czas są formami zmysłowości. Materia wyobrażeń jest empiryczna (wrażenia), ale forma ich (przestrzenna i czasowa) jest *a priori.*
Wykazanie apriorycznośći czasu i przestrzeni stanowiło jednak tylko połowę zadania, jakiego podjął się był Kant; pozostawało jeszcze właściwe zadanie transcendentalne: wykazać, że te formy *a priori* stosują się do przedmiotów. Ale wywód transcendentalny był już zupełnie prosty. Jeśli przestrzeń i czas są formami, w które ujmujemy wszystko, co dane jest zmysłom, to naturalnie zjawiska stosują się do nich: nic nigdy nie może nam być dane, co nie byłoby przestrzenne czy czasowe. Jakimikolwiek rzeczy są same w sobie, w doświadczeniu zjawiają się zawsze jako uformowane przestrzennie i czasowo. Przestrzeń i czas stosują się do wszystkich zjawisk i z góry wiadomo, że do wszystkich muszą się stosować. Ponieważ mają siedlisko w podmiocie, ponieważ są formami subiektywnymi, więc stosują się tylko do zjawisk, ale za to do wszystkich zjawisk. Dlatego też doświadczenie ukazuje zawsze przestrzeń i czas jako realne; natomiast transcendentalna analiza wskazuje, że są idealne; stają się niczym, gdy zechcemy rozważać je niezależnie od doświadczenia i szukać ich w rzeczach samych w sobie.
W ten i tylko w ten sposób tłumaczy się fakt nauki apriorycznej, powszechnej i koniecznej, mianowicie matematyki. Geometria wypowiada twierdzenia, którym towarzyszy świadomość konieczności; tego rodzaju twierdzenia nie mogą być empiryczne. Taki charakter tej nauki daje się wytłumaczyć tylko przez to, że jej przedmiot, tj. przestrzeń, nie jest wyobrażeniem empirycznym, jest stałą formą zmysłowości. W

sposób zaś zupełnie analogiczny czas, jako druga forma zmysłowości, tłumaczy, w mniemaniu Kanta, apodyktyczny charakter arytmetyki.
Streszczając: 1) Matematyka zawiera sądy powszechne i konieczne; 2) sądy te mają za przedmiot przestrzeń i czas; 3) jako powszechne i konieczne, nie mogą być empiryczne, są więc *a priori;* 4) sądy takie są możliwe dzięki temu, że przestrzeń i czas nie są przedmiotami realnymi poza nami, lecz są - w nas, są formami naszej zmysłowości.
Wytłumaczenie sądów apriorycznych matematyki doprowadziło tedy Kanta do szczególnego poglądu na przestrzeń i czas, w którym to poglądzie aprioryzm połączył się z fenomenalizmem: ponieważ przestrzeń i czas są subiektywne, więc świat przestrzenny i czasowy może być jedynie zjawiskiem, ale za to sądy o świecie przestrzennym i czasowym mogą być niezależne od doświadczenia, powszechne i konieczne.
Czy był to pogląd nowy? Tak i nie. Nie, bo wszak już od Platona metafizycy uważali świat przestrzenny i czasowy za zjawiskowy i nierealny. Tak, bo zjawiskowości świata Kant dowodził w odrębny sposób, odwołując się do „form zmysłowości" i do powszechnych i koniecznych sądów matematyki.
Ta nowa teoria przestrzeni i czasu miała dwie konsekwencje najogólniejszego znaczenia:
1) Poznanie zostało rozszczepione na dwa czynniki, stanowiące jego formę i materię. Forma jest podstawą wiedzy apriorycznej. Właściwe sobie formy posiada nawet i zmysłowość. Przeto i ona może być podstawą wiedzy koniecznej i powszechnej. To była myśl nowa, gdyż dotąd zmysły były stale pojmowane jako czysto receptywne i niezdolne do wytworzenia wiedzy apriorycznej.
2) Przestrzeń i czas zostały uznane za formy subiektywne, ważne tylko dla zjawisk. Ten subiektywizm i fenomenalizm stanowiły przewrót wobec naturalnego sposobu myślenia. Przestrzeń, stojąca przed oczami człowieka jako coś obiektywnego, do czego sam należy, została pojęta jako jego wytwór; przedmiot zażartych sporów między metafizykami okazał się tylko subiektywną formą. Zjawiskowość przestrzeni i czasu pociągnęły za sobą zjawiskowość całego świata zmysłowego, który jest przestrzenny i czasowy. Fenomenalizm ten nie był intencją Kanta, ale był konsekwencją jego badań; przyjął ją dla wytłumaczenia odrębnej natury wyobrażeń przestrzeni i czasu oraz dla uzasadnienia matematyki jako nauki *a priori.*

2. KATEGORIE. (Analityka transcendentalna). Przestrzeń i czas nie są jedynymi apriorycznymi czynnikami naszej wiedzy. Nie tylko bowiem zmysłowość, ale również i rozsądek ma swe formy aprioryczne. Tamte były ujawnione przez transcendentalną analizę matematyki, te znów przez takąż analizę przyrodoznawstwa. Tamte stanowiły przedmiot transcendentalnej estetyki, te zaś transcendentalnej analityki.
Dla ustalenia udziału rozsądku w tworzeniu wiedzy Kant odróżnił dwa rodzaje sądów: sądy spostrzegawcze *(Wahrnehmungsurteile)* i doświadczalne *(Erfahrungsurteile).* „Jest mi ciepło" jest przykładem sądu spostrzegawczego, a „Słońce grzeje" - sądu doświadczalnego. Pierwszy *sąd a)* dotyczy wyłącznie podmiotu, orzeka tylko o jego stanie, a nie o przedmiotach, *b)* jest wyłącznie oparty na zeznaniu zmysłów. Sąd drugi *a)* wykracza poza podmiot do przedmiotu i na podstawie podmiotowego stanu orzeka o przedmiocie, *b)* wykracza poza dane zmysłów przy pomocy rozsądku. Oba punkty są związane ze sobą: sąd o przedmiocie występuje tylko, gdy działa rozsądek, który do wyobrażeń dołącza pojęcia; same bowiem zmysły nie rozdzielają czynników przedmiotowych i podmiotowych w spostrzeżeniach.
Na czym polega działanie rozsądku? Na wprowadzeniu do wyobrażeń jedności. Zmysły bowiem - to było założenie Kanta - dają tylko różnorodność wyobrażeń, rozsądek zaś zespala wyobrażenia. „Połączenie nie leży w przedmiotach i nie może być ujęte przez postrzeganie, lecz jest jedynie urządzeniem rozsądku, który sam nie jest niczym innym niż zdolnością łączenia *a priori".* Nie same zmysły, ale i rozsądek jest w grze gdy, np. czując ciepło i widząc światło, przyjmujemy, iż pochodzą one od tego samego przedmiotu: od słońca. „Przedmiot jest to to, w czego pojęciu zostaje zespolona różnorodność danego wyobrażenia". Rozsądek zespala wyobrażenia za pomocą pojęć i przez nie dokonywa przejścia od wyobrażeń do przedmiotów.
A więc: 1) przedmioty są pewnym zespoleniem wyobrażeń, a 2) zespolenie samo nie jest wyobrażeniem, lecz aktem myślącego podmiotu; zatem to, co zwiemy przedmiotem, nie istnieje bez udziału podmiotu myślącego: nie ma przedmiotów bez aktów podmiotu. I nie ma sądów empirycznych, nawet najprostszych, w rodzaju „Słońce grzeje", bez pojęć, tworzonych przez rozsądek. Podmiot jest warunkiem przedmiotu; pojęcia są warunkiem doświadczenia.
Ale skąd umysł posiada zdolność jednoczącą? Jest ona odbiciem jedności samego umysłu: świadomość rzutuje swą jedność na zewnątrz i rozpierzchłe wyobrażenia jednoczy przez nią w przedmioty. Jedność,

jaką odnajdujemy w przedmiotach, jest odbiciem jedności naszej jaźni. Wiedza o przedmiotach jest tedy możliwa tylko dzięki temu, iż posiadamy samowiedzę. Jedność świadomości jest więc warunkiem przedmiotów; przez nią rozsądek spełnia swą jednoczącą funkcję. „Jedność świadomości jest tym, co stanowi o odnoszeniu przedstawień do przedmiotu, a zatem o tym, że stają się one poznaniem". Jedność ta jest „warunkiem wszelkiego poznania, który nie tylko jest mi potrzebny do poznania przedmiotu, ale któremu musi podlegać wszelkie wyobrażenie, aby stać się dla mnie przedmiotem".
Jakież są te pojęcia, za pomocą których wyobrażenia zespalamy w przedmioty? Wyraźnie takim właśnie pojęciem jest pojęcie substancji: substancji nie postrzegamy, postrzegany tylko różnorodne własności, które umysł nasz łączy ze sobą, traktując je jako należące do jednej substancji. Na to zwracali już uwagę Locke, Berkeley i Hume. Tak samo rzecz się ma i z pojęciem przyczynowość i, jak to Hume wykazał.
Ale takich pojęć jest więcej; Kantowi zaś chodziło o zestawienie w komplecie form rozsądku, analogicznych do form zmysłowości (czasu i przestrzeni). Te „formy rozsądku", zawarte w nim *a priori* i stanowiące sposoby łączenia wyobrażeń przez rozsądek, Kant nazywał czystymi pojęciami rozsądku lub kategoriami [1].
Wykaz kategorii był sztuczny, wiele kategorii figurowało w nim tylko jak od parady. Prawdziwie ważne były kategorie stosunku, zwłaszcza substancja i przyczynowość, do nich też Kant odwoływał się, ilekroć trzeba było naukę o kategoriach zilustrować żywym przykładem.
Wywód, że pojęcia są warunkami przedmiotów (wywód ten nazywał „transcendentalnym wywodem kategorii"), Kant uważał za najtrudniejsze zadanie, jakie kiedykolwiek było postawione w dziejach filozofii. Mniemał zaś, że je nie tylko postawił trafnie, ale i rozwiązał. Faktycznie złączył on w tym wywodzie sprawę bardzo istotną z powierzchownymi. Powierzchowny był wykaz kategorii, mający pretensję do kompletności; natomiast istotna była myśl, że pojęcia są warunkiem doświadczenia, jaźń - warunkiem przedmiotów. Ta myśl stanowi jądro całej filozofii Kanta.
Na apriorycznych pojęciach rozsądek opiera aprioryczne zasady [2]. Zasad tych (jak zasada trwałości substancji lub zasada przyczynowości) niepodobna wywieść ani dedukcyjnie, ani empirycznie (w tym Kant zgadzał się z Hume'em), niemniej jednak - są niezawodne (a w tym zasadniczo odbiegał od Hume'a). Mają one na swe poparcie wywód transcendentalny (takiego sposobu dowodzenia nie znał Hume ani w ogóle nikt przed Kantem), który polega na wykazaniu, że zasady te są warunkiem poznania, że bez nich żadne poznanie, w szczególności poznanie doświadczalne, nie byłoby możliwe; bez nich znalibyśmy jedynie własne przedstawienia w ich subiektywnym przebiegu, one zaś pozwalają przejść od

---

[1] Dla zestawienia wykazu kategorii odwołał się do logiki formalnej. Tam wykaz taki musi się znaleźć, ona bowiem traktuje o myśleniu; każde pojęcie jest orzeczeniem możliwego sądu, tyle więc jest kategorii, ile jest rodzajów sądów. Oparł się tedy Kant na tradycyjnym w logice podziale sądów wedle jakości, ilości i modalności, do którego dodał jeszcze podział wedle stosunku; w przekonaniu zaś, że jednolitość systemu jest najcenniejszą gwarancją jego trafności, doprowadził każdy podział do trzech członów i w ten sposób (nie bez sztuczności) doszedł do symetrycznej tablicy dwunastu rodzajów sądów i dwunastu odpowiadających im kategorii:

1. Ilość sądów:	1. Kategorie ilości:
Ogólne	Jedność
Szczegółowe	Mnogość
Jednostkowe	Wszystkość

2. Jakość:	3. Stosunek:	2. Jakości:	3. Stosunku:
Twierdzące	Stanowcze	Realność	Substancja
Przeczące	Warunkowe	Zaprzeczenie	Przyczyna
Nieskończone	Rozjemcze	Ograniczenie	Wspólność

4. Modalność:	4. Modalności:
Problematyczne	Możliwość
Asertoryczne	Istnienie
Apodyktyczne	Konieczność

[2] Kant nazywał je syntetycznymi zasadami *(synthetische Grundsatze)* czystego rozsądku dla wszelkiego doświadczenia. Jest ich tyle, ile kategorii, i, jak one, rozpadają się na cztery grupy, mianowicie na zasady ilości, jakości, stosunku i modalności. Trzecia grupa zasad jest nieporównanie najważniejsza; odpowiednio do trzech kategorii tej grupy obejmuje trzy zasady: substancji, przyczynowości i wzajemnego działania. Te trzy zasady stanowią wedle Kanta podstawę czystego przyrodoznawstwa.

tego subiektywnego porządku przedstawień do obiektywnego porządku faktów, z własnych przeżyć wyłuskać to, co jest doświadczeniem *rzeczy.*

3. «PRZEWRÓT KOPERNIKAŃSKI». Sądy *a priori* stosują się więc do przedmiotów, a dzieje się to dzięki temu, że przedmioty nie są od tych sądów niezależne, lecz właśnie są przez te sądy ukształtowane. To wytłumaczenie syntetycznych sądów *a priori* osiągnięte zostało za cenę całkowitej przemiany pojęcia przedmiotu. Jak poprzednio o czasie i przestrzeni, tak teraz z kolei i o innych składnikach przedmiotów okazało się, że pochodzą z podmiotu. Okazało się, że tradycyjne przeciwstawienie podmiotu i przedmiotu było wadliwe; podmiot nie jest przeciwieństwem przedmiotu, lecz warunkiem przedmiotu. Dawne, dogmatyczne pojęcie przedmiotu zostało zastąpione przez nowe, „krytyczne".

Analogicznie wadliwe okazało się tradycyjne przeciwstawienie doświadczenia i apriorycznej myśli: myśl jest bowiem nie przeciwieństwem, lecz zasadniczym składnikiem doświadczenia. Przez tę poprawkę Kant na miejsce starego, dogmatycznego pojęcia doświadczenia wprowadził pojęcie „krytyczne". Należy zaznaczyć, że przez „doświadczenie" Kant rozumiał naukę doświadczalną, jaką był zbudował Newton. Mniemał wszakże, że i potoczne doświadczenie jest wytworem tych samych kategorii myślenia, co i naukowe. Nie może być inaczej, skoro same przedmioty doświadczenia są wytworem tych kategorii, skoro, jak powiada Kant, „warunki możliwości doświadczenia są zarazem warunkami możliwości przedmiotów doświadczenia".

Źródłem tej przemiany pojęć była przemiana postawy i metody filozoficznej; przedmiotem filozoficznych dociekań przestały być rzeczy, a stało się - poznanie rzeczy.

Ta postawa nosi nazwę „krytycyzmu" (w szerszym znaczeniu); a także specjalny wynik osiągnięty przez Kanta przy zastosowaniu tej metody - mianowicie uzależnienie przedmiotu od podmiotu, doświadczenia od pojęć - bywa nazywany „krytycyzmem" (w węższym znaczeniu).

Nerwem rozumowania Kanta jest taka oto alternatywa: istnieją tylko dwie drogi, na których można wytłumaczyć zgodność doświadczenia z pojęciami: albo doświadczenie umożliwia pojęcia, albo pojęcia umożliwiają doświadczenie. Wobec sądów syntetycznych *a priori* pierwsza droga jest zamknięta, gdyż są niezależne od doświadczenia. Zresztą pierwszą drogą chodziła myśl badawcza stale, ale bezskutecznie; Kant zdecydował się więc wejść na drugą drogę. Droga ta wydawała się paradoksalna już dla tego samego, że dotychczas nikt nią nie chodził; i rzeczywiście była rewolucyjna, wymagała „odwrócenia sposobu myślenia". Był to, jak sam Kant go nazywał, „przewrót kopernikański" w filozofii.

Precedens i wzór miał wszakże w najściślejszych naukach - matematycznych i przyrodniczych - które weszły „na pewną drogę nauki" dopiero z chwilą, gdy dokonały analogicznego przewrotu, tj. gdy twórcy ich uświadomili sobie czynną rolę umysłu w badaniu rzeczy. Galileusz - pisze Kant - stoczył kule po pochyłej płaszczyźnie z szybkością, którą sam wyznaczył, Torricelli kazał powietrzu utrzymać ciężar, który sam z góry obliczył, twórcy chemii wedle własnego planu ujmowali i zwracali metalom poszczególne składniki; wtedy pojęli, że „rozum to tylko rozumie, co sam wytwarza wedle własnej inicjatywy". Rozum wyprzedza doświadczenie, stawiając pytania i skłaniając przyrodę, aby na nie odpowiadała: „Zwraca się on do przyrody, aby od niej być pouczonym, wszakże nie jako uczeń, lecz jako sędzia, który ma prawo zmuszać świadków, aby mu odpowiadali na jego pytania".

Dotąd przyjmowano, że całe nasze poznanie musi stosować się do przedmiotów; ale to założenie uniemożliwiało poznanie *a priori.* „Trzeba raz spróbować, czy dla poznania zasad metafizyki nie okaże się korzystniejszym przyjęcie, że przedmioty muszą stosować się do naszego poznania. Rzecz ma się tu jak w pierwszym pomyśle Kopernika, który, gdy objaśnienie ruchu ciał niebieskich nie udawało się przy założeniu, że cała armia gwiazd krąży dokoła Słońca, spróbował, czy nie uda się lepiej, jeżeli każe widzowi krążyć, a natomiast gwiazdy zatrzyma".

Zastosowawszy ideę „przewrotu kopernikańskiego" do filozofii, Kant rozwiązał zadanie, jakie był sobie postawił. Wytłumaczył, jak są możliwe sądy syntetyczne *a priori;* zarazem wytłumaczył, jak możliwe są nauki, które sądy takie zawierają, mianowicie matematyka i czyste przyrodoznawstwo. Co więcej, wytłumaczył i to, jak możliwe jest doświadczenie i jak możliwa jest przyroda; rozumiał bowiem „doświadczenie" jako naukę doświadczalną, czyli jako prawidłowy zespół sądów, „przyrodę" zaś jako prawidłowy zespół zdarzeń. Otóż prawidłowość, zarówno sądów, jak zdarzeń, Kant wy tłumaczył jako twór stale działających form umysłu. Tworem tych samych form jest i nauka, i przyroda.

III. KRYTYKA METAFIZYKI. (Transcendentalna dialektyka). 1. IDEE ROZUMU. Rola doświadczenia została przez Kantowską krytykę zarazem ograniczona i wzmożona. Wywiódł mianowicie (wbrew

empirystom), że nie wszelkie poznanie z doświadczenia się wywodzi. Ale zarazem wywiódł (wbrew racjonalistycznym metafizykom),
że wszelkie poznanie ogranicza się do doświadczenia. Badania jego przyznały słuszność empirystom w sprawie przedmiotu poznania, zerwały natomiast z ich poglądem na pochodzenie poznania. Albowiem samo doświadczenie zawiera czynniki niedoświadczalne; natomiast te czynniki niedoświadczalne, o ile nie są wcielone w doświadczenie, są pustymi formami bez wartości dla poznania.
Nauka na doświadczeniu oparta i zjawisk dotycząca nie zaspokaja jednak rozumu; podejmuje on budowę metafizyki, chcąc wyjść poza zjawiska i poznać *rzeczy* same w sobie. Pojęcie „rzeczy w sobie" *(Dinge an sich)* nie było bynajmniej pomysłem Kanta; było odwiecznym pojęciem metafizyki, było używane nawet przez empirystów w rodzaju Locke'a; natomiast szczególnego znaczenia nabrało dzięki Kantowi, któryż niebywałą dotychczas stanowczością przeciwstawił je zjawiskom i ogłosił za niepoznawalne. Kant nazywał je także „noumenami", czyli przedmiotami myślnymi, rozumowymi, gdyż istotę rozumu widział właśnie w dążeniu do poznania *rzeczy* w sobie.
Rozsądek sam domaga się uzupełnienia przez rozum, bo to, co poznaje, jest zawsze częściowe tylko i ograniczone; poznając, ujmuje jedynie fragmenty rzeczywistości, jedynie prawdy warunkowe; nigdy nie sięga kresu, nie obejmuje całości bezwarunkowej. Rozum zaś scala i zamyka te ograniczone i fragmentaryczne wyniki rozsądku, odnosząc je do przedmiotów nieskończonych i absolutnych. Pojęcia, jakimi się posługuje, są już innego rodzaju niż pojęcia rozsądku; w przeciwieństwie do kategorii, czyli czystych pojęć rozsądku, Kant czyste pojęcia rozumu nazywał „ideami" (dając jeszcze nowe znaczenie Platońskiemu terminowi).
Trzy są główne idee, jakie rozum wytwarza: duszy, wszechświata i Boga. Ideą duszy usiłuje objąć całość doświadczenia wewnętrznego, ideą wszechświata - całość doświadczenia zewnętrznego, w idei zaś Boga szuka podstawy wszelkiego w ogóle doświadczenia. Znamy z doświadczenia wewnętrznego poszczególne jedynie przeżycia, rozum zaś na ich podstawie wnosi o istnieniu duszy; znamy z doświadczenia zewnętrznego jedynie poszczególne przedmioty materialne, rozum zaś wnosi z nich o istnieniu jednolitego wszechświata.
Idee te stanowią osnowę metafizyki. I wartość metafizyki *zależy* od wartości tych idei. Sprawdzenie ich było podstawowym zamierzeniem krytyki Kanta. Wynik zaś sprawdzenia był - ujemny. Idea to cel, do którego rozum dąży, ale którego dosięgnąć nie może; a nie może go dosięgnąć, gdyż nie jest to cel realny, lecz tylko *focus imaginarius* dla myśli. Podczas gdy kategorie są wcielane przez rozsądek do doświadczenia, idee nie są i, dla swej absolutności, nie mogą być doń wcielane. Przeto kategorie stanowią składnik doświadczenia, idee zaś nie (mówiąc językiem Kanta, kategorie mają użytek „konstytutywny" wobec doświadczenia, idee zaś jedynie „regulatywny"). Idee można uzasadnić tylko psychologicznie, tj. można wskazać potrzebę umysłu, która je wytwarza, ale rzeczowej podstawy odnaleźć dla nich niepodobna.

2. KRYTYKA METAFIZYKI TRADYCYJNEJ. Wobec takiej natury idei metafizycznych, metafizyka, choć jest dla umysłu ludzkiego przedsięwzięciem nieuniknionym, niemniej jednak jest przedsięwzięciem beznadziejnym. Absolutna metafizyka, usiłująca wniknąć w naturę Boga, duszy i wszechświata, jaką budowało tylu filozofów od Platona do Leibniza, odpowiada wprawdzie potrzebom umysłu, ale podejmuje się zadania, którego umysł wykonać nie może.
Metafizyka dotychczasowa zakładała, że idee są bytami realnymi; Kant zaś doszedł
do przekonania, że są to jedynie pojęcia rozumu, wyznaczające idealny kres poznania. W tym widział główny błąd metafizyki. Ponadto zarzucał, że kategorie rozsądku, jak substancja lub przyczynowość, które są tylko formami umysłu i mają wartość poznawczą wtedy tylko, gdy są wcielone w doświadczenie, metafizyka stosuje poza granicami doświadczenia do rzeczy samych w sobie. Dzięki takiemu posługiwaniu się pojęciami, nie odpowiadającemu ich naturze, powstają w metafizyce paralogizmy, antynomie, pseudodowody. W takich warunkach metafizyka nie jest i nie może być nauką. To był wynik krytyki, potępiający wielowiekowe wysiłki myśli: wynik negatywny, niemniej doniosły w dziejach filozofii.
Krytykę metafizyki Kant przeprowadził szczegółowo we wszystkich jej działach. Działów takich było trzy, odpowiednio do trzech naczelnych idei - duszy, wszechświata i Boga: racjonalna psychologia, kosmologia i teologia.

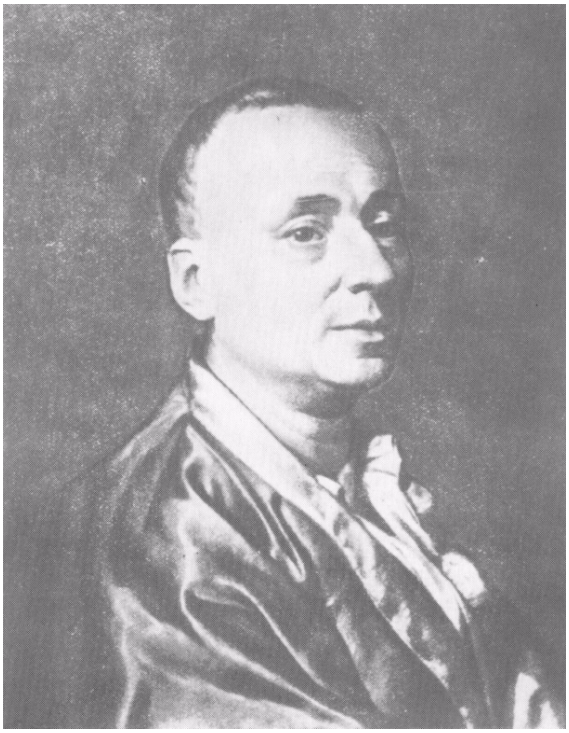
A) Krytyka psychologii racjonalnej. Psychologia racjonalna (rozwinięta zwłaszcza przez szkołę Wolffa) z faktu myślenia wyprowadzała wniosek, że istnieje dusza, czyli substancja myśląca, i że, jako substancja, jest prosta i niezniszczalna.
Ale wnioski te są paralogizmami. Pochodzą one z niewłaściwego posługiwania się kategorią substancji. Nie mamy w tej dziedzinie prawa posługiwać się nią, ponieważ, jak to wykazała Kaniowska krytyka poznania, jest ona tylko formą łączenia wyobrażeń, tymczasem zaś wyobrażenia duszy nie posiadamy, więc i kategorii substancji stosować tu nie możemy; jaźń znamy tylko jako funkcję, ale nie jako substancję -jako podmiot myślący, ale nie jako przedmiot myśli. Tak samo wynikiem błędnego wniosku jest teza psychologii racjonalnej, że dusza jest prosta. A przeto upada i ta teza, która praktycznie ma największe znaczenie: że dusza jest nieśmiertelna; albowiem dowód nieśmiertelności duszy opierał się w psychologii racjonalnej na tym, że dusza, jako substancja prosta, nie może ulec rozkładowi i zniszczeniu.
B) Krytyka racjonalnej kosmologii. Próby określenia natury wszechświata, które stanowią przedmiot kosmologii, natrafiają na największe trudności. Pojawiają się tu antynomie, czyli objawy rozterki rozumu z samym sobą, a sprzeczne twierdzenia - „tezy" i „antytezy" - są tu zarówno przekonywające dla rozumu. Zasadnicza antynomia dotyczy kwestii, czy świat jest skończony, czy też nieskończony. Ale jest ich więcej. Antynomie występują czterokrotnie: w kwestii ograniczoności świata, jego podzielności, wolności i konieczności.

Tezy:	Antytezy:
1) Świat ma początek w czasie i granic i ma granice w przestrzeni.	1) Świat nie ma początku w czasie w przestrzeni.
2) Wszystko w świecie jest bądź prostym składnikiem, bądź składa się z prostych składników.	2) Nic w świecie nie jest proste ani z prostych składników złożone.
3) Istnieje w świecie wolność.	3) Nie ma w świecie wolności, lecz wszystko dokonywa się wedle praw przyrody,
4) Należy do natury świata, że istnieje istota konieczna, czy to jako jego część, czy jako przyczyna.	4) Nie ma żadnej istoty koniecznej ani w świecie, ani poza nim jako jego przyczyny.

Są to istotne trudności: umysł wikła się w rozwiązaniu tych zagadnień; skończoność - nieskończoność, podzielność - niepodzielność, przyczynowość - wolność, przypadek- konieczność są odwiecznymi zagadnieniami.
Kosmologiczne antynomie, zestawione przez Kanta, były pojęte tak szeroko, że obejmowały właściwie całą metafizykę; bo pierwsza i ostatnia dotyczą również teologii, a druga i trzecia - psychologii.
Czy możliwe jest ich rozwiązanie? Nie było możliwe dla tych, którzy zakładali, że albo teza jest prawdą, albo synteza. Było natomiast możliwe dla Kanta: dla niego w dwóch pierwszych kwestiach prawdą nie była ani teza, ani antyteza, a w dwóch następnych - zarówno teza, jaki antyteza. Rozwiązanie to oparł na rozróżnieniu świata zjawiskowego i myślnego (inteligibilnego - jak go nazywał Kant). Skoro bowiem przestrzeń i czas są tylko subiektywnym ujęciem przedmiotu, nie realnymi przedmiotami, to dwie pierwsze antynomie stają się bezprzedmiotowe. Inaczej z dwiema pozostałymi. Jeden i ten sam fakt może być zarazem i uwarunkowany, i wolny: w świecie zjawisk każdy czyn jest uwarunkowany, bo tu panuje zasada przyczynowości, natomiast sam w sobie może być wolny, gdyż poza zjawiskami zasada ta nie obowiązuje. Antynomie trzecią, a także czwartą, Kant rozwiązywał tedy w ten sposób: tezy są prawdziwe dla świata myślnego, antytezy - dla zjawisk.
C) Krytyka teologii racjonalnej. Idea Boga wybiega poza możliwe doświadczenie; jest, jak Kant mówił, „hipotezą konieczną dla zaspokojenia rozumu", nigdy zaś faktem stwierdzonym przez umysł. Ideę tę wszakże umysł hipostazuje w *ens realissimum,* w pozaświatową istotę.
Szczegółowej krytyce poddał Kant wszystkie główne dowody istnienia Boga, aby wykazać ich niedostateczność. Dowód ontologiczny z pojęcia Boga wnosi o jego istnieniu - tymczasem zaś z pojęcia przedmiotu można jedynie wnosić o jego możliwości, ale nie o istnieniu; istnienie czegokolwiek może być stwierdzone tylko przez doświadczenie. - Dowód kosmologiczny, który z faktu istnienia świata wnosi o istnieniu Boga jako jego przyczyny, popełnia inny błąd: zasadę przyczynowości, która obowiązuje tylko wewnątrz doświadczalnego świata, stosuje poza jego obrębem. - Dowód fizyko teologiczny, który z

organizacji świata wnosi o istnieniu stwórcy, dowodzi co najwyżej, że świat ma budowniczego, ale nie, że ma stwórcę.
Żaden tedy z dowodów nie wytrzymuje krytyki; ale tak samo jak niepodobna dowieść, że Bóg istnieje, tak samo niepodobna dowieść, że nie istnieje. Nie jest to w ogóle możliwym tematem dociekań naukowych.

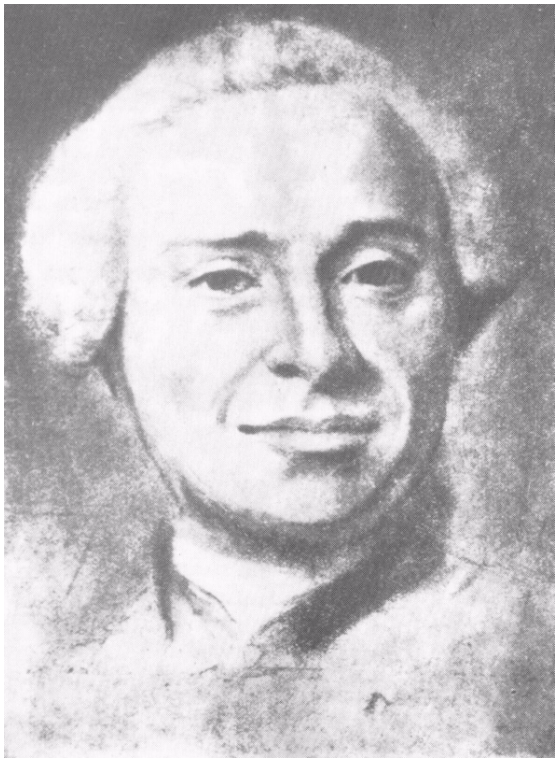
3. PERSPEKTYWY NOWEJ METAFIZYKI. Kant miał przekonanie, że obalił dotychczasową metafizykę, natomiast nie myślał obalać metafizyki w ogóle. Zbudowanie nowej metafizyki, „która będzie mogła wystąpić jako nauka", było nawet jego pierwotnym celem, który jednak potem, wobec odkryć z zakresu teorii poznania, zeszedł na drugi plan. I tylko w polemicznym uniesieniu wygłaszał nieraz zdania wybiegające poza właściwą intencję kantyzmu i negujące wszelką metafizykę.
Nie zaprzeczał istnieniu „rzeczy samych w sobie", o których chce traktować metafizyka. Nie sądził, aby były tylko naszymi subiektywnymi ideami. Wszak nasze idee są nam najlepiej znane, a rzeczy w sobie są właśnie, jak Kant twierdził, niepoznawalne.
Przeciwnie, istnienie rzeczy w sobie było dla Kanta czymś zrozumiałym samym przez się; było nie dowiedzioną przesłanką jego filozofii. Przeciwko żadnemu zarzutowi nie bronił



DIDEROT

LA METTRIE

CONDILLAC

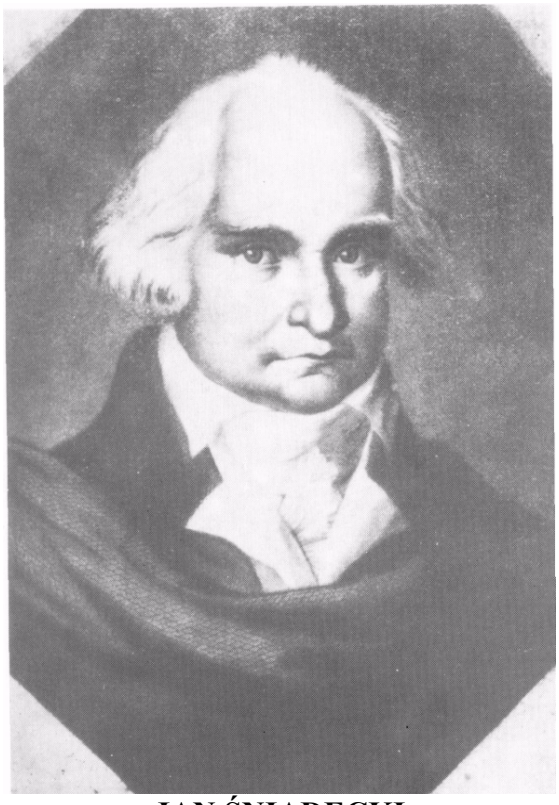


D'ALEMBERT

ROUSSEAU

REID

KANT



JAN ŚNIADECKI

się goręcej niż przeciw zarzutowi idealizmu: jakoby rzeczy sprowadzał do przedstawień. Żadne zestawienie nie było mu dotkliwsze nad zestawienie z „poczciwym" Berkeleyem. Miał przekonanie, iż bez *rzeczy* nie byłoby zjawisk.

Krytyka poznania kazała Kantowi wyrzec się metafizyki. Niemniej jednak miał osobiście wyraźne skłonności metafizyczne; w odwiecznych sporach metafizycznych, które w imię jego krytyki miały zamilknąć, miał określone predylekcje. Tendencje jego szły mianowicie w kierunku teizmu, infinityzmu, pluralizmu, personalizmu, indeterminizmu. Skłonny był do przypuszczenia, że w świecie absolutnym istnieje nieskończony Bóg i wolne jaźnie. Tendencje te miał w epoce przedkrytycznej; ale nawet gdy jego własna krytyka napiętnowała je, jako wykraczające poza sferę możliwego poznania, i wówczas jeszcze nie wyzbył się ich. Niektórym dał wyraz w swej etyce: pluralizmowi, gdy traktował świat jako wspólnotę istot rozumnych, teizmowi, infinityzmowi, indeterminizmowi, gdy Boga, nieśmiertelność i wolność podał za postulaty praktycznego rozumu. Zasługę krytyki czystego rozumu widział w tym, że podcięła korzenie materializmowi, fatalizmowi, ateizmowi, idealizmowi (w sensie subiektywnym, Berkeleyowskim), sceptycyzmowi. Ale na ogół sprawy te pozostały tylko w głębi jego osobistych przekonań. Na zewnątrz występował z odwrotną tendencją: by właśnie odjąć grunt spekulacji. Widział niebezpieczeństwo w dwóch skłonnościach ludzkiego umysłu: w marzycielstwie *(Schwdrmerei)* i w zapędach oświeceniowych *(Aufklarerei),* tj. w spekulatywnym snuciu myśli i nadmiernej ufności w rozum. Chciał siebie i innych przed nimi przestrzec: to był najwyraźniejszy cel praktyczny jego działalności filozoficznej.

Kant odegrał rolę nie tylko w dziejach teorii poznania, ale i w dziejach metafizyki; zawdzięczał ją jednak nie takim czy innym sympatiom metafizycznym; te mają znaczenie tylko biograficzne. Rola jego polegała na tym: 1) Obalił dowody dawnej metafizyki. Dowody, nie tezy. Nie przeczył ani istnieniu Boga, ani nieśmiertelności duszy, ale wykazał, że ani jedno, ani drugie nie jest dowiedzione, a podobnie nie są też dowiedzione inne tezy metafizyki.

2) Wykazał, że w zagadnieniach metafizycznych wszystkie stanowiska przekraczają w równej mierze granice poznania. Materializm nie jest bardziej naukowy od idealizmu; wprawdzie rzeczy w sobie przedstawia jako podobne do zjawisk, ale to nie jest dowodem ani oznaką jego słuszności, gdyż nieznane rzeczy w sobie mogą być całkiem różne od zjawisk. Tak samo ateizm nie jest bardziej prawdopodobny od teizmu, determinizm od indeterminizmu. Zaprzeczenie istnieniu Boga, nieśmiertelności duszy i wolności woli tak samo nie jest naukowo uzasadnione, jak ich głoszenie.

3) Wskazał inną drogę do uzasadnienia tez metafizycznych: nie drogę teoretyczną, lecz praktyczną. Niepodobna dowieść ich prawdziwości, można natomiast wykazać zgodność niektórych tez metafizycznych z postulatami stawianymi przez życie i działanie. Nie należą więc do wiedzy, lecz do wiary. „Musiałem obalić wiedzę" - pisał - „by zrobić miejsca dla wiary". Czyniąc to zerwał z tradycją metafizyki, za to powrócił poniekąd do naturalnego poczucia, jakie wielu ludzi ma wobec tych spraw ostatecznych.

IV. ETYKA I ESTETYKA. 1. KRYTYKA ROZUMU PRAKTYCZNEGO. Znalazłszy prawdy powszechne i konieczne w nauce, Kant jął z kolei szukać ich w normach działania. Podjął w tym celu krytykę rozumu „praktycznego", jak poprzednio „teoretycznego".

Usiłował znaleźć jego sądy autonomiczne, gdzie rozum przemawia od siebie, a nie pod naciskiem czynników obcych. Wypadło mu wobec tego wyeliminować wszelkie sądy odwołujące się do rozkazów Boskich czy do wymagań społecznych, czy nawet do przyrodzonych pożądań jednostki. Są to bowiem czynniki obce rozumowi i każda taka etyka jest „heteronomiczna"': tu rozum nie kieruje, lecz jest kierowany.

Kant sądził, że ze stanowiska rozumu cenna jest jedna tylko rzecz: dobra wola. Wszystko inne - zarówno dobra materialne, jak zalety osobiste - może obrócić się na zło, nie jest więc dobrem bezwarunkowym, bezwzględnie zalecanym przez rozum. A kiedy wola jest dobra? Wtedy, gdy usiłuje spełnić obowiązek. Nie ma dobrej woli tam, gdzie skłonność przyrodzona prowadzi do dobra - toteż dla Kanta czyny wykonane pod wpływem skłonności nie były „moralne"; były nimi tylko czyny wykonane z obowiązku. To przeciwstawienie skłonności i obowiązku stanowiło o rygorystycznym charakterze etyki Kanta.

W pojęciu obowiązku nie widział nic osobistego; przeciwnie, widział jego istotę w podporządkowaniu się prawu. Toteż etyka jego była uniwersalistyczna, nie znała indywidualnych przepisów ani indywidualnych dóbr. Poza zasadą podporządkowania się prawu powszechnemu nie znajdował nic więcej, co by nakazywał rozum praktyczny. Każe on podporządkować się prawu, ale treści jego nie przesądza; wszelkie materialne określenie prawa moralnego jest już heteronomiczne dla rozumu. Nakaz jego jest tedy czysto formalny i przeto cała etyka nie może być inna niż formalna. Jedyny bezwarunkowy nakaz *(kategorischer Imperativ)* brzmi: „Postępuj wedle takiej tylko zasady, co do której mógłbyś jednocześnie chcieć, aby stała się prawem powszechnym".

Kosztem tedy ograniczenia Kant znalazł aprioryczne prawo moralne *(Sittengesetz),* powszechne i konieczne, obowiązujące niezależnie od takich czy innych okoliczności życia. Prawo to było w dziedzinie etyki odpowiednikiem apriorycznych praw nauki, ustalonych w *Krytyce czystego rozumu.* W ostrym przeciwieństwie do relatywistycznych dążeń swej epoki Kant bronił nowym sposobem bezwzględności dobra, tak samo jak bronił powszechności poznania.

2. ROZWIĄZANIE ZAGADNIEŃ METAFIZYCZNYCH PRZEZ ROZUM PRAKTYCZNY. Nakaz moralny ma sens jedynie wówczas, jeśli człowiek jest wolny. Jeśli bowiem wola jest całkowicie wyznaczona przez przyczynowo powiązany przebieg zdarzeń, to próżne są wszelkie nakazy. Wolność stanowi tedy postulat praktycznego rozumu. Nie jest dowiedzione, iż jesteśmy wolni, ale - żyć musimy tak, jak gdyby było dowiedzione. Rozum teoretyczny nie umie rozstrzygnąć, czy w świecie panuje wolność, czy determinacja, i zaplątuje się w antynomię (3. antynomia); rozum praktyczny natomiast rozstrzyga antynomię na korzyść tezy. Ze światem zjawisk związani jesteśmy węzłami przyczynowymi; niemniej w świecie „myślnym" możemy być wolni. Determinacja jest prawem zjawisk, a wolność - rzeczy samych w sobie; to było rozwiązanie antynomii, dokonane przez rozum praktyczny.

Wolność nie jest jedynym postulatem praktycznego rozumu; są jeszcze dwa inne: nieśmiertelność duszy i istnienie Boga. Nieśmiertelność niezbędna jest jako warunek postępu w moralności, Bóg zaś jako gwarancja sprawiedliwości.

I te dwa wielkie zagadnienia metafizyki, których rozum teoretyczny nie mógł rozwiązać, zostają rozwiązane przez rozum praktyczny. Przewaga rozumu praktycznego w tych ostatecznych kwestiach metafizycznych pochodzi stąd: rozum teoretyczny jest skrępowany zjawiskami, na których opiera swe rozumowania i poza które nie może wykroczyć;

rozum praktyczny zaś nie jest przez nie skrępowany i przeto łatwiej dosięga absolutu. To była nowa koncepcja Kanta: że prawdy metafizyczne poznaje nie rozum teoretyczny, lecz praktyczny, wedle postulatów woli i działania. Nie ma przy tym niezgody między obu funkcjami rozumu, boć krytyka poznania nie doprowadza do wniosku, że nie ma wolności, nieśmiertelności i Boga, ale jedynie, że ich w świecie zjawisk nie ma. Co prawda, krytyka rozumu teoretycznego zdaje się prowadzić do tego, że

wolność, nieśmiertelność, Bóg - to tylko ideały, tymczasem rozum praktyczny przypisuje im realne istnienie; jednakże instancje te nie są sobie równe: rozum praktyczny, nie ulegający sugestii zjawisk, ma pierwszeństwo *(Primat der praktischen Vernunft).*

3. KRYTYKA WŁADZY SĄDZENIA. Kant doszedł z czasem do przekonania, że prawdy powszechne i konieczne znajdują się nie tylko w dziedzinie poznania i działania, ale także i upodobania estetycznego. Przeto obok krytyki poznania i etyki znalazł jeszcze w filozofii miejsce na estetykę. (Kant zresztą nie używał wyrazu „estetyka" w tym znaczeniu; nazywał tę dyscyplinę „krytyką władzy sądzenia", bo w XVIII w. „sądzenie", „sąd" oznaczały specjalnie sąd smaku, ocenę estetyczną).

Kant nie miał doświadczenia w sprawach artystycznych; ale brak ten zastąpił oczytaniem i systematyczną analizą zjawisk estetycznych. Korzystał z literatury estetycznej, głównie angielskiej, która przodowała w XVIII w., i nawiązując do jej obserwacji i refleksji umiał określić odrębny charakter sądów estetycznych i wydzielić ich zakres tak dokładnie, jak nikt przed nim.

Pierwszą cechą wyodrębniającą upodobania estetyczne jest ich bezinteresowność. Kant rozumiał przez to, że upodobanie estetyczne jest niezależne od realnego istnienia podobającego się przedmiotu, że podoba się samo jego wyobrażenie. Cecha ta stanowi podstawę oddzielenia upodobania estetycznego od innego rodzaju upodobań, a także podstawę oddzielenia postawy estetycznej od postawy moralnej, dla której jest bardzo istotne, aby dobro było realizowane, a nie pozostawało w sferze wyobrażeń.

Drugą znów cechą upodobania estetycznego jest jego bezpojęciowość. Napawamy się bezpośrednim wrażeniem pięknej rzeczy, a nie pojęciem, jakie o niej mamy. Ta cecha stanowi z kolei podstawę oddzielenia postawy estetycznej i poznawczej.

Przedmiotem upodobania estetycznego jest nie cała rzecz, lecz tylko jej forma. W formie tedy jedynie leży piękno rzeczy. Ta cecha upodobania estetycznego daje znów podstawę do oddzielenia go od upodobania zmysłowego.

Kiedyż rzeczy wywołują w nas to tak szczególne upodobanie estetyczne? Wtedy, gdy powodują upodobanie całego naszego umysłu. Nie wywoła upodobania estetycznego ani samo wrażenie, ani samo wyobrażenie, ani sam sąd, ale ich łączne działanie. Dopiero wtedy wykwita w nas to szczególne uczucie zadowolenia, które zowiemy estetycznym. Nie jest ono ani prostym zadowoleniem zmysłów, ani prostym zadowoleniem myśli. Podoba się estetycznie to, co odpowiada całemu naszemu umysłowi, co umie pobudzić działanie wszystkich jego władz; przedmioty estetyczne są to zatem przedmioty zbudowane odpowiednio do natury podmiotu. Podobanie się takich przedmiotów jest konieczne, ale jest to konieczność szczególnego rodzaju, bo - subiektywna.

Nie sposób ustanowić reguły, jakie przedmioty będą się podobać. Każdy trzeba sprawdzić oddzielnie, by wydać sąd. Ale wobec tego, że umysły ludzkie składają się z tych samych władz, należy oczekiwać, że przedmiot, który podobał się jednemu, będzie się podobał też innym. Sądy estetyczne cechuje tedy powszechność. Ale jest ona szczególnego rodzaju: jest powszechnością bez reguły. Reguł estetycznych nie ma i, wobec bezpojęciowości sądów estetycznych, być nie może. Wytwarza to swoisty charakter sądów estetycznych: o słuszności swego sądu nikt nikogo przekonać nie może, a jednak sąd jego występuje z pretensją, aby był przez innych uznawany, w przeciwieństwie do upodobania czysto zmysłowego, które każdy traktuje jako uczucie osobiste, nie obowiązujące innych.

Systematyczna analiza, przeprowadzona przez Kanta, wykryła tedy szereg własności sądów o pięknie wyróżniających je od innych sądów i pozwoliła Kantowi uczynić to, co większość jego poprzedników miała za niewykonalne: zdefiniować piękno. Jest ono tym, „co podoba się ani przez wrażenia, ani przez pojęcia, lecz podoba się z subiektywną koniecznością, w sposób powszechny, bezpośredni i zupełnie bezinteresowny".

Estetyka Kanta zawiera poza tym wiele jeszcze innych myśli, jak rozróżnienie piękna i wzniosłości, rozróżnienie piękna wolnego i związanego *(freie md anhangende Schonheit),* jak teoria geniuszu, ale są to przeważnie myśli, które Kant dzieli z innymi myślicielami swej epoki, a przy tym dotyczące spraw bardziej specjalnych. Dla ogólnych zagadnień filozofii istotne w estetyce Kanta było wyodrębnienie i określenie faktów estetycznych; było to jedno z ważnych posunięć Kanta w jego przedsięwzięciu zmierzającym do tego, by rozgraniczyć dziedziny rzeczywistości, by znaleźć władze umysłu zdolne je poznać, a przede wszystkim, by odszukać w ich poznaniu czynniki powszechne i konieczne.

ISTOTĘ KANTYZMU stanowił pogląd, nazywany także „krytycyzmem" lub „transcendentalizmem", wedle którego podmiot jest warunkiem przedmiotu, a pojęcia są warunkiem doświadczenia.

Konsekwencjami tego poglądu były:

a) subiektywizm (ale nadempirycznego podmiotu, bo warunkiem poznania przedmiotu jest natura podmiotu w ogóle, nie zaś taki czy inny ustrój poznającego umysłu), głoszący specjalnie subiektywność przestrzeni i czasu, substancji i przyczynowości;
b) agnostycyzm wobec rzeczy samych w sobie;
c) aprioryzm wobec zjawisk.
Wynikała tedy z kantyzmu niemożliwość metafizyki (o rzeczach w sobie) i możliwość nauki powszechnej i koniecznej (o zjawiskach).
Charakterystyczną cechą kantyzmu był również nacisk na czynniki formalne, formalizm, objawiający się nie tylko w teorii poznania, ale także w etyce i estyce.
Poza tym w kantyzmie znajduje się szereg myśli luźniej związanych z jego myślą zasadniczą i mogących być uznanymi za słuszne niezależnie od słuszności całego systemu. Do nich należy sama metoda transcendentalna; następnie nauka o „dwóch pniach poznania", stanowiąca syntezę racjonalizmu i empiryzmu; dalej, cała fenomenologia poznania, np. oddzielenie wyobrażeń i pojęć, sądów i idei; wreszcie podstawowe koncepcje etyki i estetyki, ustalające pojęcie moralności i pojęcie piękna.
ZWOLENNICY. Filozofia Kanta nie oddziałała od razu; *Krytyka czystego rozumu,* zawierająca myśli nowe a trudne, na ogół nie została zrozumiana, nawet przez ówczesnych zawodowych przedstawicieli filozofii; dopiero *Prolegomena* uprzystępniły nowe stanowisko. Do rozpowszechnienia kantyzmu przyczyniły się popularnie napisane *Listy o filozofii Kaniowskiej (Briefe iiber die kantische Philosophie),* ogłoszone w latach 1786 i 1787 przez kantystę K. L. Reinholda (1755-1823). Od 1797 r., gdy Reinhold objął katedrę w Uniwersytecie Jenajskim, Jena stała się stolicą kantystów. Po ukazaniu się wszystkich trzech „krytyk" nastąpił już szybki rozrost kantyzmu. Powszechne stało się w Niemczech przekonanie, że jest on doniosłym dla filozofii zwrotem i że każdy musi się wypowiedzieć za nim czy przeciw niemu. Zwolenników znalazł we wszystkich akademickich ośrodkach Niemiec: w Królewcu, w Berlinie, Halle, Marburgu, Lipsku, Getyndze, Wiedniu. Myśl Kanta opanowała nie tylko zawodową filozofię, ale również oddziałała na nauki specjalne: matematykę, przyrodoznawstwo, a zwłaszcza na teologię. Pociągnęła literatów, przede wszystkim wielkich poetów niemieckich: częściowym jej zwolennikiem był Goethe, a całkowitym i zapalonym - Schiller.W 1793 i. mogła się już ukazać dwutomowa historia kantyzmu. A choć filozofia Kanta nie uzyskała nigdzie takiego znaczenia jak w Niemczech, wszelako jeszcze przed końcem stulecia ukazały się o niej dzieła w Anglii, Holandii (tam od 1798 r. wychodziło nawet specjalne pismo dla propagandy kantyzmu), we Francji i Szwecji.
Najwierniejsi uczniowie Kanta nie zaznaczyli się wybitniej w dziejach filozofii: wierność bowiem okupywali niesamodzielnością. Nazwiska ich poszły w niepamięć. Względnie najwybitniejszy z nich był J. S. Beck (1761 - 1842), długoletni profesor w Rostocku. Samodzielniejsi zwolennicy usiłowali jeszcze za życia Kanta rozwinąć dalej lub skorygować jego naukę. A czynili to w dwóch biegunowo różnych kierunkach: jedna grupa wyrzucała Kantowi, że nie dość daleko poszedł w ostrożności krytycznej, druga, że zbyt daleko; pierwsza chciała z krytycznej filozofii usunąć resztę metafizyki, druga - wyciągnąć z niej metafizyczne konsekwencje.
1. Do grupy pierwszej skłaniał się Beck, ale przede wszystkim reprezentował ją Salomon Maimon (1754-1800), Żyd pochodzący z Polski, w Niemczech zamieszkały. (Jego V*ersuch uber die Transcendentalphilosophie,* 1790, zawierał krytykę doktryny Kanta, a V*ersuch einer neuen Logik,* 1794 - systematyczny wykład własnych poglądów). Główną trudność kantyzmu widział - podobnie jak inni myśliciele tej grupy - w pojęciu *rzeczy* samej w sobie, którą miał za fikcję. Rozwijał przeto krytycyzm w duchu idealizmu. A ponadto rozwijał go w kierunku sceptycyzmu: nie uznawał wiedzy pewnej poza logiką i matematyką i, wracając do stanowiska Hume'a, nawet prawa przyczynowości nie uważał za konieczne.
2. Do drugiej grupy zbliżał się Reinhold, który za brak filozofii Kanta poczytywał, że nie stanowi dość zwartego systemu, i chciał ulepszyć ją, wyprowadzając jej twierdzenia z jedynej zasady. Kant nie uznał tego ulepszenia, nazywał je „hiperkrytycyzmem". Ale w tym kierunku poszedł Fichte, za nim Schelling i Hegel, najwpływowsi i najsamodzielniejsi filozofowie ówczesnych Niemiec. Jak tamta grupa kładła nacisk na sceptyczne pierwiastki u Kanta, tak ta znów na spekulatywne. Kant lubił konstrukcje pojęciowe (ich płodem była np. tablica kategorii); konstrukcje te stały się metodą Fichtego i Hegla. W poglądzie Kanta, że rozum dyktuje prawa światu, a także w jego nauce o prymacie rozumu praktycznego, następcy znaleźli podstawę nowej, idealistycznej metafizyki. Ta metafizyka wyparła niebawem filozofię krytyczną,

z której wzięła była początek. - Filozofowie obu tych grup łączyli uznanie dla Kanta z krytyką i mogą być zaliczeni zarówno do jego zwolenników, jak i do przeciwników.
PRZECIWNICY. Filozofia Kanta zyskała rozgłos, ale z początku był to przeważnie rozgłos bez uznania. Kant wystąpił z nową myślą, do żadnego obozu filozoficznego się nie przyłączył; toteż wszystkie obozy obruszył przeciw sobie. Opisał to Reinhold: „W *Krytyce czystego rozumu* dogmatycy widzą usiłowania sceptyka, który pragnie pewność wszelkiej wiedzy obalić, sceptycy zaś - uroszczenia człowieka, który na gruzach dotychczasowych systemów nowy chce wznieść dogmatyzm; supranaturaliści - sztuczkę, przez którą religię chce się pozbawić podstaw historycznych i ugruntować naturalizm, natura-liści - nową podporę chylącej się do upadku filozofii opieranej na wierze; materialiści - idealistyczne zaprzeczenie rzeczywistości materii; eklektycy - powstanie nowej sekty, której pewność siebie i nietolerancja nie miały dotąd przykładu i która niedawno wyzwolonej filozofii niemieckiej zagraża nowym jarzmem; wreszcie przedstawiciele filozofii popularnej - już to śmieszne przedsięwzięcie obliczone na to, by w naszym oświeconym i pełnym smaku stuleciu przez scholastyczne subtelności i terminologię wyrugować z filozofii zdrowy rozsądek, już to prawdziwy kamień obrazy, który zawala drogę filozofii popularnej, utorowaną tak niedawno przez mnóstwo łatwo dostępnych pism".
Pierwsza recenzja *Krytyki czystego rozumu* (pióra Garvego) zwalczała ją za rzekomy subiektywny idealizm. Potem krytyki i polemiki posypały się jedna za drugą. Opozycja wychodziła z trzech stron: ze stanowisk konserwatywnych, z własnej szkoły Kanta i z nowych stanowisk filozoficznych, które ujawniły się mniej więcej jednocześnie z krytycyzmem.

1. OPOZYCJA KONSERWATYSTÓW. Zwalczano filozofię Kanta ze stanowiska Leibniza, Wolffa oraz popularnej filozofii Oświecenia. Ten sprzeciw nie odegrał roli, gdyż stanowiska, z których był prowadzony, były już przestarzałe, nie należały do żywego rozwoju myśli.

2. OPOZYCJA WŁASNEJ SZKOŁY szła, jak było powiedziane wyżej, w dwóch kierunkach: empiryzmu i metafizyki spekulacyjnej. Temu ostatniemu kierunkowi sądzone było od początku XIX w. wziąć górę nad Kaniowskim krytycyzmem.

3. OPOZYCJA NOWYCH STANOWISK. Dwa stanowiska (względnie tylko nowe, bo wyznawane już dawniej na Zachodzie) znalazły teraz zwolenników w Niemczech. Oba występowały przeciw filozofii racjonalnej, do której należała doktryna Kanta; jedno z nich prowadziło do sceptycyzmu, drugie znajdowało pozytywne rozwiązanie w czynnikach irracjonalnych, w uczuciu i wierze.
A) Sceptycyzm był związany z wzmocnieniem wpływów Hume'a. Ze sceptycyzmem sympatyzowała spora garść ówczesnych myślicieli - m. in. Maimon - ale w stanowczy sposób głosił go tylko jeden: Gottlieb Ernest Schulze (1761 - 1863), profesor w Helm-stedt i Getyndze, zwany „Ainezydemem-Schulze" stąd, że swemu pierwszemu, anonimowo wydanemu dziełu dał za tytuł imię starożytnego sceptyka *(Aenesidemus,* 1792). Pisma jego były nastrojone polemicznie: skierowane były bezpośrednio przeciw Reinholdowi, ale trafiały w samego Kanta. Uważał przedsięwzięcie krytycyzmu na niewykonalne, gdyż niepodobna, aby umysł sam siebie poddawał analizie i ocenie. Atakował Kanta szczególniej za niekonsekwencje w teorii przyczynowości: za to, że wbrew własnej teorii stosował zasadę przyczynowości poza granicami doświadczenia, gdy „rzeczy same w sobie" podawał jako przyczyny pobudzające nasze zmysły.
B) Irracjonalizm był znów związany z odnowieniem wpływów Shaftesbury'ego; był ruchem równoległym do tego, jaki Rousseau zapoczątkował we Francji. W uczuciu i intuicji widział skuteczniejszą drogę do prawdy niż w abstrakcyjnej myśli. Z tym łączył poetycki entuzjazm dla przyrody, pojmowanej panteistycznie jako doskonała i boska. Tu znów autorytetem był Spinoza, którego wpływy odżyły mniej więcej jednocześnie z wpływami Shaftesbury'ego i skrzyżowały się z nimi. Panteizm stał się wówczas aktualnym zagadnieniem. Po śmierci Lessinga rzucono na szalę i jego autorytet na korzyść pan-teizmu, co stało się w r. 1785 pobudką do rozpoczęcia uporczywego „sporu o panteizm", w którym udział brali przede wszystkim Mendelssohn i Jacobi.
Irracjonalizm i panteizm znalazły zwolenników wśród poetycznych i uczuciowych natur - a był to okres sentymentalizmu - dla których filozofia Kanta była zbyt trzeźwa. Znalazły ich mniej wśród zawodowych filozofów, a więcej wśród amatorów i sympatyków filozofii, zwłaszcza wśród literatów. Były filozoficznym wyrazem zaczynającego się romantyzmu (tzw. *Sturm und Drang).* Były reakcją przeciw trzeźwej filozofii Oświecenia, reakcją, która wpadła w inną skrajność. Teraz hasłem była fantazja, indywidualne kierowanie życiem, wiara w tajemniczą głębię *rzeczy.* Najtypowszym przedstawicielem tego ruchu był J. G. Hamann (1730- 1788), występujący jako prorok raczej niż jako filozof. Filozofia była

dlań *rzeczą* wiary i uczucia, sprawą na wskroś osobistą i zupełnie irracjonalną, zdobywaną przez tajemnicze siły duszy. Innym myślicielem tej grupy był J. G. Herder (1744-1803), umysł subtelniejszy i bardziej naukowy, wszechstronny, ale też bardzo rozproszony. W okresie przedkrytycznym był uczniem i gorącym zwolennikiem Kanta, potem egzaltował się Shaftesburym i Spinozą, i wtedy odsunął się od Kanta; gdy zaś Kant surowo ocenił jego historiozofię *(Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit,* 1784- 1791), Herder brutalnie napadł na *Krytykę czystszego rozumu* (w *Metakritik,* 1799) i na *Krytykę władzy sądzenia* (w *Kalligone,* 1800).
Filozoficznie najwybitniejszym przedstawicielem ruchu był nie Hamann i nie Herder, lecz Friedrich Heinrich Jacobi (1743 - 1819). I on nie był fachowym filozofem, był kupcem, potem kapitalistą uprawniającym prywatnie filozofię, i dopiero w 1804 r. otrzymał stanowisko naukowe, zostawszy przewodniczącym nowo założonej Akademii Nauk w Monachium. Filozofia jego była filozofią wiary: tylko przez wiarę, tj. przez bezpośrednie uczucie pewności możemy poznać prawdę. Uzasadniał swe stanowisko w szczególny sposób: wywodził, iż racjonalne traktowanie filozofii musi prowadzić do spinozyzmu, ten zaś ze względu na swój materializm, determinizm, ateizm nie zaspakaja umysłu; należy więc porzucić racjonalne traktowanie filozofii i odwołać się do wiary. W późniejszych latach Jacobi powoływał się znów na Kanta jako na swego sprzymierzeńca; kładł nacisk w dziele Kanta tylko na jedną część: krytykę metafizyki, i interpretował krytykę tak, że wszelką wiedzę obaliła, aby zrobić miejsce dla wiary. A o czym Jacobiego pouczała wiara? Nie tylko, jak Kanta, o Bogu, wolności, nieśmiertelności, ale także - o realności *rzeczy,* przestrzeni, czasu; prowadziła go do naiwnego realizmu. Jacobi spotkał się w swych teoretycznych wynikach z szkołą szkocką, a daleko odbiegł od Kanta.
DALSZE DZIEJE KANTYZMU. Zaraz w pierwszych pokoleniach XIX w. nad kantyzmem wzięła w Niemczech górę idealistyczna metafizyka; wywodziła się ona z pewnych motywów filozofii Kaniowskiej, ale w całości była od niej biegunowo różna. Ale ani ona, ani żaden inny prąd filozoficzny XIX w. nie zgłuszył całkowicie myśli Kanta. Nawet w pierwszej połowie XIX w., gdy w filozofii niemieckiej rozwielmożniła się spekulacja metafizyczna, najwybitniejsi przedstawiciele nauk szczegółowych w Niemczech występowali jako stronnicy krytycznej filozofii Kanta. Językoznawcy, jak Wilhelm v. Humboldt, historycy, jak Niebuhr, prawnicy, jak Anzelm Feuerbach, fizjologowie, jak Johannes Miiller, późniejsi fizycy, jak Helmholtz, powoływali się na Kanta i korzystali z jego doktryny. W teologii protestanckiej wytworzyła się cała szkoła, tzw. „szkoła Ritschla", która szła
śladem Kanta i kładła nacisk na oddzielenie wiedzy i wiary i na niezależność etyki od religii.
Gdy w Niemczech zaczęła słabnąć energia kantyzmu, w innych krajach znalazł on wybitnych i samodzielnych przedstawicieli. W Anglii Hamilton łączył w oryginalny sposób doktrynę Kanta z rozpowszechnioną w jego ojczyźnie doktryną szkoły szkockiej. We Francji zaś Renouvier łączył ją z typową dla Francuzów metafizyką spirytualistyczną.
Gdy zaś koło połowy XIX w. nastąpił upadek filozofii, zwłaszcza niemieckiej, środek naprawy dojrzano w nauce Kanta. W szóstym dziesiątku lat padło hasło „powrotu do Kanta" *(zuruck zu Kant)* i rozpoczęło się odnowienie jego filozofii. Liebmann, Friedrich Albert Lange, Hermann Cohen, Helmholtz byli najważniejszymi pionierami zwrotu. Odwołali się do Kanta jako do tego, który pierwsze zadanie filozofii widział w krytyce poznania; i istotnie za jego przewodem nastąpiło przejście od metafizycznego do epistemologicznego traktowania filozofii. Ruch kantowski tym razem znalazł zwolenników w całej Europie; wiek XIX, tak samo jak XVIII, kończył się pod jego znakiem, choć nadal metafizycy potępiali jego subiektywizm, a empiryści jego aprioryzm.
Od r. 1896 istniało specjalne czasopismo kaniowskie („Kantstudien"), wydawane w Halle, i specjalne towarzystwo kaniowskie (Kantgesellschaft), będące głównym zrzeszeniem filozoficznym Niemiec. Zostały zawieszone w czasach hitlerowskich.
Entuzjazm dla Kanta, który doszedł do szczytu w końcu XIX w, zmalał bardzo w wieku XX. I podniosły się dość liczne głosy, że Kant był wręcz ujemnym czynnikiem w rozwoju filozofii. Głosy te wychodziły nie tylko z prawicy filozoficznej, ale i z lewicy, nie tylko od metafizyków, ale i od empirystów. Polscy logistycy pisali, że filozofia Kanta była nienaukowa, a B. Russel oświadczył, że była dla rozwoju filozofii - klęską. Miał zresztą na myśli nie tyle samego Kanta, ile jego następców, idealistów spekulatywnych.
KWESTIE SPORNE. Interpretacja zasadniczej koncepcji Kanta jest wciąż jeszcze przedmiotem sporu:
1. Spór między interpretacją realistyczną (której broni większość kantystów) i idealistyczną (szkoła marburska): czy *rzeczy* same w sobie istnieją poza zjawiskami, czy też są tylko fikcją umysłu, regulatywną ideą? Zamierzenia metafizyki byłyby dla Kanta wedle pierwszej interpretacji niewykonalne,

wedle drugiej - zupełnie bezprzedmiotowe. - Teksty Kanta przemawiają stanowczo na korzyść intepretacji realistycznej.
2. Spór między interpretacją psychologiczną a logiczną: czy formy aprioryczne są zależne od ustroju naszego umysłu, czy też są formami, jakie przyjąć musi stosunek jakiegokolwiek podmiotu do przedmiotu? Inaczej mówiąc: Czy formy aprioryczne poznania są to formy wrodzone? Czy umysł nosi je w sobie i narzuca je zjawiskom, a narzucałby inne, gdyby był zbudowany inaczej? Czy też formy te nie są wrodzone, lecz powstają wtedy, gdy umysł przedstawia sobie przedmioty, i choćby umysł ludzki był zbudowany inaczej, one pozostałyby niezmienione - są bowiem dla przedstawiania przedmiotów niezbędne?
Psychologiczna interpretacja była łatwiejsza do rozumienia, miała też zawsze więcej zwolenników. Niektórzy wpływowi kantyści, jak F. A. Lange lub Helmholtz, dawali jej nawet zwrot fizjologiczny, gdyż formy aprioryczne wywodzili nie tylko z umysłu, lecz pośrednio z ustroju mózgu i nerwów. Doktryna Kanta nabierała dzięki temu pozorów
teorii przyrodniczej. Można było nawet myśleć o ewolucyjnym wytłumaczeniu tych form, co oczywiście nie jest możliwe przy pojmowaniu ich jako form logicznych, nadempirycznych, będących nie wytworem przyrody, lecz warunkiem tego, by przyroda mogła w ogóle być przedstawiana przez umysł.
Kant dał niewątpliwie pewną podstawę do interpretowania psychologicznego jego filozofii; zapewne nie dość jasno oddzielał obie interpretacje od siebie i sformułowaniom swym dawał to jedną, to drugą postać. Niemniej interpretacja logiczna była, jak się zdaje, głębszą, choć nie zawsze uświadamianą intencją jego filozoficznego przewrotu. Odkrycie jej jest dziełem szkoły marburskiej, w szczególności Hermanna Cohena. I dopiero przy tej interpelacji teoria Kanta ukazuje się jako pomysł całkowicie nowy w dziejach filozofii.

OŚWIECENIE I KANTYZM W POLSCE

1. OŚWIECENIE. 1. W pierwszej połowie XVIII w. stan filozofii w Polsce nie uległ zmianie w stosunku do XVII w.; była nadal uprawiana w klasztornych kolegiach, a pojmowana w anachroniczny, scholastyczny sposób. Nawet poziom jej obniżył się jeszcze: scholastyka, która koło 1600 r., w okresie kontrreformacji nabrała była nowego rozmachu, teraz stała się zupełnie martwym schematem. Nastała doba największego upadku umysłowego w Polsce. Nowe idee filozoficzne XVII w., idee Kartezjusza i Newtona, dotarły wprawdzie - teraz dopiero - do polskich kolegiów; nie mogąc pomijać tej *philosophiae recentiorum* (tak zwano ją w kolegiach), zaczęto ją zwalczać i scholastyka XVIII w. nabrała charakteru bardziej polemicznego. Blisko w sto lat po ukazaniu się dzieł Kartezjusza zaatakował go w Polsce jezuita Jerzy Gengell (zm. 1730), rektor kolegium gdańskiego, uchodzący za wielkiego „pogromcę herezji".
2. Jednakże jeszcze przed połową stulecia rozpoczął się przewrót umysłowy w Polsce; obudziły się nowe zainteresowania, idee nowożytne zaczęły znajdować dostęp do umysłów polskich. Ośrodkiem ruchu stała się Warszawa: nie miała wprawdzie szkoły wyższej, ale szkoły wyższe, krakowska, zamojska czy wileńska, przestały być czynnikiem postępu. Przewrót objawił się najpierw w szkolnictwie, w łonie jednego ze zgromadzeń nauczających pijarów. Zasługi szczególne położył tu ks. Stanisław Konarski. Przykład jego podziałał i na inne zgromadzenia; ks. Hiacynt Śliwicki, wizytator misjonarzy, również skutecznie pracował nad reformą nauczania.
Dostojnik kościelny, Andrzej Stanisław Załuski, biskup chełmski, potem krakowski, patronował nowym ideom. Ataki konserwatystów, zwłaszcza jezuitów, nie zdołały zatrzymać tego ruchu. Eksperymentalna nauka i matematyka zaczęły zajmować miejsce apriorycznych spekulacji, nowe idee filozoficzne wypierały zdeformowany przez komentatorów arystotelizm. Nowe idee, przystępniejsze i żywsze, a wyrażone w polskiej mowie, pociągnęły zastępy ludzi, którzy dawniej nie myśleli zajmować się nauką. Koło połowy stulecia organizowano dysputy publiczne i pokazywano eksperymenty fizykalne, nie tylko w szkołach i nie tylko w Warszawie, ale i w Nowogródku, Łukowie czy Środzie, podczas zjazdów trybunalskich i sejmikowych, „w przytomności zgromadzonych urzędników i ziemianów" lub „dla satysfakcji dam"; w popularnych, zeszytowych wydawnictwach urągano Arystotelesowi i zachwalano Kopernika, Galileusza, Newtona, Locke'a, „Leibnicjusza".
Przełom dokonał się i - w drugiej połowie XVIII w. bezpośrednio po scholastyce nastąpiło w Polsce Oświecenie. Na razie miało charakter umiarkowany. Filozoficzne jego *credo* było na ogół eklektyczne.

Chwalono eklektyków, że do żadnej „sekty" nie należą: „ten to jest sposób, który od szkolnej niewoli filozofię skutecznie wyzwolił", jak pisał Narbutt.
Głównym wszakże mistrzem filozoficznych tych początków Oświecenia polskiego w epoce saskiej był „najsławniejszy" Christian Wolff, pośrednio zaś jego mistrz, Leibniz. I saski król, i stosunki sąsiedzkie wzmagały wówczas wpływy niemieckie. Doktrynę Wolffa przywiózł do Warszawy w 1740 r. teatyn Portalupi, potem zaś, od 1743 głównym jej bojownikiem był Wawrzyniec Mitzler de Kolof, lekarz nadworny Augusta III. Biskup Załuski był przyjacielem Wolffa i gdyby nie opór miejscowych profesorów, byłby go sprowadził do Uniwersytetu Krakowskiego. Ks. Piotr Świtkowski, jeden z najgorętszych zwolenników nowych idei, studiował u Wolffa, a także ks. Antoni Wiśniewski, profesor filozofii w konwikcie Konarskiego. Kazimierz Narbutt wydał w 1769 *Logikę* wedle pomysłów Wolffa; dla akademii układano z dzieł Wolffa kompendia.
3. Ruch oświeceniowy wzmógł się i zradykalizował za Stanisława Augusta. Teraz wzięły górę wpływy francuskie. Filozoficznym podłożem ruchu przestała być racjonalis-tyczna doktryna Wolffa i stał się nią sensualizm Condillaca. Duchem tym przejęta była Komisja Edukacyjna, która doprowadziła do końca reformę zapoczątkowaną przez Konarskiego. Członkowie jej byli w stosunkach z francuskimi encyklopedystami i wolnomyślicielami, z d'Alembertem i Condorcetem, Condillakiem i Rousseau. Toteż Komisja zniosła w szkołach kursy teologiczne, a nawet filozoficzne. Staszic występował przeciw uczeniu metafizyki i logiki: „Człowiek nie rodzi się dla metafizyki", pisał. On i jego towarzysze przejęli się wyłącznie duchem świeckim, praktycznym i empirystycznym.
Komisja zamówiła podręcznik logiki u sensualisty Condillaca (podręcznik ten, napisany w 1780 r., przełożony został na polski dopiero w 1802 przez Znoskę). Poprzez Condillaca Oświecenie polskie trafiło do Locke'a: w 1784, to jest blisko w sto lat po ukazaniu się dzieła Locke'a, ogłoszone zostały polskie z niego wypisy, przełożone przez Cyankiewicza.
4. Ta spóźniona nieco, w stosunku do Zachodu, empirystyczna i pozytywistyczna filozofia Oświecenia wydała kilku wybitnych myślicieli. Działali oni za Stanisława Augusta, wszakże dopiero po utracie niepodległości głosili główne swe dzieła. Byli to przede wszystkim: Jan Śniadecki, Staszic i Kołłątaj.
Jan Śniadecki (1756 - 1830), profesor w Krakowie, a od 1802 w Wilnie, wszechstronny uczony, przede wszystkim matematyk i przyrodnik, ale czynny też w zakresie pedagogiki, językoznawstwa i filozofii, był, wedle słów Libelta, „arcykapłanem umiejętności na całą Polskę i Litwę". Głównym jego dziełem filozoficznym była *Filozofia umysłu ludzkiego,* 1818. Był wrogiem metafizyki i romantyzmu, spekulacji i apriorycznych dociekań; „metafizyka" - pisał - „jest najniebezpieczniejsza dla kraju zaczynającego się porządnie uczyć". Toteż stanął w opozycji nie tylko wobec prądów konserwatywnych, ale i wobec nowej doktryny Kantowskiej. Uznawał jedynie empiryczną postawę wiedzy, jedynie indukcyjną metodę. Filozofię pojmował psychologicznie, jako badanie umysłu, chciał zbudować „filozofię myślenia i poznawania, opartą na zasadach konstytucji ludzkiej". Po stuleciach panowania spekulacji metafizycznej głos jego był głosem skrajnej ostrożności i wstrzemięźliwości filozoficznej.
5. Na polu filozofii moralnej analogiczne, empirystyczne stanowisko zajmowali dwaj wielcy mężowie Stanisławowskiej epoki: Stanisław Staszic (1755-1826) i Hugon Kołłątaj (1750-1812). Byli to nie tylko kierownicy, ale i teoretycy nowego prądu społecznego i pedagogicznego. Obaj byli przejęci duchem Oświecenia, jego naturalizmem i racjonalizmem, jego dążeniem do reformy myślenia i życia; obaj ześrodkowali swe zainteresowania filozoficzne w zagadnieniach społecznych i historycznych, chcąc wytworzyć prawidłową koncepcję ludzkości i jej dziejów. Staszic usiłował w swym *Rodzie ludzkim* wykazać, iż dzieje ludzkości są wytworem warunków naturalnych i podlegają prawom niezmiennym. Koncepcja Kołłątaja była podobna, ale wyprowadzona bardziej analitycznie, staranniej unikająca motywów metafizycznych. Jego *Porządek fizyczno-moralny* (1810) uczynił go poprzednikiem pozytywizmu. Obaj, Staszic i Kołłątaj, na tym podłożu pozytywnym, naturalistycznym i eudajmonistycznym opierali wzniosłe idee etyczne i pracę nad odrodzeniem ojczyzny.
Wszyscy ci filozofowie stanisławowskiego Oświecenia byli w zasadniczych sprawach uderzająco zgodni: wszyscy byli przeciwnikami metafizyki, uznawali jedynie empiryczną wiedzę o faktach, inną mieli za niemożliwą i niepotrzebną. Jędrzej Śniadecki pisał: „Poznawania naszego cały zamiar być powinien: dochodzić, jak są rzeczy względem nas; nie zaś, jak są w sobie i jakie ich niezawisłe od nas przyrodzenie, bo taka wiadomość jest dla człowieka niepodobna i na nic niepotrzebna". Podobnie Staszic o człowieku: „Nie ma on nic wrodzonego, wszystko przez swoje zmysły dochodzi, jakie ma poznać albo na cóż mu się przyda tych rzeczy poznanie, których ani słyszeć, ani widzieć, ani dotykać nie potrafi". I nie inaczej

Kołłątaj: „Ogranicz twoją ciekawość, czytaj w książce przyrodzenia tam tylko, gdzie ona jest zapisana charakterami dla ciebie czytelnymi, i dalej nie badaj".
Empiryczna filozofia Oświecenia nie skończyła się ze Śniadeckim, Staszicem i Kołłą-tajem. Jeszcze i później zasłużony minister oświaty z czasów Księstwa Warszawskiego i Królestwa Kongresowego, Stanisław Kostka Potocki, był jej zwolennikiem. W niektórych środowiskach, np. w Krzemieńcu i jego Liceum, filozofia ta utrzymała się długo w XIX wieku.

II. KANTYZM. Podobnie jak empiryczna filozofia Oświecenia, tak i kantyzm dostał się do Polski z pewnym opóźnieniem: znalazł liczniejszych zwolenników już nie w XVIII, lecz w XIX wieku.
1. Gdy na przełomie XVIII i XIX w. rozeszła się po Europie sława Kanta, w Polsce filozofia Oświecenia była jeszcze w rozkwicie. Toteż, kantyzm natrafił w Polsce na grunt niepodatny: zanim poznano go, z góry stawiano mu opór. Zwalczano go w imię haseł Oświecenia, obawiano się recydywy metafizyki, z której niedawno Polska się otrząsnęła. Z tego powodu potępiali Kanta najczcigodniejsi pisarze ówcześni: Jan Śniadecki, Staszic, Kołłątaj, Tadeusz Czacki, potem Dowgird. Ci działacze Oświecenia widzieli w jego filozofii „marzenia metafizyczne", „wprowadzenie na nowo perypatetyki", dogmatyzm i mistycyzm. Jan Śniadecki, główny wróg Kanta, który szereg pism przeciwko niemu skierował, znał go mało i mało rozumiał, ale przeczuwał w nim niebezpieczeństwo, uważał za obowiązek przestrzegać przed tą „głową zagorzałą, ciemną i apokaliptyczną". „Poprawiać Locke'a i Condillaca" - pisał - „chcieć dochodzić rzeczy *a priori,* co tylko przez naturę ludzką pojęte być może ze skutków, jest to chorobą umysłu, wartą politowania".
Natomiast Jędrzej Śniadecki, brat Jana, był pierwszym powagą cieszącym się uczonym, który w 1799 r. wypowiedział się za Kantem. Wbrew panującemu naówczas w kraju kultowi doświadczenia, wystąpił w obronie apriorycznego poznania. Zastosowując zaś idee Kaniowskie do przyrodoznawstwa, czynił rzecz nową, którą znacznie później podjęli Johannes Miiller, Helmholtz i inni słynni uczeni XIX wieku. Jednakże nie był bynajmniej prawowiernym kantystą.
2. Kampanię na rzecz kantyzmu prowadził kto inny: Józef Kalasanty Szaniawski (1764- 1843). Studiował on w Królewcu, gdzie był słuchaczem Kanta. Za czasów pruskich osiadł w Warszawie, został sekretarzem Towarzystwa Przyjaciół Nauk i poświęcił się pracy naukowej. Od 1802 do 1808 wydawał w szybkim tempie swe prace filozoficzne: *Co to jest filozofia ?,* 1802, - *O znamienitszych systemach moralnych w starożytności,* 1803. - *Rzut oka na dzieje filozofii od czasu upadku jej u Greków i Rzymian aż do epoki odrodzenia nauk,* 1804. - *Rady przyjacielskie młodemu czcicielowi nauki filozofii,* 1805. - *O naturze i przeznaczeniu urzędowań w społeczności,* 1808.
Potem wszedł na drogę urzędniczą i zamilkł. Był prokuratorem generalnym za Księstwa Warszawskiego, sekretarzem Rządu Tymczasowego i referendarzem stanu za Królestwa Kongresowego. Dokonała się w nim wówczas dziwna ideowa przemiana: uwierzył w posłannictwo Rosji, i ten dawny patriota i żołnierz stał się narzędziem represji wobec Polaków. Działał hamująco nawet na rozwój nauk filozoficznych. Zmienił zresztą poglądy filozoficzne: gdy w 1842 r., u schyłku życia, zabrał jeszcze głos, to na to, by przedstawić wszystkie systemy filozoficzne jako zbiór błędów.
Szaniawski propagował filozofię Kanta, jednakże i jego kantyzm był szczególnego rodzaju. Był dlań raczej środkiem niż celem. Celem było mu przede wszystkim zwrócenie ku nauce umysłów, zbytnio, jak mniemał, zaabsorbowanych polityką. Po wtóre, w nauce chciał zerwać z filozofią XVIII w., filozofią Oświecenia, którą potępiał za jej dogmatyczne niedowiarstwo i szkodliwy moralnie hedonizm. „Odziedziczamy po tym wieku smutną puściznę samych obalin". Tę akcję przeciw Oświeceniu Szaniawski pierwszy poprowadził w Polsce. Po trzecie, chciał złą filozofię zastąpić przez dobrą; dobrą zaś filozofię widział u Niemców, w przeciwieństwie do Francuzów i Anglików, którzy karmili Polskę doktryną Oświecenia. Stał się apostołem filozofii niemieckiej. Trafnie rolę jego ocenił Mickiewicz, pisząc, iż „pierwszy wprowadził filozofię niemiecką do Polski".
Szaniawski zachęcał do studiowania Kanta, który tej filozofii niemieckiej *magna pars fuit.* Ale nie ograniczał się do Kanta. A w ogólnikowym dlań kulcie nie oddzielał go wyraźnie ani od poprzedników, ani od następców, nie kładł nacisku na to, co było samodzielną myślą filozofii Kanta. Przejąwszy zasadnicze punkty krytycznej teorii poznania, wahał się jednak między metafizycznym agnostycyzmem Kanta a nową metafizyką idealizmu. Wiele zwłaszcza zawdzięczał Schellingowi. Ten człowiek zatem wprowadził do Polski Kanta i pokantowską metafizykę.
Szaniawski nie stworzył samodzielnej teorii, ale był pośrednikiem na wielką skalę. Nie był nauczycielem akademickim, natomiast był wpływowym członkiem Towarzystwa Przyjaciół Nauk i przez nie oddziałał.

Jego wymowa i zapał pociągnęły wielu do filozofii, a jego erudycja i jasność myśli przyczyniły się do podniesienia poziomu polskiej filozofii.
3. Ale i bez pośrednictwa Szaniawskiego wielu myślicieli w Polsce trafiło do Kanta. Przez czas jakiś katedry uniwersyteckie zajmowali jego zwolennicy; kantystami byli dwaj Niemcy, którzy w początkach XIX w. piastowali katedry filozoficzne w Polsce; Michał Wacław Voigt (1765 - 1830), profesor w latach 1804 - 1809 w Krakowie (potem w Pradze),
i Jan Henryk Abicht (1762- 1816), profesor od 1805 r. w Wilnie (przedtem w Erlandze). Abicht pisał był nawet w r. 1789 do Kanta, że „zwycięstwu jego filozofii poświęci wszystkie swoje siły", jednakże poszedł później innymi nieco drogami.
Ich polscy następcy na katedrach też sympatyzowali z Kantem, przede wszystkim ks. Feliks Jaroński (1777-1827), autor rozprawy *Jakiej filozofii Polacy potrzebują?* (1810), który wykładał w Krakowie w latach 1809 - 1818. Jednakże ich sympatie kaniowskie były tylko częściowe. I połowiczność ta była charakterystyczna dla polskiego kantyzmu w ogóle. Umysły polskie skłaniały się wówczas do empiryzmu i stanowiska „zdrowego rozsądku" i tylko w poszczególnych teoriach zgadzały się z Kantem. Kantyzm miał w Polsce zwolenników, ale nigdy nie był doktryną panującą; okresu kaniowskiego w Polsce nie było. Najpierw nie dopuszczał go do głosu empiryzm, potem rywalizowała z nim filozofia zdrowego rozsądku, a w końcu wyparła go nowa metafizyka idealistyczna.
Najlepszym wśród Polaków znawcą Kanta i przez czas pewien najwierniejszym jego wyznawcą był Hoene-Wroński. Ale dla niego kantyzm był tylko odskocznią do własnej, absolutnej metafizyki.

III. FILOZOFIA ZDROWEGO ROZSĄDKU. 1. Nie kantyzm, lecz filozofia szkocka pociągnęła najwięcej polskich filozofów i przez jedno pokolenie, między erą francuskiego Oświecenia a narodowej metafizyki, stała się poglądem panującym w Polsce. Powodzenie filozofii szkockiej w Polsce nie było zjawiskiem wyjątkowym: w początku XIX w. miała ona przewagę w większości krajów europejskich, panowała w Anglii do połowy stulecia i niewiele krócej we Francji. Polscy filozofowie ówcześni jeździli na studia do Szkocji, np. Jędrzej Śniadecki i Lach Szyrma, awybieiał się tam też Zabellewicz. Ale w Polsce filozofia szkocka od początku zespoliła się z kantyzmem, wyprzedzając w tym Zachód. Jej główni w Polsce przedstawiciele byli jednocześnie zwolennikami Kanta. W typowy sposób idee Kaniowskie i szkockie łączył Jędrzej Śniadecki.
2. Jędrzej Śniadecki (1768-1838), młodszy brat Jana, znakomity przyrodnik, biolog i medyk, umysł bardziej twórczy od Jana, wykształcony w uniwersytetach Krakowa, Padwy i Edynburga, od 1796 był profesorem w Wilnie, gdzie zajmował katedrę chemii i farmacji. Pierwszą i najważniejszą jego pracą filozoficzną była *Mowa o niepewności zdań i nauk na doświadczeniu fundowanych,* 1799. Program lej mowy zastosował w głównym swym dziele, *Teoria jestestw organicznych,* 1804- 1811, ważnym nie tylko dla biologii, ale i dla ogólnej filozofii przyrody.
Realizm zdrowego rozsądku stanowił osnowę jego poglądów. Był przeciwnikiem metafizyki, zgłębianie pierwszych początków bytu miał za „niepodobne do spełnienia i niepo-Irzebne". Ale będąc przeciwnikiem metafizyki nie był empirystą i to stanowiło jego łącznik z Kantem. W przeciwstawieniu do panującego wówczas w Polsce zaufania do doświadczenia, kładł nacisk na niepewność nauk na samym doświadczeniu opartych i usiłował dotrzeć do prawd apriorycznych, czyli, jak mówił, takich, co „z nas samych" wypływają. „Nie pojmuję" - pisał - „dlaczego ci sami, którzy władzę myślenia tak surowymi obostrzyli prawidłami, przypisywali zupełną nieomylność doświadczeniu i jego się wszędzie nieodstępnie trzymać kazali". „Doświadczenie i obserwacja zgromadzić tylko i rzucać materiały mogą, z których sam dopiero zdrowy rozum naukę budować potrafi". Śniadecki był zdania, że równie, a nawet bardziej od krytyki czystego rozumu użyteczna byłaby krytyka doświadczenia, bo inaczej „porzuciwszy romans imaginacji i zapalonego umysłu, budować będziemy romanse doświadczenia".
3. Na analogicznym stanowisku, unikającym zarówno pozytywizmu jak i spekulacji metafizycznych, zbliżonym do Szkotów, ale złączonym pewnymi składnikami z krytycyzmem, stali w okresie poprzedzającym powstanie listopadowe wszyscy bodaj profesorowie uniwersytetów w Polsce. W Wilnie: ks. Anioł Dowgird (1776-1835), wykładający w uniwersytecie od śmierci Abichta, z krótką przerwą, aż do zamknięcia uniwersytetu w 1831 r., autor dzieła: *Wykład przyrodzonych myślenia prawideł, czyli logika teoretyczna i praktyczna.* 1828. - W Krakowie: Józef Emanuel Jankowski (zm. 1847), następca Jarońskiego, profesor filozofii od 1818, autor *Krótkiego rysu logiki wraz z jej historią* z 1822 r. - W Warszawie: Adam Ignacy Zabellewicz (1784-1831), profesor w latach 1818-1823, autor rozprawy *O*

filozofii z 1819 r., oraz Krystyn Lach Szyrma, który wykładał filozofię od 1824 do 1831, ale żadnych pism filozoficznych nie zostawił.
Ta filozofia rozsądna, a bez większego polotu, trwała tylko, dopóki nie zjawiła się potężniejsza koncepcja, która porwała umysły. Koncepcją tą był mesjanizm polski.

ZESTAWIENIA
ZAGADNIENIA FILOZOFII XVIII WIEKU

Zagadnienia metafizyczne przeszły teraz na ogół w epistemologiczne; pytano rzadziej, jaka jest natura bytu, a częściej, jak my tworzymy nasze o nim wyobrażenia. (Jednakże, przynajmniej na drugim planie, pozostały zagadnienia metafizyczne u Berkeleya, u Wolffa, u innych jeszcze). Tak samo zagadnienia teologiczne ustąpiły miejsca psychologicznym: zamiast pytać, jaka jest natura Boga, pytano częściej, co nas skłania do wiary w Boga. (Jednakże i tu konserwatywne zagadnienia nie zaginęły całkowicie, jeszcze nadal toczyły się, zwłaszcza w Anglii, spory o ateizm i o nieśmiertelność duszy). Tak samo wreszcie zagadnienia etyczne zeszły na drugi plan wobec zagadnień psychologii uczuć i pożądań. Ulubionym pytaniem było: Jakie są pierwotne zdolności i uczucia ludzkie, z których mechanizm psychiczny wytwarza stopniowo najbardziej złożone pojęcia i całą kulturę ludzką? Analogiczne pytanie stawiano w teorii poznania, w filozofii religii, w filozofii moralnej, w estetyce. Na pytanie to Oświecenie odpowiadało zgodnie, nie było wówczas większych rozbieżności w pojmowaniu natury ludzkiej; nie ma ani idei wrodzonych na początku rozwoju ludzkiego, ani ideałów u kresu; doświadczenie jest punktem wyjścia życia psychicznego, a szczęście jego celem. Ani empiryzm, ani hedonizm nie były poważnie kwestionowane w wieku Oświecenia. Spory toczyły się dokoła spraw bardziej specjalnych i mniej zasadniczych.
Jednakże głębsze umysły stulecia powzięły wątpliwość co do tego, co było dogmatem Oświecenia. Dla Hume'a, a potem dla Kanta doświadczenie, które było nietykalnym założeniem wieku, stało się samo zagadnieniem. A podobnie kultura, której wartość była dla bojowników Oświecenia oczywista, stała się zagadnieniem dla Rousseau. Podstawy filozofii XVIII w. stały się z czasem jej zagadnieniami.

POJĘCIA I TERMINY

Rozwój ich odbywał się *pari passu* z rozwojem zagadnień: stare dystynkcje pojęciowe w dziedzinie metafizyki czy logiki wystarczały zupełnie filozofom XVIII wieku, a nawet przekraczały ich potrzeby i ulegały zanikowi; natomiast rozwijały się pojęcia psychologiczne. Niektórych dawnych terminów metafizycznych zaczęto teraz używać w znaczeniu psychologicznym i w nim przeszły one z łaciny do formujących się teraz języków nowożytnych. Był to zresztą tylko ciąg dalszy procesu, który zaczął się już w poprzednim stuleciu.
Charakterystyczną cechą nowej terminologii była od końca XVII w. znaczna ilość terminów erudycyjnych, oznaczających już nie *rzeczy,* lecz teorie o rzeczach, różnych terminów na -izm, -ista, -logia. Terminy *materialista, atomista, mechaniczny* wprowadził Robert Boyle; termin *dualizm,* wymyślony przez Anglika Hyde'a, został spopularyzowany przez Boyle'a, a *monizm* zastosowany przez Wolffa; *hilozoista* pochodzi od Cudwortha, *panteista* od Tolanda, *deista* i *teista* (które powstały już w XVI w.) rozpowszechnione zostały na przełomie XVII i XVIII w. w Anglii, a ostatecznie odróżnione wzajemnie dopiero przez Kanta; *racjonalizm* powstał w Anglii dla oznaczenia sekt nie uznających objawienia; *optymizm* powstał na kontynencie w związku z teorią Leibniza. Termin *antologia* wprowadził kartezjanin Clauberg, termin *psychologia* dawniej już zastosował Rudolf Goclenius, *teologia* - Wolff, *biologia* - dopiero Lamarck, *estetyka* - uczeń Wolffa, Baumgarten.

CHRONOLOGIA

I faza filozofii Oświecenia. 1690- 1730. Oświecenie występuje dopiero w Anglii; na kontynencie żyje jeszcze Leibniz i dokonywa się stopniowa emancypacja od kartezjanizmu. W okresie, którego znakomitymi myślicielami są Locke i Berkeley, przewagę mają zagadnienia epistemologiczne, ale i filozofia religii pobudza umysły (Toland, Bolingbroke i in.), a zaczyna się też psychologiczna etyka i estetyka (od Schaftesbury'ego).
II faza, 1730 - 1770. Teraz odbywa się przeniesienie Oświecenia na kontynent i zaczyna faza szczytowa Oświecenia, w której działały dwa pokolenia jego bojowników, pokolenie Woltera i pokolenie encyklopedystów; ośrodkiem ruchu stał się Paryż, a największe natężenie ruch oświeceniowy osiągnął

około 1750 r. Anglia wydawała nadal wybitnych myślicieli: byli to przede wszystkim Hume, a także Hutcheson, psycholog Hartley, potem Priestley, Adam Smith, estetycy Home i Burkę, twórca szkoły szkockiej, Reid. We Francji, w tej fazie Oświecenia, obok encyklopedystów działał Rousseau. W Niemczech: Wolff. W Polsce: początki Oświecenia, zależne od Wolffa.
III faza, od 1770. Przyniosła częściowe zerwanie z ideami Oświecenia i wytworzyła nowe idee filozoficzne, przede wszystkim krytycyzm Kanta. Pod koniec stulecia krytycyzm zapanował w Niemczech, szkoła szkocka w Anglii, szkoła ideologów we Francji, radykalne Oświecenie w Polsce.

WYDARZENIA WSPÓŁCZESNE

Wiek XVIII przeszedł w warunkach bardziej pokojowych niż poprzednie; wojny toczyły się wprawdzie, ale o charakterze bardziej lokalnym (np. wojna 7-letnia, 1756 - 1763). Od początku stulecia zaznaczyły się w polityce nowe siły: w 1701 Prusy zostały królestwem - symbol przyszłej potęgi Niemiec, w 1703 założony został Petersburg - symbol przyszłej potęgi Rosji, w 1704 Anglicy zajęli Gibraltar - symbol przyszłej światowej potęgi Wielkiej Brytanii. Wiek XVIII był w polityce z jednej strony wiekiem absolutyzmu, z drugiej zaś - dążeń wolnościowych. Fryderyk Wielki, Katarzyna II i Maria Teresa byli tak samo typowymi przedstawicielami absolutyzmu i polityki bezwzględnej, jak Waszyngton - rzecznikiem wolności; oni odebrali niepodległość Polsce (I rozbiór w 1772), on doprowadził do niepodległości Stanów Zjednoczonych (w 1776). Dla Francji wiek XVIII był długo wiekiem absolutyzmu, ale skończył się rewolucją (1789).
Sprawy religijne zeszły na drugi plan. Już na progu wieku znalazły wyraz prądy deistyczne (Tolanda *Christianity Not Mysterious,* 1696) i ateistyczne (Bayle'a *Dictionnaire,* 1695). Jeżeli poprzednio religia wpływała na losy filozofii, to teraz raczej filozofia na losy religii. W 1717 r. założona została pierwsza loża masońska, w 1773 nastąpiła kasata zakonu jezuitów.
Sztuka przeszła przez fazę lekką i swawolną, znaną pod nazwą rokoka. Reprezentował ją Watteau i Fragonard. Ale koło połowy wieku dokonał się w niej zwrot szczególny i niespodziewany, zwrot ku antykowi; plastyka z rokokowej stała się znów klasyczna. Styl Ludwika XV był rokokowy, a Ludwika XVI już klasyczny. Ważnymi datami w tym zwrocie były: odkopanie Pompei (począwszy od 1748) i ukazanie się *Historii sztuki starożytnej* Winckelmanna (1764).
Wiek XVII był wielkim okresem w dziejach muzyki: wydał Bacha, Glucka, Mozarta. W literaturze wydał *Robinsona* Defoego (1719), *Guliwera* Swifta (1726), ale także literaturę bardziej frywolną: *Gry miłości i przypadku* Marivaux i *Niebezpieczne związki* Laclos. W literaturze, jak w plastyce, nastąpił koło polowy stulecia dość gwałtowny przewrót, ale o zupełnie innym charakterze: zwrot w kierunku sentymentalizmu i romantyzmu. Rousseau był ważnym czynnikiem tego zwrotu. Jego *Nowa Heloiza* ukazała się w 1761 r. *Sentymentalna podróż* Sterne'a w 1765, *Cierpienia młodego Wertera* Gosthego w 1774, *Zbójcy* Schillera w 1781.
Wiek XVIII przyniósł niemało wynalazków i odkryć w różnych dziedzinach nauki. W 1735 ukazało się dzieło Linneusza *Systema naturae,* podstawa botaniki. W 1764 Winckelmann ogłosił wspomniane już dzieje sztuki u starożytnych -- podstawowe dzieło historii sztuki. W 1750 Franklin skonstruował piorunochron, w 1771 Priestley wyodrębnił tlen - podstawowy fakt dla rozwoju chemii. W 1776 Adam Smith ogłosił swą pracę o *Bogactwie narodów,* podstawę ekonomii politycznej. W 1781 Herschel odkrył planetę Uran i zapoczątkował astronomię gwiazdową.W 1782 Montgolfier uniósł się w powietrze balonem - początek aeronautyki. W 1785 Werner zaczął głosić ideę neptunizmu, a w 1788 Hutton ideę plutonizmu - pomysły należące do dziejów geologii. W 1784 Herder napisał *Ideen żur Philosophiae und Geschichte der Menschheit,* a w 1793 Condorcet swoje nie mniej podstawowe dla historiozofii dzieło. W 1789 Galvani swymi doświadczeniami posunął naprzód teorię elektryczności. W 1796 Jenner zapoczątkował szczepienia ochronne przeciw chorobom. W 1798 Łapiące wydał swój *Systeme du monde,* a w tymże roku Malthus swój *Essay on the Principles of Population,* punkt wyjścia późniejszych dyskusji demograficznych. A dokonano też w ciągu XVIII w. wynalazków praktycznie doniosłych: w 1709 Bottcher zapoczątkował wyrób porcelany, w 1769 Arkwright wynalazł maszynę tkacką.
Wiek XVIII był okresem salonów i życia poddanego stałym normom i formom; ale także fantastycznych awanturniczych żywotów: Casanovy, Cagliostra, Miinchhausena, Radziwiłła Panie Kochanku.

KWESTIE SPORNE

Początkowo najbardziej było sporne, jak oceniać filozofów Oświecenia. *Słownik* Bayle'a był dla jednych książką najpożyteczniejszą w stuleciu, dla innych - najniebezpieczniejszą; Helvetius był dla jednych głębokim i twórczym filozofem, dla innych eseistą, bez oryginalności i znaczenia.

Symptomatyczne dla tej niepewności ocen są *Historyczno-krytyczne wiadomości o życiu i pismach trzydziestu i trzech filozofów naszego wieku,* które w 1785 r. wydał w polskim przekładzie krakowski profesor Jacek Przybylski; zestawiono w tej książce - nie zauważając jeszcze różnic między nimi - dziesięciu filozofów dużej miary (Bayle, Bruno, Diderot, Helvetius, Cherbury, Hobbes, La Mettrie, Montesąuieu, Rousseau, Spinoza), kilku działaczy oświatowych (Bolingbroke, Marmontel, Meslier, Servet, Tyndall, margr. d'Argens) i kilkunastu pisarzy, którzy odtąd poszli w całkowite zapomnienie. Później spory filozofów Oświecenia zmieniły charakter: toczyły się już nie tyle o to, co ci filozofowie byli warci, ile o to, jaka była właściwa ich myśl i intencja. Przeważnie utworzyło się przekonanie, że najwybitniejsi myśliciele reprezentowali w czystej formie pewne stanowiska, mianowicie Locke - empiryzm, Berkeley - idealizm, Condillac - sensualizm, Helvetius - egoizm, Kant - transcendentalizm; historycy kładli cały nacisk na te ich naczelne tezy i wytworzyła się opinia o ich skrajności i jednostronności. Tymczasem nowsze badania wzbudziły wątpliwość co do słuszności tej opinii, i na tym tle powstało najwięcej sporów między historykami filozofii: Czy Locke był rzeczywiście nieprzejednanym i konsekwentnym empirystą ? Bo wydaje się, że przynajmniej w etyce zachował stanowisko racjonalistyczne. A także - od kogo czerpał podniety: od Kartezjusza, choć był zasadniczo jego przeciwnikiem? Czy od Bayle'a i Royal Society, gdzie już przednim panował duch empiryzmu? - Czy Berkeley był rzeczywiście nieprzejednanym sensualistą? Czy religijny spirytualizm nie był dlań istotniejszą rzeczą niż sensualizm i idealizm subiektywny ? Czy w intencjach swych nie był bliższy Malebranche'owi niż Locke'owi, za którego następcę zazwyczaj jest uważany? - Czy Hume był istotnie psychologistą? - Czy encyklopedyści byli wszyscy materialistami i ateistami? czy raczej tylko wrogami dualistycznego poglądu na świat? - Także Condillae czy był tak jednostronnym sensualistą, jak go się zwykle przedstawia? Czy Newton nie był dlań wzorem więcej jeszcze niż Locke, skoro główną jego aspiracją było znalezienie jedynego wielkiego prawa życia psychicznego? - Czy Rousseau był rzeczywiście tylko rzecznikiem uczucia, przeciwnikiem rozumu, bo przynajmniej jego filozofia religii ma rysy racjonalistyczne. - Najwięcej zaś kwestii spornych wyłoniło się w olbrzymiej literaturze kaniowskiej. Najważniejsze z nich były: czy aprioryczne formy umysłu należy wedle Kanta rozumieć jako subiektywne, czy obiektywne? (inaczej mówiąc, czy kantyzm należy interpretować psychologicznie, czy logicznie?) czy Kant zmierzał ku metafizyce? i czy w jego filozofii jest dla niej miejsce?

CZWARTY OKRES FILOZOFII NOWOŻYTNEJ (NOWY OKRES SYSTEMÓW. POCZĄTEK XIX WIEKU)

1. ODNOWIENIE SPEKULACJI METAFIZYCZNYCH. XIX wiek zastał w różnych krajach różne kierunki filozoficzne: w Anglii filozofię zdrowego rozsądku Reida, we Francji sensualizm Condillaca, w Niemczech krytycyzm Kanta. Ale wszędzie zapoczątkował kierunki inne, po części nowe, po części będące powrotem do dawniejszych: w Anglii empiryzm, w innych krajach natomiast metafizykę, we Francji spirytualistyczną, a w Niemczech idealistyczną. Metafizykę odnowił wbrew wszelkim oczekiwaniom, bo już wydawało się, że przez francuskie Oświecenie i niemiecki krytycyzm na długo została przezwyciężona.

Nowa zaś metafizyka wystąpiła ze zwiększonym jeszcze, nie spotykanym dotychczas rozmachem spekulacyjnym. I tylko w pewnych jej rysach - w jej spirytualizmie i idealizmie - było widoczne, że ją poprzedził krytycyzm: jej punkt ciężkości został przeniesiony ze świata zewnętrznego na wewnętrzny; jaźń osiągnęła w niej pierwsze miejsce przed kosmosem, a idee przed rzeczywistością.

2. MAKSYMALISTYCZNY PROGRAM FILOZOFII. Jeśli w poprzednim stuleciu filozofię cechowała ostrożność i wypływająca z niej abstynencja, to teraz zmieniło się to całkowicie. W poprzednim ograniczano zagadnienia, aby nie stawiać zbyt trudnych i nie być zmuszonym do wypowiadania twierdzeń nie dość pewnych; teraz nie lękano się żadnych, bo umysł na każde musi znaleźć odpowiedź. Nastąpiła era maksymalizmu filozoficznego, najdalej sięgających ambicji filozoficznych i zamierzeń kierujących się wyłącznie odwagą, nie ostrożnością.

Maksymalizm XIX wieku szedł aż w pięciu kierunkach. Po pierwsze, zamierzenia jego były metafizyczne: miały ambicję przebicia się przez zjawiska i ujęcia prawdziwej natury bytu, samej jego istoty. Po drugie, były systematyczne: miały ambicję nie ograniczać się do częściowych postępów, lecz obejmować w uniwersalnym systemie wszystkie zagadnienia, całą wiedzę o świecie. Po trzecie,

zamierzenia jego były spekulacyjne: miały ambicję zdobycia wiedzy nie prawdopodobnej, lecz koniecznej, jakiej nie daje doświadczenie ani indukcja, lecz mogłaby dać tylko dedukcja, dialektyka, spekulacja pojęciowa. Po czwarte, były idealistyczne: miały ambicję wykazać, że świat składa się nie tylko z realnych, niedoskonałych, zmiennych *rzeczy,* lecz z doskonałych, niezniszczalnych duchów i idei. Wreszcie po piąte, były mesjanistyczne: miały ambicję, aby nie tylko poznać świat, ale go zreformować, szybko i radykalnie ulepszyć, przez filozofię ludzkość wyzwolić i zbawić.
Były to zadania olbrzymie, które stawiała sobie ta filozofia uniwersalna; chciała ani mniej, ani więcej, tylko wszystkie zagadnienia ludzkie rozwiązać i połączyć w system.
Rzadko tylko filozofia miewała taki polot jak w tej epoce, a nigdy nie miała takiej ufności w swe siły. Twórców jej ożywiał duch prawdziwie filozoficzny, gdy szukali ostatnich podstaw bytu i jednolicie, z perspektywą na całokształt zagadnień rozwiązywali szczegółowe zagadnienia. Nigdy sztandar filozofii nie był noszony wyżej. Wierzono w jej wszechmoc i niezależność. Występowała autonomicznie, nie licząc się z naukami szczegółowymi ani z religią.
Niektórzy filozofowie tej epoki, jak Hegel lub Wroński, łączyli wszystkie rysy maksymalizmu. Inni tylko niektóre: filozofia Schopenhauera nie była spekulacyjna, Maine de Birana nie była systematyczna, Herbarta nie była idealistyczna, filozofia zaś Comte'a, nieco późniejsza od tamtych, ale pod wieloma względami wielorako jeszcze związana z maksymalizmem, nie była nawet metafizyczna.
Najbardziej rozpowszechnionym rysem całej myśli filozoficznej tego okresu było dążenie do tworzenia wielkich, wszechobejmujących systemów. Aspiracje systemotwórcze miał nie tylko Hegel i Wroński, ale także Comte, a w pewnym zakresie nawet Bentham i Mili. Nie mniej też istotne dla epoki były dążenia reformatorskie. Comte chciał przez filozofię wybawić ludzkość nie mniej niż Wroński. Nawet ostrożny J. St. Mili chciał w swej młodości, która przypadała na ten okres, być „reformatorem świata".

3. DĄŻENIA REFORMATORSKIE miała filozofia już w poprzednim stuleciu, ale teraz stały się dążeniami do reformy całkowitej, mającej doprowadzić nie tylko do ulepszenia egzystencji, ale do zupełnego uszczęśliwienia i do zbawienia ludzkości. I towarzyszyła im wiara w natychmiastową skuteczność polityczną filozofii: Comte przeznaczał zaledwie 33 lata na zrealizowanie wszystkich tych projektów politycznych, jakie wysnuł ze swej filozofii. Nigdy też filozofia nie wkraczała w tym stopniu w dziedzinę polityki praktycznej; każdy z systemów, jakie wówczas powstawały, znajdował ujście w jakiejś koncepcji politycznej. Każdy twórca systemu wierzył, że jego system zawiera absolutną prawdę i będzie rządzić światem. Każdy myślał, że trzeba tylko jednej rzeczy: przekonać ludzi wpływowych o prawdzie. Więc filozofowie nie szczędzili listów otwartych i wezwań do cesarzy i papieży. Wroński czy Saint-Simon, tak skądinąd różni, mieli jednak tę samą wiarę i tę samą metodę jej propagandy.

4. IDEALIZM NIEMIECKI A INNE DOKTRYNY ÓWCZESNE. Choć aspiracje filozofów ówczesnych były podobne, bo wszystkie niemal były metafizyczne, systematyczne, mesjanistyczne, to prowadziły do wyników bardzo między sobą różnych. Jedne skłaniały się do racjonalizmu, inne do intuicjonizmu, w jednych idealizm miał zabarwienie etyczne, w innych czysto logiczne, w jeszcze innych estetyczne.
Za najtypowszą, za właściwą filozofię tej epoki uchodzi niekiedy filozofia Niemców, tzw. „idealizm niemiecki". Istotnie, zebrał on znaczną ilość oryginalnych umysłów i rozwinął w najwyższym stopniu pewne cechy epoki, jak zwłaszcza lotną filozoficzną wyobraźnię. Rozwijał się szybko, szybciej niż w innych krajach; co parę lat wydawał nowy system: od Fichtego przeszedł od razu do Schellinga, od Schellinga do Hegla, a dokoła tych głównych myślicieli skupił liczne zastępy drugorzędnych. Ale ta filozofia niemiecka posiadała także w najwyższym stopniu ujemne strony epoki. Cechował ją zupełny brak zmysłu dla czynnika empirycznego wiedzy, zupełny brak realizmu. Dla celów swych nie umiała i nie mogła korzystać z normalnej metody naukowej, pozostawały jej tylko dociekania spekulatywne, dialektyczne. W żadnym czasie i w żadnym środowisku myśl europejska nie przeszła przez tak radykalny rozłam między filozofią a nauką, jak wówczas w Niemczech.
Miody Schelling, zanim jeszcze przystał do idealizmu niemieckiego, pisał o nim, że „zbudował z trofeów krytycyzmu nowy sytem dogmatyczny, od którego każdy szczery myśliciel wolałby już powrót do dawniejszych dogmatyzmów".
W żadnym zaś razie nie można tego idealizmu uważać za jedyną filozofię owej epoki. Ani nawet za jedyną oryginalną. W samych Niemczech z zastrzeżeniem tylko należał doń system Schopenhauera, a nie należał system Herbarta czy Friesa. Poza Niemcami idealizm znalazł wprawdzie zwolenników, ale na ogół wtedy dopiero, gdy ich utracił w Niemczech. W pierwszym zaś okresie XIX stulecia, gdy tam wyrastały doktryny Fichtego, Schellinga, Hegla, inne kraje bądź trwały przy dawniejszych,

osiemnastowiecznych poglądach - Anglia przy szkole szkockiej, Francja przy szkole ideologów - bądź też tworzyły swoje własne. W krajach romańskich i słowiańskich doktryny panujące były raczej spirytualistyczne niż idealistyczne.
Czasy owe miały świadomość niedoskonałości i efemeryczności niemieckiego idealizmu. Stendhal pisał z ironią w 1821 r.: „Nieśmiertelność filozofów niemieckich, tyle razy obwieszczana, nie przekraczała nigdy trzydziestu lub czterdziestu lat". A jeszcze wcześniej Niemcewicz w *Podróżach historycznych* z 1817 r.: „Jak niegdyś w Grecji, tak dzisiaj w Niemczech każdy profesor ma swoje systema. Już Kant i Fichte wyszli z mody, najsławniejszym dzisiaj jest Schelling w Bawarii". Przeciwstawiał zmienne i rozbieżne doktryny niemieckie względnie zgodnym poglądom filozoficznym w innych krajach.
Idealizm spekulacyjny nie był tedy jedyną filozofią w pierwszej fazie XIX wieku ani nawet jedyną ówczesną metafizyką. W wielu krajach - jak w Anglii, we Włoszech i Hiszpanii, Polsce i Rosji - rolę swą odegrał dopiero później. Nie był też jedyną doniosłą metafizyką, jaka się wówczas poczęła: metafizyka spirytualistyczna powstała w tym samym czasie, a pozycja jej w XIX wieku była nie mniej silna niż idealizmu. Jeśli rozpowszechniła się wolniej, to za to trwałej: głosili ją nie tylko spirytualiści francuscy, ale również mesjaniści polscy; także Szwecja wydała spirytualistę Bostróma, a Rosja Włodzimierza Sołowjewa. W tym czasie - poza Niemcami i ich idealizmem - zostały zmodernizowane niektóre dawniejsze doktryny, właśnie niespekulacyjne: w szczególności filozofia szkocka otrzymała nową postać u Hamiltona.
A główne prądy nie wyczerpywały jeszcze treści tej bogatej i różnorodnej ery. Tradycjonalizm, który wydał L. de Bonalda, J. de Maistre'a, F. R. de Lamennais'go, przejęty celami apologetycznymi, w tradycji ciągłości dopatrywał się kryterium prawdy w poznaniu i słuszności w działaniu. W samych Niemczech Fries rozwijał psychologiczny krytycyzm, a Beneke czysty psychologizm. Z literatury wychodziły panteistyczne idee Goethego, humanistyczne W. v. Humboldta, romantyczne Novalisa lub F. Schlegla. W samej Polsce jednocześnie występowały aż cztery prądy: pozytywistyczne Oświecenie, kantyzm, filozofia zdrowego rozsądku i zaczynający się mesjanizm. Niektórzy myśliciele, którzy ogłosili swe dzieła w następnej fazie XIX wieku, w tej jednak się już uformowali: tak było z Carly-le'em w Anglii, Bolzanem w Czechach, a zwłaszcza z Comte'em we Francji.
Część doktryn tego okresu była już omówiona poprzednio: mianowicie doktryny takie, jak Szkotów, jak kantystów, jak większość tych, które panowały w Polsce - ponieważ ściśle były związane z XVIII wiekiem. Część zaś będzie omówiona dopiero przy okresie następnym, ponieważ w nim dopiero się rozwinęły. Pozostały natomiast do omówienia doktryny najważniejsze: radykałów w Anglii, idealistów w Niemczech, spirytualistów we Francji, mesjanistów w Polsce.

5. GRANICE CHRONOLOGICZNE OKRESU. Początek okresu przypadł na sam początek stulecia: od pierwszych jego lat zaczęły powstawać systemy maksymalistyczne, które zamknęły okres Oświecenia i krytyki. Mniej więcej zaś około roku 1830 zaczęło się objawiać zniechęcenie do maksymalizmu: wtedy okres się skończył. Trwał krótko, znacznie krócej niż okres poprzedni.
Ale za to tych trzydzieści lat cechowało największe rozbudzenie myśli filozoficznej. Zwłaszcza w Niemczech systemy powstawały jeden za drugim, jeszcze szybciej niż w dawniejszych okresach wielkich systemów, niż w IV w. przed Chr., niż w XVII i XVIII w. Zaledwie ćwierć wieku dzieliło *Krytykę czystego rozumu* od *Fenomenologii* Hegla, jednakże krótki ten czas wystarczał, by myśl filozoficzną przerzucić z jednego bieguna na drugi. A przemiana ta dokonała się w sposób ciągły: Fichte przekształcił filozofię Kanta, Schelling - Fichtego, Hegel - Schellinga. Nowe koncepcje powstawały, zanim poprzednie zdążyły się rozpowszechnić, i dopiero ostatni system, Heglowski, zapanował na dłużej.
W roku 1831 umarł Hegel i filozofia idealistyczna w Niemczech zatrzymała się w swym rozwoju. Szkoła Hegla była jeszcze liczna, ale szkoła Herbarta zaczęła brać nad nią górę, a najbardziej utalentowani z heglistów przeszli do przeciwnych obozów. Na pierwszy plan wysunęły się inne kraje i inne systemy, nieidealistyczne i niemetafizyczne. Radykalizm filozoficzny w Anglii nabierał coraz większego znaczenia. A we Francji w 1830 r. wystąpił Comte: był on tworem maksymalistycznej epoki, ale dał jej ideom taki zwrot, że otworzył w filozofii nowy okres.
Chronologicznie Anglia, Niemcy i Francja wystąpiły ze swymi systemami filozoficznymi XIX wieku mniej więcej jednocześnie. Natomiast pod względem treści głoszonych teorii Anglia była najbliższa przeszłości: dotyczy to przede wszystkim „radykałów filozoficznych", ich empirystycznej filozofii. Oni więc stanowią naturalne przejście do filozofii nowego stulecia.

RADYKALIZM FILOZOFICZNY

Anglia, która od dawna była krajem empiryzmu, pozostała nim w XIX wieku, daleka od spekulacji metafizycznych kontynentu. Po okresie powodzeń szkoły szkockiej teraz właśnie przeżyła nowy rozkwit empiryzmu i jednocześnie - dalszy rozwój utylitaryzmu. Prądy te wystąpiły teraz ze szczególnym naciskiem na swe praktyczne, zwłaszcza polityczne konsekwencje. Dlatego obejmowane są nazwą „radykalizmu filozoficznego". Na czele ich stali Bentham i James Mili.

ŻYCIE I PRACE PRZYWÓDCÓW GRUPY. JEREMY BENTHAM (1748- 1832) zaczął życie jako cudowne dziecko, podziwiane dla niezwykle wczesnego rozwoju, a skończył jako starzec podziwiany dla wiecznie młodego umysłu. Jego główne zainteresowania były prawnicze, ale, pojmowane szeroko, doprowadziły go do zagadnień etycznych. Jak wielu innych wybitnych myślicieli angielskich, nie zajmował stanowiska akademickiego. Miał ambicje praktyczne, polityczne, reformatorskie, choć charakter predestynował go na uczonego i pisarza, nie na działacza. Pragnął wprowadzić w życie idee liberalne, a jeszcze przedtem pragnął reformować prawo, zwłaszcza karne, i więziennictwo: obmyślił nawet nowy typ budynków więziennych, które nazwał „Panopticon" i które miały być tak zbudowane, że dozorca mógł z jednego miejsca widzieć, co dzieje się we wszystkich celach. Panopticon zrobił fiasko, ale idee liberalne Benthama zwyciężyły. Poglądy swe teoretyczne opracował jeszcze przed końcem XVIII wieku: najważniejszym filozoficznie jego dziełem było *Ań Introduction to the Principles of Morals and Legislation,* które ukazało się w 1789 r. - Majątek osobisty pozwolił mu nie tylko niezależnie przeżyć życie, ale także finansować swe idee i grupować dokoła siebie ludzi podobnie myślących. Pogodnego usposobienia, umiejący cieszyć się światem i życiem, był zarazem człowiekiem nieśmiałym i pierwotnie pracował w odosobnieniu. Dopiero znajomość z Jamesem Millem doprowadziła do utworzenia grupy „radykałów filozoficznych". I ostatecznie stało się tak, że ten odludek zebrał dokoła siebie najbardziej zwartą grupę filozoficzną, jaką wydała Anglia, i że ten teoretyk osiągnął wpływ polityczny. Do grupy, której Bentham był przywódcą, należeli ludzie tak wybitni, jak Malthus, autor znanej teorii demograficznej, Ricardo, jeden z twórców ekonomii politycznej, Grotę, znakomity historyk, przede wszystkim zaś - James Mili.

JAMES MILL (1773 - 1836), najbardziej z całej grupy radykałów wyszkolony filozoficznie, przyczynił się do tego, że grupa nie ograniczyła swej działalności do ekonomii czy polityki, lecz stała się grupą filozoficzną. Bentham był głową szkoły, ale on duchem, który ją ożywiał. Nie był zdolny do tego, by idee tworzyć, ale był zdolny je ściśle wyrażać i nieustępliwie ich bronić. I on również nie poświęcał się wyłącznie filozofii: był urzędnikiem w India Office. I nie książką filozoficzną, lecz historią Indii zyskał popularność. Pisał niewiele. Głównym jego dziełem filozoficznym była *Analysis of the Phenomena of the Human M ind T.* 1829 r. Był tym, który grupie radykałów dał nie tylko podstawy filozoficzne, ale także kierunek radykalny, demokratyczny, antykościelny. Paradoksem było, że człowiek tego pokroju, zimny racjonalista, stał się przywódcą ruchu i odegrał rolę, którą porównywano z rolą Woltera wśród „filozofów" osiemnastowiecznej Francji. Teorie głosił epikurejskie, ale z charakteru był stoikiem. Twierdził - bo tak wypadało mu z teoretycznych wywodów - że przyjemność jest jedynym dobrem, ale osobiście był na przyjemności życia mało wrażliwy. Zupełnie niepodobny z usposobienia do pogodnego Benthama, był człowiekiem raczej ponurym, surowym, pełnym rezerwy: entuzjazm i namiętności miał za rodzaj błędu. Syn jego pisze o nim: „Mawiał czasami, że gdyby dobre rządy i dobre wychowanie uczyniło życie tym, czym mogłoby je uczynić, to warto byłoby żyć na świecie, ale nawet o tej możliwości mówił bez entuzjazmu". Radykalizm Milla, a tak samo jego towarzyszów, był czysto ideowy; należeli do uprzywilejowanych warstw społecznych i z radykalizacji stosunków społecznych nie mogli się spodziewać żadnej osobistej korzyści.

POPRZEDNICY. Poglądy radykałów filozoficznych miały długą historię; przygotował je cały angielski XVIII wiek. Bentham pozostawił wśród swych papierów notatkę podającą główne idee filozoficzne, jakimi on i jego towarzysze byli przejęci, oraz główne źródła, z jakich czerpali: „Zasada kojarzenia. Hartley. Powiązanie idei z językiem oraz idei między sobą. Zasada największej szczęśliwości. Priestley. Zastosowana w szczegółach do wszystkich dziedzin etyki przez Benthama, część przedtem wykonał Helvetius".

Wszakże idee asocjacjonizmu, wyznawanego przez radykałów, przed Hartleyem znał już Hume; a przed Priestleyem już Hutcheson znał Benthamowską formułę utylitaryzmu.

Koncepcję arytmetyki moralnej, tak ważną dla swej teorii, Bentham znalazł już u Hutche-sona, Hartleya, Maupertuisa, Beccarii. - Wszystkie te teorie były w gruncie rzeczy dziełem zbiorowym, które Bentham i radykałowie filozoficzni tylko zakończyli.

POGLĄDY. 1. SYSTEM EMPIRYZMU. Bentham, Mili i ich towarzysze rozwinęli system asocjacjonizmu w teorii poznania i utylitaryzmu w teorii działania. Były to idee jeszcze osiemnastowieczne i bardzo proste. W systemie radykałów nie było miejsca dla dociekań metafizycznych: w myśl tradycji sięgającej Locke'a, filozofię ograniczali do analizy umysłu. Wraz z ekonomią psychologia była właściwą dziedziną ich badań. Spodziewali się po niej, że rozwiąże również zagadnienia teorii poznania i etyki. Z analizy umysłu wyprowadzali bowiem kryterium prawdy i dobra. Mianowicie uważali za trafne takie wyobrażenia i tylko takie, które wywodzą się z wrażeń zmysłowych. W tym duchu opracowali oba działy filozofii: teoretyczny i praktyczny. Pierwszy opracował Mili, a drugi Bentham.

2. ASOCJACJONISTYCZNA PSYCHOLOGIA i TEORIA POZNANIA. Mili opracował zagadnienia teoretyczne bez pretensji do oryginalności, korzystając z poglądów Oświecenia, tylko je jeszcze radykalizując w duchu skrajnego sensualizmu i asocjacjonizmu. Bez prawd oczywistych, bez poznania apriorycznego, z prostych wrażeń zmysłowych, za pomocą kojarzenia powstaje cała nasza rozległa wiedza, podobnie jak z prostych uczuć przyjemności i przykrości powstają wszystkie różnorodne oceny, które kierują naszym życiem.

Z wyobrażeń cegły i tynku (wraz z wyobrażeniami położenia i ilości) powstaje wyobrażenie muru; podobnie z wyobrażeń deski i gwoździ - wyobrażenie podłogi, a z wyobrażeń szkła i drzewa - wyobrażenia okna; z tych wyobrażeń muru, podłogi, okna i innych jeszcze formuje się bardziej złożone wyobrażenie domu. Tak samo wyobrażenia łączą się w wyobrażenie sprzętu, inne w wyobrażenie towaru, a wreszcie w wyobrażenie rzeczy czy bytu. Ale nawet tak ogólne i abstrakcyjne pojęcia, jak pojęcie bytu, wywodzą się wyłącznie z wrażeń zmysłowych. A wszystkie formują się na podstawie jednej tylko zasady: zasady „nierozerwalnego kojarzenia" *(law of inseparable association).* Kojarzenie ma jedną tylko postać: dokonywa połączenia wyobrażeń przez ich styczność, a siła jego zależy od częstości, z jaką wyobrażenia stykają się w umyśle. Tak niezwykle proste było wedle teorii Milla poznanie ludzkie: prostsze zapewne, niż jest w rzeczywistości.

3. UTYLITARYSTYCZNA PSYCHOLOGIA i ETYKA. Bentham zaś w teorię równie prostą ujął oceny ludzkie: mianowicie w prastarą teorię hedonistyczną, że dobrem jest wyłącznie przyjemność, a złem cierpienie. Poza nimi nic nie jest ani dobre, ani złe, wszystko jest obojętne. Poza nimi nic nie wiemy o dobru i złu, podobnie jak poza wrażeniami nie wiemy nic o bycie. Pogląd ten szukał oparcia w fakcie, że wszyscy pragną przyjemności i unikają cierpienia. Czyli hedonizm etyczny (że przyjemność jest dobrem) opierał na psychologicznym (że wszyscy pragną przyjemności). Etyka radykałów, jak słusznie powiedziano, była tylko ich psychologią wyrażoną w trybie rozkazującym.

Hedonizm Benthama posiadał następujące cechy:

A) Miał charakter wyłącznie ilościowy: o wartości rzeczy i postępków stanowi jedynie ilość dostarczanej przez nie przyjemności, a rodzaj przyjemności jest obojętny. Jeśli gra towarzyska daje tyleż przyjemności, co poezja - tak mówił Bentham - to jest tyleż warta, co ona. I być może, że była to jedyna konsekwentna postać hedonizmu.

Dokładny, nieco pedantyczny w swym sposobie myślenia Bentham opracował ilościową stronę życia uczuciowego szczegółowiej niż ktokolwiek inny. Odróżnił mianowicie aż 7 wymiarów" przyjemności, z których każdy wpływa na jej ilość. Są to: 1) intensywność, 2) trwanie, 3) pewność, 4) bliskość, 5) płodność, 6) czystość i 7) zasięg. Sądził bowiem, że przyjemności jest tym więcej, im jest 1) intensywniejsza, *2)* dłuższa, 3) im nastąpi pewniej i 4) prędzej, 5) im prawdopodobniejsze jest, że będą jej towarzyszyć inne przyjemności i 6) że nie będą jej towarzyszyć przykrości, a także 7) im więcej ludzi jej doznaje.

Z tą samą dokładnością i systematycznością Bentham usiłował zestawić kompletny wykaz prostych przyjemności, do których by się sprowadziły wszelkie, jakich ludzie doznają: wykaz ten obejmuje 14 pozycji. A także ułożył listę wszelkich okoliczności, które wpływają na wrażliwość człowieka, a przeto zwiększają jego przyjemności i cierpienia: ta znów lista składa się z 32 pozycji.

B) O wartości rzeczy i postępków stanowi wszakże nie tylko ta przyjemność, jaką sprawiają od razu, ale także ta, jaką pociągają za sobą w bliższych, a nawet dalszych konsekwencjach. Przekonanie to spowodowało, że hedonizm Benthama był doktryną nie impulsów, lecz rozsądku. Był daleki od hasła *curpe diem,* od którego w starożytności hedonizm zaczął swe dzieje: jego hasłem była właśnie trzeźwa

kalkulacja, dokładny „rachunek przyjemności" *(calcuhis of pleasuns).* Nie intuicja, lecz rachunek pozwala trafnie oceniać rzeczy i postępki.
C) Znamy jedynie własną przyjemność i tylko dzięki niej wiemy, że przyjemność jest dobrem. Jednakże skoro inni odczuwają takie same przyjemności, to i one muszą być uznane za takie same dobra. Przekonanie to powodowało znów, że hedonizm Benthama nie był, jak u wielu hedonistów, sprzęgnięty z egoizmem: twierdził, że dobrem jest każda przyjemność, czyjakolwiek jest, a nie tylko własna. Łączył zaś ten nieegoistyczny hedonizm etyczny z egoistycznym hedonizmem psychologicznym. Było dlań faktem, że każdy dąży do własnej przyjemności, czyli że dla każdego jest dobrem tylko jego własna przyjemność; niemniej jednak tezą jego filozofii było, że każda przyjemność jest dobrem. Te dwa twierdzenia trudne do uzgodnienia usiłował godzić za pomocą trzeciego: że przyjemności ogółu są środkiem do przyjemności własnych. Albo też traktował ogół ludzi jako jednostkę zbiorową, do której stosuje się również twierdzenie, że jej przyjemność jest dobrem dla niej, czyli że przyjemność wszystkich jest dobrem dla wszystkich. Naprawdę jednak nigdy tych dwu hedonizmów, indywidualnego i powszechnego, nie uzgodnił.
Hedonizmowi swemu, kalkulacyjnemu i powszechnemu, dał wyraz w słynnej swej formule: że największym dobrem jest „największa ilość przyjemności największej ilości istot". Aby zaś wyrazić, że chodzi tu o przyjemność dostarczaną przez rzeczy nie tylko od razu, ale i w dalszych konsekwencjach, mówił o „pożytku" rzeczy, obejmując tą nazwą całokształt przyjemności, jakie można z rzeczy wyciągnąć. I określał najwyższe dobro także jako - „pożytek dla największej ilości istot". Swą naczelną zasadę etyczną nazywał też „zasadą największego szczęścia" albo „największego pożytku". Ale przez „szczęście" i „pożytek" nie rozumiał nic innego niż przyjemność, i doktryna jego mimo różne formuły pozostawała zawsze jednakowo hedonistyczna. „Przez zasadę użyteczności rozumie się zasadę, która uznaje lub potępia postępki wedle tego, czy zdają się zwiększać, czy też zmniejszać szczęście osób zainteresowanych". Teoria ta - zwłaszcza dla odróżnienia od hedonizmu egoistycznego - znana jest pod nazwą utylitaryzmu: nazwa ta pojawiła się w XVIII w., ale teraz dopiero została powszechnie przyjęta.

4. TEORIA NATURY LUDZKIEJ. Pogląd Benthama, Milla i innych radykałów filozoficznych na naturę ludzką daje się streścić w czterech punktach:
A) Wszyscy ludzie są z natury podobni. I nie może być inaczej, bo wszyscy formują swe umysły z tego samego materiału: z wrażeń i ich kojarzeń. Nie ma też żadnej podstawy, by ich nie uważać za równych.
B) Wszyscy dążą z natury swej do tego samego: by osiągnąć to, w czym leży ich interes. Inaczej mówiąc, by doznać jak najwięcej przyjemności. Jest to jedyna sprężyna ich działania.
C) Do natury człowieka należy, że posiada rozum, a rozum pozwala mu sądzić, gdzie jest prawdziwy jego interes.
D) Natura ludzi nie jest niezmienna: można ją ukształtować tak lub inaczej. Jest to rzecz wychowania - wychowawca może pomóc człowiekowi w rozumieniu jego własnego interesu.
Radykałowie zwalczali dualizm między rozumem a wrażeniem, podobnie jak między obowiązkiem a interesem. Byli przekonani, że rozum nie przeciwstawia się zmysłom, lecz właśnie jest ich wytworem, podobnie jak ład moralny nie przeciwstawia się interesowi, lecz jest wyrazem równowagi interesów. Rzeczą zaś prawników i polityków jest interesy wszystkich doprowadzić do harmonii. Na tym polega ich sztuka. Radykałowie byli przekonani, że zasady tej sztuki są trzeźwe, realne, empiryczne. I przez to przekonanie odegrali rolę w dziejach idei politycznych, bo podczas gdy dotąd programy radykalne, reformatorskie odwoływały się do idei apriorycznych, do haseł idealistycznych (tak np. było w Deklaracji praw człowieka i obywatela), to oni radykalizmowi politycznemu dali zupełnie inny fundament, mianowicie związali go z trzeźwym utylitaryzmem.
ROZWÓJ. Bentham przez całe życie był przekonany o słuszności utylitaryzmu, w filozoficznych jego podstawach nie zaszła nigdy przemiana; natomiast zaszła w zastosowaniach politycznych. Zaczął jako konserwatysta, skończył jako radykalny liberał. Przełomowy był rok 1808, gdy poznał Milla: ten nawrócił go na liberalizm. A z rozproszonych pomysłów i wysiłków dzięki ich współdziałaniu wytworzyła się stopniowo szkoła filozoficzno-polityczna.
ZESTAWIENIE. Pogląd na świat radykałów filozoficznych daje się ująć w kilku słowach: tyle jest prawdy, ile wrażeń, i tyle dobra, ile przyjemności. Byli empirystami w psychologii, fenomenalistami w teorii poznania, sceptykami w metafizyce i religii, wrogami apriorycznych spekulacji. W etyce byli hedonistami w tej szczególnej odmianie, która się zwie utylitaryzmem. Rola ich w dziejach empiryzmu

polegała na tym, że go utrzymali w okresie, gdy cała Europa odeń odeszła, a w dziejach utylitaryzmu - że go ujęli ściśle, ilościowo, i że go wprowadzili do polityki i związali z liberalizmem.
Reprezentowali w filozofii minimalizm, jedyni, którzy w pierwszej połowie XIX w. czynili to bez zastrzeżeń. Byli wielbicielami i kontynuatorami XVIII wieku w czasach powszechnej przeciw niemu reakcji. O Millu powiedziano, że był „ostatnim człowiekiem
XVIII wieku". Ale zarazem byli podobni do pokolenia, które przyszło później, w końcu XIX wieku. Byli niewysokiego mniemania o teoretycznej wartości filozofii, natomiast liczyli aa jej działanie praktyczne. Pragnęli uczynić życie ludzkości szczęśliwszym i spodziewali się, że osiągną swój cel odwołując się do rozumu. Mili mówił, że wydostać można wszystko z ludzkości, byle ją tylko nauczyć czytać. Z filozofii spodziewali się uczynić „fabrykę szczęśliwości". A zarazem - fabrykę pewności życia, równości i wolności, które uważali za nieodłączne od szczęścia. Przy tym pewność cenili jeszcze wyżej od równości, a szczęście od wolności. Jest zrozumiałe, że przy takiej postawie filozofię swą oddali na usługi polityki.
DZIAŁANIE POLITYCZNE. W Anglii na przełomie XVIII i XIX wieku wyraźną przewagę miał w etyce utylitaryzm, a w polityce konserwatyzm, i Bentham był zarazem utylitarystą i konserwatystą. Opozycja liberalna natomiast nie była z utylitaryzmem związana, przeciwnie, miała ideologię idealistyczną o zabarwieniu utopijnym. W początku jednak nowego stulecia sympatie przesunęły się na korzyść liberalizmu. Jedną z przyczyn było, że Anglia stanęła w obronie wolności przeciw Napoleonowi. Ale także i to, że Bentham i jego towarzysze przeszli na stronę liberalizmu. Były dwa odcienie liberalizmu: umiarkowany i radykalny, chcący przeprowadzić zasadniczą reformę konstytucji. Do tego radykalnego kierunku przyłączył się Bentham: w 1818 r. sam zredagował plan reformy. Przystąpienie filozofów do obozu radykalnego wzmocniło go, ale także i zmieniło: stracił charakter rewolucyjny, tak samo jak utopijny, stał się radykalizmem intelektualistów, radykalizmem „filozoficznym".
Związanie utylitaryzmu z radykalizmem miało swe uzasadnienie w naczelnej idei utylitaryzmu: zgodności interesów w społeczeństwie. Zgodność interesów może być naturalna, jak w ekonomii, oraz sztucznie wytwarzana przez rząd, jak w prawie; utylitaryści wyżej cenili naturalną i chcieli ją mieć w polityce; dlatego sądzili, iż należy unikać interwencji władz, ograniczać funkcje rządu. Wzgląd ten zaprowadził ich do obozu demokracji: jest ona bowiem, jak mówił Bentham, tą formą rządu, która sprowadza się do negacji rządu. Utylitaryści z punktu widzenia politycznego przeszli przez trzy okresy: w pierwszym nie myśleli jeszcze o polityce, w drugim, za Helvetiusa, domagali się interwencji państwa, teraz zaś właśnie interwencję jego odrzucili. I w tym kierunku oddziałali głęboko: idee ich - empiryzm, utylitaryzm, radykalizm - przynajmniej na pół wieku skupiły wkoło siebie światłych ludzi Europy.
Dzięki nim liberalny utylitaryzm, który nie odpowiadał dotychczasowej tradycji Anglii, przyjął się i - sam stał się tradycją: polityka angielska weszła na tory wskazywane przez radykałów i długo utrzymała się na nich. „Szkoła Benthama - jak pisze B. Russel - byli to ludzie uczeni, autorzy trudnych książek, pragnący apelować wyłącznie do rozumu ludzkiego, a jednak cel swój osiągnęli".
Wpływ polityczny radykałów przeszedł i na kontynent. W szczególności idee Benthama propagował jego entuzjastyczny uczeń z Genewy, Dumont. Przeświadczenie o zasługach i mądrości Benthama było tak wielkie, że francuskie Zgromadzenie Narodowe nadało mu godność obywatela francuskiego, że car Aleksander I prosił go o zredagowanie dla Rosji kodeksu, a rząd portugalski, Hiszpania, Wenezuela, Stany Zjednoczone Ameryki Północnej, Grecja, Trypolitania szukały u niego rady w prawach konstytucyjnych. Bez mała cały świat chciał uczyć się od niego sztuki prawa i administracji, a wraz z nią przesiąkał jego empiryzm, utylitaryzm, radykalizm.
Dwa były w dziejach nowożytnej filozofii doniosłe wydarzenia, które jednocześnie należały do dziejów polityki: jednym było zespolenie u Benthama i Milla utylitaryzmu z liberalizmem, drugim zaś, o pokolenie późniejsze, zespolenie materializmu z socjalizmem u Marksa i Engelsa.
OPOZYCJA przeciw filozofii radykałów oczywiście istniała: występując w imię idealizmu, przedstawiała ją jako filozofię przyziemną, pozbawiającą życie elementów wyższych, idealnych, i dlatego niemoralną. Albo też potępiała ją za wywrotowe konsekwencje. - Dziś jest inaczej: ci, co ją rozważają krytycznie, wytykają jej braki nie moralne, lecz teoretyczne; nie radykalizm i nie utylitaryzm, lecz raczej racjonalizm; ujawniają w niej przesadną wiarę w rozum, niedocenianie instynktownych, irracjonalnych czynników w człowieku. Dzisiejsi krytycy inaczej zapatrują się nie tylko na ideały, ale i na fakty; a także wyraźniej odgraniczają dziedzinę faktów od dziedziny ideałów, to, do czego ludzie dążą, i to, do czego mają dążyć.

FICHTE

Fichte był pierwszym w szeregu idealistycznych filozofów XIX w.: on to dokonał zwrotu od krytycyzmu Kaniowskiego do idealistycznej spekulacji. Zbudował metafizykę opierając ją na pojęciu jaźni i dając idealizmowi postać specjalnie etyczną.

POPRZEDNICY. Głównym poprzednikiem Fichtego był Kant. Fichte uważał siebie za kantystę i był przekonany, że wiernie rozwija naukę Kanta. Pochwycił u Kanta i rozwinął wszystko to, co miało charakter metafizyczny. Punktem wyjścia jego była etyczno-religijna strona Kaniowskiej filozofii, przede wszystkim myśl, że rozum piaktyczny może rozwiązywać zagadnienia metafizyczne lepiej niż rozum teoretyczny.

Przejście od krytycyzmu Kantowskiego do metafizyki zapowiadało się i u innych uczniów Kanta, m. in. u Reinholda.

ŻYCIE. Johann Gottlieb Fichte (1762- 1814) urodził się na Łużycach, w ubogiej rodzinie włościańskiej. Był pastuchem, zanim dzięki pomocy jednego z okolicznych ziemian dostał się do szkoły. Przeszedł ją walcząc z niedostatkiem. Na uniwersytecie studiował teologię, później ją porzucił i stał się apostołem wolnej nauki. Długo nie umiał znaleźć ujścia dla swych zdolności, dla potrzeby wiedzy i dla żądzy czynu; dopiero lektura Kanta obudziła w nim filozofa i zdecydowała o jego zawodzie. W r. 1794 otrzymał dzięki poparciu Kanta katedrę filozofii w Jenie. Zajmował ją przez lat pięć, a utracił za artykuł, w którym dopatrzono się ateizmu. Po dymisji, która wywołała gwałtowną polemikę (tzw. „spór o ateizm"), osiadł w Berlinie, wszedł w koła literackie i polityczne. Podczas wojen Napoleońskich poświęcił się żarliwie akcji patriotycznej; zimą 1807-1808, podczas okupacji francuskiej, głosił w Berlinie płomienne *Mowy do narodu niemieckiego,* w których wzywał swój naród do odrodzenia moralnego. Gdy potem w 1809 roku otwarty został Uniwersytet Berliński, został w nim profesorem, dziekanem i pierwszym z wyboru rektorem.

PISMA najważniejsze Fichtego powstały jeszcze w Jenie: *Grundlage der gesammten Wissenschaflslehre,* 1794; *Grundlage des Naturrechts,* 1796; *System der Sittenlehre,* 1798. - Popularne przedstawienie systemu: *Bestimmung des Menschen,* 1800 - Program polityczny: *Der geschlossene Handelsstaat,* 1800.

POGLĄDY. 1. METAFIZYCZNY PROGRAM i METODA DEDUKCYJNA. Od prawowiernych kantystów Fichte odbiegł już w pojmowaniu samego zadania filozofii: krytykę poznania uważał tylko za jej zadanie przygotowawcze, za fundament nauki o bycie. Od filozofii domagał się, by w przeciwieństwie do nauk szczegółowych ujęła wiedzę w system. System zaś wymaga jednolitości, musi być oparty na jednej zasadzie. Fichtego program filozofii był tedy metafizyczny, systematyczny i monistyczny.

Metodę filozofii pojmował również nie po kantowsku. Szukał metody, która by pozwalała znaleźć prawdy konieczne, ustalić nie tylko, jak jest, ale jak być musi. Tego dokonać mogłaby jedynie metoda dedukcyjna. Fichte powrócił tedy w metodologii do racjonalistycznej tradycji, przerwanej przez Kanta. Ta metoda Fichtego zaważyła na charakterze jego filozofii; wytworzyła przepaść między filozofią a doświadczeniem i z drogi, na którą Kant próbował skierować filozofię, sprowadziła ją na tory spekulacji.

2. EPISTEMOLOGICZNY PUNKT WYJŚCIA i IDEALISTYCZNE ROZWIĄZANIE. Fichte odnowił wprawdzie przedkantowską, spekulatywną metafizykę, w zasadniczym jednak punkcie zdradzał, iż należy już do pokantowskiej epoki. Mianowicie budując dedukcyjny system metafizyki, pierwszej dlań przesłanki szukał w - teorii poznania.

Za zasadnicze zagadnienie filozofii, tak samo jak Kant, poczytywał stosunek myśli i bytu. Widział zaś dwa sposoby pojmowania tego stosunku: realistyczny i idealistyczny. Realizm uważa byt za pierwotny i z niego wywodzi myśl; idealizm, odwrotnie, myśl uważa za pierwotną. Między tymi stanowiskami Fichte rozstrzygał na korzyść idealizmu; dawał pierwszeństwo myśli: niepodobna - rozumował - z bezdusznego bytu wywieść świadomej myśli, więc trzeba próbować odwrotnej drogi. Realizm posługuje się pojęciem bytu niezależnego od myśli, krytyka zaś poznania odrzuca to pojęcie, gdyż niezależnego bytu nie tylko nie można poznać, ale nawet konsekwentnie o nim myśleć. Krytyka prowadzi tedy do idealizmu: ustala, że rzeczy są przedstawieniami, przedstawienia zaś zakładają istnienie przedstawiającej jaźni.

3. FILOZOFIA WOLNOŚCI. Że jaźń stała się podstawą filozofii Fichtego, miało to inną jeszcze przyczynę. Mianowicie filozofia jego wyrosła z moralnej postawy wobec świata, zapoczątkowanej już przez Kanta; na pierwszym planie jego myśli były nie sprawy teoretyczne, lecz praktyczne. Świat realny interesował go nie sam przez się, lecz jako teren działania. Osnowę bytu stanowiły dlań tedy nie rzeczy, lecz jaźń, która czynów dokonywa.

Dla tego filozofa, patrzącego na świat ze stanowiska etyki, sprawą szczególnej wagi była wolność. Istnienie jej nie wymagało dlań argumentów - natomiast samo stanowiło argument na rzecz idealizmu. Twierdził, że jeśli z logicznego stanowiska realizm i idealizm mogłyby ostatecznie wydawać się równie możliwe do przyjęcia, to wolność decyduje na rzecz idealizmu. Kto nie poczuwa się do wolności, kto odczuwa siebie jako istotę bierną, ten jako filozof będzie realistą. Ale kto czuje się wolnym, dla tego jaźń nie może być zależna od rzeczy materialnych i ten może być tylko idealistą. Takim filozofem był właśnie Fichte.

4. FILOZOFIA CZYNU. Etyczna postawa Fichtego objawiała się jeszcze w inny sposób. Mając zawsze na myśli czyny i ich wytwory, wyobrażał sobie, że wszędzie, gdzie istnieje rzeczywistość, musiał przedtem istnieć czyn, który ją wytworzył. Więc nie realny świat był pierwszą postacią bytu, lecz czyn, którego ten świat jest wytworem. To była bodaj najparadoksalniejsza wśród doktryn Fichtego, najdalsza od zwykłego sposobu myślenia: w potocznym bowiem myśleniu działanie zakłada substancję; potoczne myślenie umie pojąć działanie tylko jako dokonywane przez substancję. Fichte odwrócił ten sposób myślenia: substancja jest wytworem działania, działanie jest pierwotniejsze od substancji. Nie substancja więc, lecz działanie było pierwotną, metafizyczną osnową świata. Zadaniem filozofii jest tedy odnalezienie nie pierwotnych faktów, lecz pierwotnych aktów. Fichte był pierwszym filozofem, który doszedł do tej aktywistycznej koncepcji świata.

5. FILOZOFIA IDEAŁU. Jak substancja zakłada czyn, który ją stworzył, tak znów czyn zakłada cel i ideał, który nim kierował. Dlatego to Fichte w celu idealnym świata widział jego pierwotną osnowę; realny świat powstał jako wynik dążeń do ideału i przeto czynnikiem decydującym o jego naturze jest ideał; nie to, co istnieje, lecz to, co istnieć powinno. Ideały nie wyrastają z rzeczywistości, jak to sobie wyobraża potoczny sposób myślenia, lecz rzeczywistość z ideału. Rzeczywistość można zrozumieć tylko poznawszy ideał, z którego wyrosła; tylko przezeń można zrozumieć, dlaczego jest taka właśnie, a nie inna.

Zrozumiałe jest więc, że filozofia Fichtego nie mogła mieć charakteru empirycznego; bo ideału przez doświadczenie poznać niepodobna. Warunkiem prawdziwej filozofii było, według Fichtego, zobojętnienie dla świata empirycznego: filozof musi zerwać z potocznym, realistycznym sposobem myślenia i przerzucić myśl do innego porządku, który zaczyna od ideału i przezeń poznaje stosunki realne.

6. FILOZOFIA JAŹNI. Wszystkie względy prowadziły tedy do tego, by w jaźni dopatrzyć się zasady metafizycznej. Czynny składnik świata znamy bezpośrednio: to właśnie nasza jaźń. Ona więc jest składnikiem pierwotnym, jest absolutnym, twórczym początkiem bytu. Fichte poszedł tu torem Kanta, ale poszedł znacznie dalej niż on; wedle Kanta jaźń wytwarza jedność w przedmiotach, wedle Fichtego wytwarza sama przedmioty; wedle Kanta wytwarza tylko formę przedmiotów, wedle Fichtego - także ich treść; wedle Kanta dziełem jaźni są zjawiska, wedle Fichtego - same rzeczy. Wedle niego jaźń nie tylko poznaje - jak to wyobraża się potocznie - coś, co i tak bez niej istnieje, lecz tworzy, ustanawia rzeczywistość.

Paradoksalność tego stanowiska zmniejsza się nieco, gdy zważy się, że rzeczywistość dla idealisty Fichtego nie składała się z „rzeczy samych w sobie" (bo takich według niego nie ma), lecz z rzeczy przedstawionych; rzeczywistość miała więc dlań tę samą naturę, co myśl i jaźń. Rzeczy zdają się być od jaźni niezależne, ale jest to złudzenie (które już Kant zaczął rozwiewać). Własne wytwory jaźni odrywają się od niej i przeciwstawiają jej jako przedmiot podmiotowi. Przeciwstawienie przedmiotu i podmiotu jest pierwszym aktem jaźni. Przedmiot i podmiot są jednego pochodzenia: przedmiot wywodzi się z jaźni tak samo jak podmiot.

Przeciwstawienie zaś przedmiotu i podmiotu jest nieuniknione, przedmiot nie da się pojąć bez podmiotu, ani też podmiot bez przedmiotu. Konsekwencją tej dwoistości jest złudzenie, że świat jest dwoisty, że byt i myśl mają całkowicie inną naturę. Sama myśl nie jest zdolna przezwyciężyć tego złudzenia, ale czyni to wola, której akty pozwalają nam uświadomić sobie pierwotność jaźni.

Cała różnorodna treść, jaka przesuwa się przed świadomością, jest wytworem jaźni. Dla Kanta „rzeczy w sobie", niezależne od świadomości jaźni, były niepoznawalne, dla Fichtego nie istniały wcale. Miał przekonanie, że zlikwidował to złudne pojęcie. Faktycznie jednak zachował je, tylko w zmienionej postaci: w jego systemie jaźń przejęła wszystkie własności i wszystkie funkcje dawnych „rzeczy w sobie". Jaźń jest Fichteańską „rzeczą w sobie". Metafizyka, usunięta ze sfery przedmiotów, powróciła od

drugiej strony: od strony podmiotu. Dawna, przedkantowska metafizyka kosmosu przekształciła się w metafizykę jaźni.

7. FILOZOFIA PRAKTYCZNA. Czyn wolnej jaźni, stanowiący osnowę teoretycznej filozofii Fichtego, tym bardziej stanowić musiał osnowę jego filozofii praktycznej. Stać się wolnym - to nakaz moralny człowieka. Dla Kanta wolność była warunkiem wypełnienia prawa moralnego, dla Fichtego była ponadto - treścią tego prawa.

Dla Fichtego, w przeciwieństwie do Kanta, a nawet w przeciwieństwie do wszystkich dotychczasowych etyków, wszelki czyn był dobry. Czyn jest dobry, bo -jest czynem. Zły jest nie taki czy inny czyn, lecz brak czynu, niezdolność do działania, bierność. Teza ta traci swą paradoksalność, gdy zważy się, że nie wszystko, co potocznie nazywa się czynem, było nim też w rozumieniu Fichtego: dla niego cechą „czynu" była jego wolność. Postępowanie wyznaczone przez warunki i pobudki zewnętrzne jest bierne i zależne, pozbawione wolności; nie było ono dla Fichtego dziełem jaźni, nie było - czynem. Jedynie gdy jaźń sama z siebie podejmuje decyzję, aby spełnić swe rozumne przeznaczenie, wtedy i tylko Wtedy dokonywa czynu.

Fichte chciał być na wszystkich polach filozofem wolności i aktywności; głosił ich znaczenie metafizyczne i ich wartość moralną. One też były podstawą jego historiozofii. Dzieje ludzkości pojmował jako stopniową realizację wolności. W wolnych czynach widział przejaw ducha Bożego; pełnia Boskiej natury nie wyczerpała się w stworzeniu przyrody, lecz objawia się dalej w dziejach, i cokolwiek jest twórcze i genialne w ludziach, jest objawieniem absolutu.

Swą filozofię praktyczną Fichte uzupełnił konkretnym programem politycznym „zamkniętego państwa", mającym stanowić „próbkę przyszłej polityki". Wypadł on dość nieoczekiwanie: bo abstrakcyjny idealista, jakim był Fichte, oparł go wyłącznie na rozważaniach gospodarczych; ten filozof jaźni oddał w nim całą władzę państwu; ten głosiciel czynu i wolności uczynić chciał ludzkie życie biernym i reglamentowanym w najdrobniejszych szczegółach. Wychodził z założenia, że najważniejszą rzeczą jest zabezpieczenie ludziom własności i pracy, a to może uczynić jedynie państwo: ono jedno może regulować przemysł i handel i utrzymywać w nich równowagę. Ale na to musi być - zamknięte: wszelkie stosunki z zagranicą uniemożliwiają regulowanie życia i grożą zniweczeniem w nim równowagi; muszą więc być wykluczone. To zamknięcie państwa, odcięcie go od reszty świata ma przy tym jeszcze i dalsze dobroczynne skutki: wprawdzie odbiera życiu część jego przyjemności, ale za to zabezpiecza przed obcymi wpływami, utrwala charakter narodu i zapewnia mu dobrą przyszłość. Fichte nie tylko swymi ogólnymi hasłami moralnymi, że każdy czyn jest dobry, ale i tym konkretnym programem politycznym stał się wzorem dla swych rodaków: program jego został podjęty przez narodowy socjalizm - wiadomo, z jakim skutkiem.

ROZWÓJ. Fichte powziął względnie wcześnie swą doktrynę, ale potem przerabiał ją nieustannie. Swą *Wissenschaftslehre* redagował od 1794 do 1813 r. nie mniej niż sześć razy. W tym jego ciągłym rozwoju można wyodrębnić dwie fazy: jenajską i berlińską. Rok 1800 stanowi między nimi granicę. Główna różnica leżała w tym: w doktrynie pierwotnej (która została przedstawiona powyżej) jaźń była istotą najwyższą, w drugiej zaś bóstwo zostało postawione ponad jaźń. Z tym przejściem do teizmu szło u Fichtego w parze przejście od racjonalizmu do mistycyzmu, od etyki autonomicznej do religijnej, a zbiegło się z nim też przejście od humanitaryzmu do nacjonalizmu.

ZNACZENIE. Filozofia Fichtego była przeciwieństwem naturalizmu, bytowi przypisywała wręcz przeciwne własności niż te, które objawia przyroda. Byt prawdziwy podobny był dlań nie do przyrody, lecz do ideału, i nie do materii, lecz do świadomej, wolnej, osobowej jaźni. Filozofia Fichtego nie była z tych, co rozwijają naturalny i potoczny pogląd na rzeczy, lecz z tych, co tworzą pogląd odmienny od naturalnego; potoczny zdrowy rozsądek nigdy by jej nie wymyślił i zapewne nigdy też z nią się nie pogodzi. Filozofia ta odwróciła naturalny porządek: w niej ideał miał pierwszeństwo przed rzeczywistością, czyn przed substancją, podmiot przed przedmiotem, jaźń przed światem zewnętrznym, wolność przed koniecznością, wola przed rozumem. Po tylu systemach, które jaźń wywodziły z materii, a ideał z rzeczywistości, tu ideał i jaźń zostały uznane za pierwotne i absolutne pierwiastki bytu. W tym odwróceniu i przyznaniu pierwszeństwa jaźni, ideałowi, czynowi, woli, wolności, w pojmowaniu ich jako osnowy bytu leżała istota fichteanizmu.

Filozofia Fichtego nie była, oczywiście, teorią zjawisk; byłaby absurdem, gdyby chciała zastąpić naukę empiryczną. Natomiast jest zrozumiała jako metafizyczna hipoteza o naturze bytu. Była to metafizyka w duchu pokantowskim. Krytycyzm Kaniowski powstrzymywał filozofów od wchodzenia na drogę

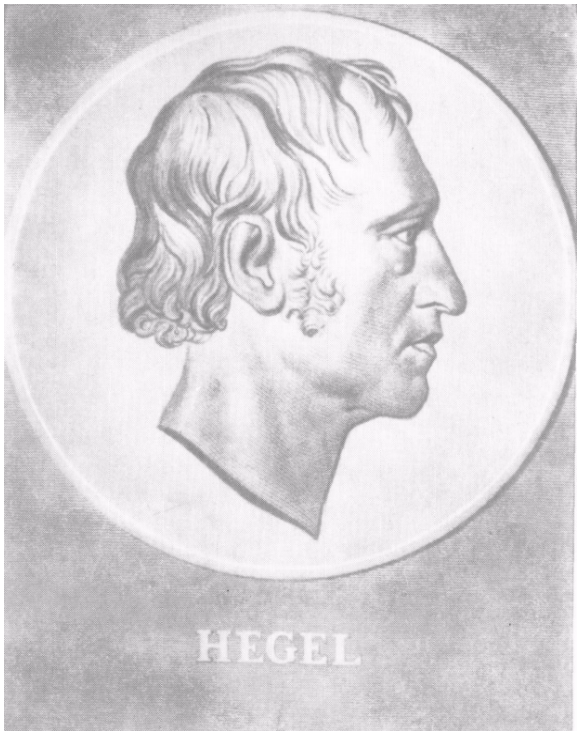
metafizyki, ale za to - tych, co na jej drogę weszli, zwalniał od obowiązku liczenia się z obrazem świata narzucanym przez zjawiska.
Fichte, choć był przez Kanta zachęcony do filozofii, doszedł do wyników, które były krańcowo różne od Kaniowskich. Filozofia Kanta była krytyką, Fichtego - systemem metafizycznym. Metoda Kanta była transcendentalna, Fichtego - dedukcyjna. Kant posługiwał się pojęciami epistemologicznymi, Fichte przetworzył je w metafizyczne; umysł ludzki potraktował jako model koncepcji świata. Dla Kanta umysł produkował tylko formy, dla Fichtego także całą treść świadomości. Dla Kanta „rzeczy w sobie" były niepoznawalne, dla Fichtego nie istniały; właściwie zaś jaźń stała się jego „rzeczą samą w sobie".
Fichte oddziałał tylko w swej ojczyźnie, ale dla niej był myślicielem przełomowym, który filozofię przerzucił od krytycyzmu do idealistycznej metafizyki. Schelling i Hegel poszli jego torem. Oddziałał przeważnie pierwszą fazą swych poglądów, gdyż główne pisma fazy drugiej pozostały w rękopisie i nie były dostępne.
Oddziałał też politycznie. Przyczynił się do rozbudzenia nacjonalizmu niemieckiego. A w sto lat później narodowy socjalizm stosował w praktyce jego ideę „zamkniętego państwa" i widział w Fichtem jednego ze swych ideowych prekursorów.

SCHELLING

Inną postać niż Fichte dał idealizmowi Schelling. Rozwinął go w pomijanej przez Fichtego filozofii przyrody; dał mu orientację estetyczną i religijną; oparł go na intuicji i uczuciu. We wszystkim tym był filozoficznym wyrazicielem panującego naówczas romantyzmu.
POPRZEDNICY. Schelling korzystał z Fichtego, jak ten z Kanta. Ależ motywami Fichtego złączył motywy dawniejszych filozofów monistycznych i mistycznych: z moni-stów oddziałał nań zwłaszcza Spinoza, którego kult szerzył się w Niemczech w początku XIX wieku, w późniejszych zaś latach przejął się mistykiem Boehmem (z którym poznał go katolicki filozof religii, F. K. Baader). Z tego połączenia motywów powstał idealizm inny niż Fichtego.
ŻYCIE. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854) był umysłem bardzo wcześnie dojrzałym: jako siedemnastoletni młodzieniec osiągnął stopień magistra, a jako dwudziestotrzyletni powołany został na katedrę do Jeny, ceniony już wówczas jako autor licznych prac, popierany przez Fichtego i Goethego. W Jenie w owym właśnie czasie zrodziła się „szkoła romantyczna", do której należeli m. in. Schleglowie, Novalis. Tieck. a której filozofem stał się Schelling. Już wtedy oddalił się od Fichtego, który pierwszy pociągnął go do filozofii, i od Hegla, z którym kolegował i wspólnie pracował w uniwersytecie. W Wiirzburgu, gdzie w 1803 r. objął katedrę, poglądy jego uległy dalszej przemianie, zainteresowania od kosmologicznych przesunęły się ku religijnym, a zwłaszcza estetycznym. W sztuce dopatrywał się teraz najwyższego z tworów ludzkich; było to więc konsekwentne, że porzucił uniwersytet, by zająć stanowisko sekretarza Akademii Sztuk Pięknych w Monachium (1806-1820). Później jednak wrócił do pracy w uniwersytecie, najpierw w Erlangen, a od 1827 w Monachium. Były to czasy triumfów Hegla, Schelling został zupełnie prawie zapomniany. Przypomniał go jednak król pruski, Fryderyk Wilhelm IV, który zachował sympatię dla przebrzmiałej już wówczas myśli romantycznej, i w 1841 r. powołał starego myśliciela do Berlina, z tą zwłaszcza intencją, by przeciwdziałał ateistycznym dążeniom heglistow. Witano Schellinga gorąco w Berlinie; świetne zapowiedzi jego lat młodych, a potem długie milczenie podniecały ciekawość. Ale zawiódł oczekiwania i po krótkiej próbie usunął się od działalności uniwersyteckiej.
Wczesna dojrzałość, długie życie, praca na pięciu wszechnicach i w paru akademiach - to były losy Schellinga. Bystry i pomysłowy, ale zupełnie nie ścisły, nie posiadający metody naukowej, był na pół filozofem, a na pół poetą. Sam zresztą uważał filozofię za rzecz raczej natchnienia i geniuszu niż badania; było to stanowisko typowe dla romantyzmu i Schelling zasługuje bardziej niż ktokolwiek na miano filozofa romantycznego.
ROZWÓJ I DZIEŁA. Własności umysłu Schellinga tłumaczą, dlaczego nie umiał opracować zapowiedzianego systemu i kończył na zapowiedziach i szkicach. Żywość i zmienność umysłu, skłonność do ulegania wpływom obcym, do przejmowania się coraz nowymi pomysłami spowodowały, że myśl jego przeszła przez długi szereg faz, że bez mała każde nowe pismo inaugurowało nowe stanowisko; był pod tym względem unikatem w dziejach filozofii.

FICHTE

SCHELLING



HEGEL

MAINE DE BIRAN

HOENE-WROŃSKI

LIBELT

Najważniejsze były następujące fazy jego filozofii:
1. Okres zależności od Fichtego, od 1794. Główne pismo tego okresu: *Vom Ich als Prinzip der Philosophie,* 1795.
2. Okres pracy nad filozofią przyrody, od 1797. Z tego okresu: *System der Naturphilosophie,* 1799, a także *System des transcendentalen Idealismus,* 1800.
3. Okres „systemu tożsamości", od 1801. Zainteresowania Schellinga były w tym czasie najbardziej uniwersalne, był wtedy najbliższy stworzenia systemu; system ten ulegał wszakże wahaniom, najpierw miał charakter estetyczny, potem etyczny. Pisma tego okresu: *Darstellung meines Systems der Philosophie,* 1801. - *Bruno, oder uber das naturliche und gotlische Prinzip der Dinge,* 1802.
4. Okres teozoficzny, od 1813. *Uber die Gottheiten von Samothrace,* 1815 (odczyt, w którym alegorycznie wykładał swe teozoficzne poglądy). Późniejsze dociekania jego dotyczyły głównie mitologii i objawienia; wyniki ich wypowiedział w wykładach, które - wbrew jego woli - ogłoszone zostały przez słuchaczów w 1842/3 r.

POGLĄDY. 1. ESTETYCZNE, PRZYRODNICZE i RELIGIJNE ZABARWIENIE FILOZOFII. Zwrot od Fichtego do romantycznej filozofii był trojaki:
A) Przejście od czysto moralnej postawy wobec świata do estetycznej. Sztuka została teraz uznana za najważniejszy twór ludzki, a filozof za twórcę pokrewnego artyście.
B) Zmiana postawy wobec przyrody. Przyroda nie jest li tylko narzędziem do wypełniania celów ludzkich, za jakie miał ją Fichte. Wprawdzie jedynie duch posiada prawdziwą realność, ale osnowa przyrody jest też duchowa, choć nie jest świadoma.
C) Zbliżenie do religii. Prawdy filozoficzne nie różnią się od tych, które religia głosiła z dawien dawna w postaci obrazowej i symbolicznej. Wiara religijna ma ten sam przedmiot, co filozofia, gdyż dotyczy pierwszej przyczyny, istotnej natury i twórczych sił wszechświata.
Toteż estetyka, filozofia przyrody i filozofia religii były punktami największego napięcia w myśli Schellinga. Jednakże w estetyce nie wytworzył poglądów ani szczególnie samodzielnych, ani szczególnie charakterystycznych dla epoki; tak samo w filozofii religii; natomiast zajął naczelne miejsce wśród idealistów XIX wieku jako filozof przyrody.

2. FILOZOFIA PRZYRODY. Filozofia przyrody, jaką rozwijał Schelling, była teorią spekulatywną, całkowicie różną od empirycznego przyrodoznawstwa. Miała znaleźć ostateczne przyczyny działające w przyrodzie, sięgnąć do jej „wnętrza". Nie zadowalała się poznaniem gotowych wytworów przyrody, lecz usiłowała znaleźć sam żywy proces stawania się, z którego one się wyłaniają; właśnie w tym procesie widziała „wnętrze przyrody". Jak Fichte pojmował jaźń, tak Schelling przyrodę: jako siłę żywą i twórczą. Nie utożsamiał wszakże, jak Fichte, absolutu z jaźnią, lecz szukał, jak Spinoza, absolutu, który przekracza i materię, i jaźń, a z którego można wywieść zarówno materię, jak i jaźń. Ani przyroda, ani jaźń, ani świat realny, ani idealny nie stanowią jeszcze pierwotnej postaci bytu; absolut jest ponad tymi przeciwstawieniami, stanowi „absolutną tożsamość bytu realnego i idealnego". Przyroda i jaźń są jedynie pochodnymi postaciami bytu. Wszystkie systemy filozoficzne, materializm i spirytualizm, realizm i idealizm, były tedy dla Schellinga jednostronnymi koncepcjami, które o absolucie sądzą według jego pochodnych objawów.
Skąd więc bierze się różnorodność rzeczy? Stąd, że pierwsza absolutna tożsamość bytu rozpada się na przeciwieństwa. Ta biegunowość bytu była obok jego jedności drugą zasadniczą tezą filozofii Schellinga. Dopatrywał się tej biegunowości we wszystkich zjawiskach przyrody; gdziekolwiek widział jakąkolwiek siłę działającą w przyrodzie, tam też znajdował i siłę drugą, biegunowo jej przeciwną. Powoływał się w tym na magnetyzm, elektryczność, związki chemiczne, będące w jego czasach (które były też czasami Galvaniego i Lavoisiera) przedmiotem przełomowych odkryć; przede wszystkim zaś na procesy organiczne.
Mniemał bowiem, iż w procesach organicznych objawia się prawdziwa natura rzeczy. Zwalczał teorie mechanistyczne, zaprzeczające istnieniu odrębnych zjawisk życia. Ale poszedł dalej, na przeciwny kraniec mechanizmu: zaprzeczył istnieniu procesów czysto mechanicznych. Nie tylko bronił istnienia sił organicznych, ale w swym panorganicznym poglądzie na przyrodę zaprzeczał, jakoby gdziekolwiek istniały, obok organicznych, siły mechaniczne. Jedynie istoty żywe uważał za normalne twory przyrody, ciała zaś nieorganiczne tłumaczył jako wynik zahamowania rozwoju przyrody.

3. «INTELLEKTUELLE ANSCHAUUNG». Filozofowie od dawna wywodzili, że do poznania potrzebne są zarówno zmysły, jak umysł: *intuitus* i *intellectus.* Tylko zmysły, bezpośrednio oglądające *rzeczy,* zdolne są informować, czy rzeczy są i jakie są; umysł wiedzę uzyskaną przez zmysły pogłębia i uogólnia, ale zastąpić zmysłów nie może, nie jest zdolny bezpośrednio oglądać rzeczy, *intuitus intellectualis* nie istnieje.
Nikt na tę dwuźródłowość poznania nie kładł większego nacisku niż Kant. Natomiast jego następcy, Fichte i Schelling, odeszli od niego. Nie ufając zmysłom, nie chcąc na ich świadectwie opierać filozofii, zmuszeni byli obu funkcjami poznania obciążyć umysł: uznali potępiony przez Kanta *intuitus intellectualis,* czyli - w niemieckiej terminologii - *intellektuelle Anschauung.*
Refleksje historyka są wobec ich stanowiska dwojakie. Z jednej strony musi powiedzieć sobie: do czegóż innego niż do „oglądu umysłów" mogły się odwołać tak doniosłe pozycje historyczne, jak idea dobra Platona, *primum movens* Arystotelesa, absolut Plotyna, teoria iluminacji Augustyna, teoria egzemplaryzmu Bonawentury, substancja Spinozy czy nawet *intellectus agens* Tomasza z Akwinu? Ale, z drugiej strony, historyk musi stwierdzić, że w XIX w. koncepcja „oglądu umysłowego" nie okazała się owocna ani trwała. Zanim upłynął rok od śmierci Schellinga, zaczął się w Niemczech nawrót do Kanta.

ISTOTA FILOZOFII SCHELLINGA. Metafizyka, która zerwała z naturalizmem, miała przed sobą dwie drogi: bądź mogła pojmować byt na modłę jaźni - tak czynił Fichte; bądź też pojmowała go jako absolut przekraczający przeciwstawienie jaźni i przyrody - tą drogą poszedł Schelling. Pojął zaś absolut organicznie i ewolucyjnie i dopatrywał się w nim czynników irracjonalnych, które intuicja artystyczna i wiara religijna uchwyci łatwiej niż dedukcja logiczna.
MYŚLICIELE ZBLIŻENI DO SCHELLINGA. Schelling nie wytworzył wprawdzie szkoły i, wobec nieustannej zmienności poglądów, wytworzyć nie mógł. Jednakże z filozofii jego, odpowiadającej potrzebom epoki, liczni pisarze, nie tylko filozoficzni, czerpali natchnienie.
1. Przede wszystkim związana z nim była szkoła romantyków. Czynna głównie na polu estetyczno-Hterackim, rozwijała również poglądy religijne i polityczne. W sprawach ściśle filozoficznych przedstawiciele jej rzadko zabierali głos; najbardziej filozoficznym umysłem wśród nich był Friedrich Schlegel.
2. Wpływ Schellinga na filozofów przyrody znalazł różne ujścia. Jedni, jak Norweg Henrik Steffens, usiłowali ogólnikowym ideom jego o ewolucji wszechświata dać poważne podłoże naukowe, geologiczne lub fizjologiczne. Natomiast inni, jak Adam Eschenmayer, uważali przeciwnie, że konsekwencją poglądów Schellinga jest wyrzeczenie się nauki i filozofii i oparcie się na wierze; Eschenmayer zajmował się więcej spirytyzmem niż nauką.
3. Ruch romantyczny wydał też szereg doktryn pokrewnych doktrynie Schellinga, choć wytworzonych niezależnie od niej; wydał przede wszystkim wybitnego protestanckiego filozofa religii, jakim był berliński profesor David Friedrich Schleiermacher (1768 - 1834).
Religia nie była dlań ani metafizyką, ani etyką; dogmatów nie uważał za niezbędny składnik religii, nawet wiary w osobowego Boga i w osobistą nieśmiertelność. Religia była dlań wyłącznie uczuciem, mianowicie uczuciem „całkowitej zależności", na którym polega nasz stosunek do Boga i przez które stykamy się z nieskończonością.
Etyka Schleiermachera odpowiadała jego filozofii religii: i ona opierała się na uczuciu. Nie szukał, jak Kant, abstrakcyjnych przepisów moralności, gdyż był przekonany, iż polega ona na ideale zupełnie osobistym, który każdy nosi w sobie. Był w tym wyrazicielem uczuciowości i indywidualizmu, cechujących epokę romantyczną. Podczas gdy racjonalizm XVIII wieku cenił w jednostkach najwięcej to, co ogólnoludzkie, nowa era zaczęła cenić nade wszystko to, co indywidualne. Schleiermacher dał tej nowej postawie filozoficzny wyraz i przez to stał się obok Schellinga głównym przedstawicielem filozoficznym romantyzmu.

HEGEL

Najpełniejszym z idealistycznych systemów był system Hegla.
ŻYCIE. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) pochodził ze Szwabii, z rodziny urzędniczej. Rozpoczął studia od teologii, a działalność pisarską od rozpraw teologicznych i politycznych. Dopiero względnie późno, w 1801 r., wystąpił na polu filozofii. Osiadłszy w Jenie, która była wówczas stolicą filozofii niemieckiej, wykładał tam w uniwersytecie obok Schellinga, najprzód jako docent, potem jako profesor nadzwyczajny. Tam ukończył swe pierwsze wielkie dzieło. Na skutek wypadków wojennych musiał opuścić Jenę i katedrę uniwersytecką; osiadł w Bawarii, gdzie zajmował stanowisko redaktora dziennika, potem dyrektora gimnazjum w Norymberdze (1806-1816), a jednocześnie pracował nad budową systemu filozoficznego. W 1816 powrócił do działalności akademickiej; wydane przezeń w 1816 i 1817 r. dzieła sprawiły, iż otrzymał od razu powołanie do trzech uniwersytetów: najpierw wykładał w Heidelbergu, a potem od 1818 w Berlinie. Tu wszedł w okres powodzeń i sławy; z całych Niemiec i z zagranicy ściągały doń rzesze uczniów; znalazł poparcie w sferach rządzących, stał się niejako urzędowym filozofem Prus; doczekał się tego, że większość katedr filozoficznych w uniwersytetach niemieckich zajęta została przez jego uczniów. Zmarł na panującą w 1831 r. w Niemczech cholerę, w pełni pracy, sił i powodzeń.
ROZWÓJ. Hegel w ciągu życia zmienił radykalnie poglądy polityczne (za młodu był entuzjastą rewolucji francuskiej, później zaś stał się ideologiem pruskiej reakcji), natomiast nie zmieniał poglądów filozoficznych. Pierwotnie uważał się za jednomyślnego w rzeczach filozofii z Schellingiem, potem zerwał z nim i wystąpił z własnymi poglądami; poglądom tym został wierny do końca. Zewnętrzne okoliczności życia dzieliły jego działalność na trzy okresy: 1) Pierwszy okres działalności akademickiej

w Jenie od 1801 do 1807; czas współpracy z Schellingiem, potem wyzwolenie się spod jego wpływu. 2) Okres pozaakademicki, w Bawarii, do 1816; czas formowania własnego systemu. 3) Nowy okres akademicki, przeważnie w Berlinie; czas szczegółowego opracowywania dyscyplin należących do systemu. W tym ostatnim okresie system Heglowski zapanował nad umysłowością niemiecką.
UMYSŁOWOŚĆ HEGLA. Jeśli filozofia Hegla pociągnęła całe zastępy uczniów, to nie dla uroku osobistego jej twórcy. Cechowało go oschłe, chłodne i flegmatyczne usposobienie; już za młodych lat miał cechy starca. Nie pociągały też do Hegla zalety wykładów: był jak najgorszym mówcą. Pisma też nie były pociągające: w stylu i terminologii łączył niejasność z pedanterią. Pociągała natomiast sama treść doktryny, olbrzymie przedsięwzięcie polegające na włączeniu wszelkich zagadnień filozoficznych w system i rozwiązaniu ich wedle jednej zasady.
Nigdy filozof nie odbiegł dalej niż Hegel od empirycznej pracy naukowej. A jednak był niepoślednim erudytą, zwłaszcza na polu historii. Ale wiedzę swą stosował tylko wtedy i tylko w takiej postaci, jaka była potrzebna dla jego spekulacji. Był najczystszej wody umysłem spekulatywnym. Szczególne jego zdolności leżały na polu systematyzowania myśli. Z tą zdolnością łączyła się druga: niezwykła abstrakcyjność myślenia; pod tym względem zdystansował wszystkich dotychczasowych filozofów; realny świat nie miał władzy nad umysłem i nie mógł go oderwać od snucia i kombinowania abstrakcyjnych myśli. On sam wszakże miał siebie za myśliciela trzeźwego i ścisłego i płodom swej spekulacji dawał trzeźwą, schematyczną szatę.
Było naówczas wielu myślicieli pokrewnych Heglowi: żądza stworzenia uniwersalnego systemu, spekulacyjny absolutyzm były mu wspólne z resztą niemieckich idealistów. Różnił się on jednak od tych idealistów, co, jak Schelling, przejęci byli duchem romantyzmu; zamiłowanie Hegla do surowej i regularnej struktury myśli i do schematów było przeciwieństwem romantyki. Różnica usposobień między Heglem a Schellingiem była tak wielka, iż nic dziwnego, że ich pierwotna współpraca przeszła z czasem w ostry antagonizm.
Orientacja filozofii Hegla - w przeciwieństwie do przyrodniczej orientacji Schellin-ga - była humanistyczna, a specjalnie historyczna. Na polu historii miał największą wiedzę. W filozofii i historii filozofii dał najwyższą swoją miarę.
DZIEŁA. Pierwszym wielkim dziełem, zawierającym w czystości zasadniczą doktrynę Hegla, była *Phanotnenologie des Geistes,* 1807, z epoki jenajskiej. Drugie wielkie dzieło powstało w okresie bawarskim; była to *Wissenschaft der Logik* w 3 t., 1812-1816. Wykład pełnego systemu dał w swej *Encyklopedii nauk filozoficznych (Encyclopadie der philosophischen Wlssenschaften im Umrisse),* 1817, później jeszcze dwukrotnie powiększonej
w r. 1827 i 1831. Wszystkie dyscypliny filozoficzne opracował w wykładach berlińskich; rękopisy tych wykładów zostały wydane pośmiertnie; były między nimi *Filozofia religii, Filozofia dziejów* i in.
POPRZEDNICY. Hegel był ostatnim z wielkich idealistów niemieckich. Bezpośrednio oddziałał nań Schelling, ale najważniejsze czynniki jego filozofii - sama postawa idealistyczna i metoda dialektyczna - były rozwinięciem pomysłów inicjatora ruchu, Fichtego. Niektóre momenty jego doktryny były przygotowane przez mniej sławnych myślicieli poprzedniej generacji, np. doktryna tożsamości myśli i bytu przez Bardiliego, przekonanie o sprzecznym charakterze rzeczywistości przez Fryderyka Schlegla, poglądy estetyczne przez Fryderyka Schillera.
POGLĄDY. 1. IDEALIZM EWOLUCYJNY. Hegel przyłączył się do idealistycznego stanowiska Fichtego i za przezwyciężone uważał przekonanie potoczne, że rzeczy istnieją niezależnie od myśli. Dualizm myśli i rzeczy jest błędny; tylko bowiem myśl jest pierwotna, rzeczy zaś są jej wytworami.
Należy tedy w myśli szukać pierwotnej natury bytu. I należy przyjąć, że byt, jak myśl, jest natury logicznej. Składnikiem bytu jest to samo, co jest składnikiem myśli logicznej: pojęcie. I ogólność, stanowiąca istotę pojęć, stanowi również istotę bytu; wszystko zaś, co jednostkowe, jest jedynie jego wtórnym przejawem. Wierny temu uniwersalistycznemu poglądowi, Hegel w każdej dziedzinie zjawisk kładł nacisk na własności ogólne, jako na istotne, a pomijał jednostkowe.
Po drugie, kładł nacisk na całość bytu: tylko w całości jest on absolutem. I tylko gdy się go bierze w całości, stosuje się doń twierdzenie, że jest racjonalny, logiczny. Poszczególne fakty, które empiryści uważają za byt, nie są racjonalne, ale też nie są bytem. W połączeniu z całością bytu stają się dopiero racjonalne. Analogicznie rozumiał też Hegel prawdę: może nią być jedynie twierdzenie o całości bytu. Używał więc pojęcia bytu i prawdy inaczej niż ogół ludzi; nic więc dziwnego, że tezy jego były dla ogółu jednym wielkim paradoksem.

Po trzecie: o bycie Hegel mniemał, że w istocie swej musi być zmienny, gdyż inaczej nie mógłby wyłonić z siebie tej mnogości postaci, jaka go cechuje. Wbrew mniemaniu, że to, co absolutne, musi być niezmienne, jak tego chciała tradycja sięgająca eleatów i Platona, Hegel stanął po stronie Heraklita i Arystotelesa. Przyjmował, iż leży to w naturze bytu, że rozwija się nieustannie i, rozwijając, wyłania coraz to nowe postacie. Z przekonaniem o logicznej naturze bytu połączył tedy przekonanie o jego naturze ewolucyjnej.

Skoro zaś byt jest natury logicznej, to rozwój jego podlega prawom logicznym. Każdy jego stan wynika logicznie z poprzedniego; co zaś wynika logicznie, to jest konieczne, przeto cała rzeczywistość we wszystkich swych stanach i objawach jest konieczna. Dalej, co jest konieczne, to jest zgodne z rozumem. Przeto cała rzeczywistość, będąc dla Hegla logiczna i konieczna, była dlań rozumna. W przeciwieństwie do innej postaci idealizmu, którą reprezentował Schelling i która na drodze intuicji dążyła do poznania, idealizm Hegla był skrajnie racjonalistyczny.

2. METODA DIALEKTYCZNA. Za naczelne prawo logiki Hegel uważał prawo dialektyczne: że każdemu prawdziwemu twierdzeniu odpowiada nie mniej prawdziwe przeczenie, każdej tezie antyteza, z których potem wyłania się synteza. Bo jakiekolwiek orzeczenie spróbuje się zastosować do całości bytu, to okazuje się, że ono doń nie pasuje i że wypada mu zaprzeczyć. Jeśli powiemy, że absolut jest czystym bytem (od tego na pozór niezawodnego twierdzenia Hegel zaczyna), to nie przypiszemy mu żadnego orzeczenia, a więc powiemy właściwie, że jest niczym. Czyli twierdzenie, że absolut jest bytem, prowadzi do antytezy: że jest niczym. I podobnie jest z wszystkimi innymi twierdzeniami. Bo prawdami mogłyby być tylko, gdyby orzekały coś o całości bytu (to założenie Hegla, jego koncepcja prawdy), a żadne orzeczenie całości bytu nie dosięga.

Więc też żadne twierdzenie nie jest całkowicie prawdziwe. Prawda i fałsz zespalają się ze sobą, nie są stanowczymi przeciwieństwami. Prawda mieści się zarówno w twierdzeniu, jak w jego zaprzeczeniu, a więc w twierdzeniu, które jest z nim sprzeczne. Myśl nie powinna, a nawet nie może unikać sprzeczności, nie może się bez nich obejść, one prowadzą przez dialektyczny proces myśli do pełnej prawdy.

Z prawa dialektyki - przekonany o tożsamości myśli i bytu - Hegel uczynił powszechne prawo bytu. Proces przechodzenia od tezy do antytezy stanowił dlań osnowę nie tylko rozumowania, ale i realnego rozwoju. Za każdą postacią bytu idzie w ślad jej zaprzeczenie; toteż wbrew powszechnemu mniemaniu sprzeczność nie tylko nie jest wyłączona z rzeczywistości, ale stanowi jej najgłębszą naturę. Romantycy dopatrywali się działania sprzecznych sił w duszy ludzkiej. Hegel zaś rozszerzył ich pogląd na całą *rzeczywistość.* Zresztą rzeczywistość od tezy przechodzi nie tylko do antytezy, ale potem i do syntezy: nie tylko zawiera sprzeczności, lecz także daje ich uzgodnienie.

To przetwarzanie się nieustanne bytu wedle koniecznego prawa stanowi jego naturę. W każdym przeto rozkwicie tkwią zaczątki rozkładu. Za to przy rozkładzie zachowuje się to, co istotne, jak w roślinie więdnącej zachowuje się nasienie. Z przeciwieństw wytwarza się synteza, która z kolei staje się tezą, a wtedy do niej przyłącza się antyteza - i tak trój-rytmem rozwija się świat. Triadyczny charakter rozwoju był zresztą tylko zewnętrznym schematem Heglowskiego poglądu na świat; ale Hegeli jego uczniowie kładli nań nacisk i u powierzchownych czytelników wywołali wrażenie, iż stanowi on istotę heglizmu. Istotą heglizmu było natomiast przekonanie, że każda postać bytu jest niezbędnym ogniwem rozwoju. Przedsięwzięcie Hegla było prawdziwie olbrzymie: chciał z natury bytu i jego rozwoju wywieść wedle jednej zasady wszystkie jego postacie. W systemie tym, nie oddzielającym myśli od rzeczywistości, zestawione zostały postacie logiki, przyrody i kultury, państwa, społeczeństwa, prawa, religii, sztuki, nauki. Była to najbardziej uniwersalna filozofia, jaka kiedykolwiek była zaprojektowana, pełna nieograniczonej ufności w siły umysłu ludzkiego.

3. ZAKRES FILOZOFII HEGLA. Przyroda i duch były dla Hegla dwiema postaciami, w jakie przyobleka się byt. Pierwotną postacią bytu jest pojęcie, ono stanowi punkt wyjścia rozwoju. Jego antytezą jest przyroda; i ona jest ideą, ale taką, która oddzieliła się od myśli i przez to wydaje się zewnętrzna. Syntezą zaś idei i przyrody jest duch. Tym trzem postaciom bytu odpowiadają trzy działy filozofii: logika, filozofia przyrody i filozofia ducha.

W dialektycznych triadach logika Hegla wywodziła *a priori* kategorie myśli, filozofia przyrody - postacie bytu przyrodzonego. Filozofia ducha, również triadycznie, wywodziła najpierw postacie ducha subiektywnego, potem postacie antytezy - ducha obiektywnego, wreszcie ich syntezy - ducha absolutnego (w którym wyszedł on poza przeciwstawienie podmiotu i przedmiotu). Prawo, państwo, moralność są głównymi postaciami ducha obiektywnego, duch zaś absolutny przejawia się w sztuce, religii, filozofii.

W najwyższych szczeblach rozwoju, w rozwoju ducha obiektywnego, w filozofii prawa, państwa, dziejów, a zwłaszcza w rozwoju ducha absolutnego, w filozofii sztuki, religii, w teorii samej filozofii, leżał punkt ciężkości systemu Hegla. Podczas gdy większość metafizyków dopatrywała się przejawów absolutu w przyrodzie i życiu psychicznym, on widział jego najwyższe przejawy w państwie, sztuce, religii, filozofii. W opanowanie tych dziedzin, tak opornych wobec ujęcia pojęciowego, Hegel włożył najwięcej oryginalnych pomysłów, więc też te działy jego systemu wymagają szczsgółowszego omówienia.

4. FILOZOFIA PAŃSTWA i DZIEJÓW. Uniwersalizm Hegla, dający przewagę ogółowi nad jednostką, okazał się płodny na polu teorii państwa; Hegel widział w państwie najwyższy szczebel ustroju społecznego: było ono dlań nie przypadkowym wytworem jednostek, lecz nieuniknioną postacią, do której duch obiektywny musi dojść w swym rozwoju. Było dlań wyższą postacią ustroju niż społeczeństwo, gdyż społeczeństwo jest wytworem czynników naturalnych, państwo zaś ideowych. Dlatego też przyznawał mu najwyższy autorytet; naród zorganizowany w państwo był dlań największą ziemską potęgą.

Hegel pisał: „Państwo jest boską ideą istniejącą na ziemi", „jest rzeczywistością idei moralnej", „jest ucieleśnieniem racjonalnej wolności". Miał państwo za pierwotniejsze i istotniejsze od jednostki, która dopiero w ramach państwa nabiera realności i wartości moralnej. Z punktu widzenia liberałów, jak Locke, państwo było dla obywateli, z punktu widzenia Hegla było odwrotnie. Stosunek taki był naturalny u filozofa, który wszędzie kładł całość przed częścią. A nie brał już pod uwagę tego, że państwo też jest częścią, mianowicie w stosunku do ludzkości.

Wywody Hegla o państwie miały postać aprioryczną, ale faktycznie dostosowywały się do rzeczywistego wzoru, mianowicie do reakcyjnego państwa pruskiego, w którym żył. Zgodność rzeczywistości z rozumem stanowiła zresztą tezę jego filozofii; i właśnie wykładając swe poglądy na państwo, pisał te osławione słowa: Co jest rzeczywiste, to jest rozumne.

Wszakże duch obiektywny objawia się w pełni dopiero w dziejach państwa: boć naturę ducha stanowi rozwój. Dzieje zaś Hegel pojmował nie jako mozaikę przypadkowych wydarzeń, lecz jako jednolity i konieczny rozwój idei, jako stopniowe kształtowanie się „ducha świata" w czynach i losach narodów i państw. Narody są objawami i narzędziami tego ducha; w każdej epoce jakiś jeden naród go reprezentuje i wtedy naród ten obejmuje rząd duchów i zachowuje go aż do spełnienia swej misji. Na tym podłożu Hegel komponował wielki obraz historiozoficzny: oddzielał cztery wielkie okresy, wschodni, grecki, rzymski i germański, niejako wiek dziecięcy, chłopięcy, męski i starczy, a każdy pojmował jako szczebel w rozwoju ducha.

Heglowska filozofia państwa i dziejów była doktryną samowolnie interpretującą fakty, ale była też próbą pogłębienia historii, wniknięcia w istotne czynniki dziejów, czynniki stałe, konieczne, ideowe.

5. FILOZOFIA SZTUKI. Piękno było dla Hegla wyrazem ducha absolutnego; w nim dokonywa się synteza zjawiska z ideą, rzeczywistości z myślą, treści z formą. Synteza ta odbywa się w sztuce, toteż estetyka Hegla była przede wszystkim filozofią sztuki. Ożywiona tym samym duchem, co i filozofia dziejów Hegla, otwierała nie znane dawniej perspektywy; umiała twórczość artystyczną, występującą w różnych czasach i krajach, złączyć w jedną
wielką konstrukcję i różnorodne postacie sztuki przedstawić jako tworzące zamknięty system.

Dzielił dzieje sztuki - zgodnie ze swym triadycznym układem - na trzy wielkie okresy. Sztuka wschodnia była symboliczna, jej forma bowiem nie zdołała opanować treści i umiała ją tylko symbolizować; natomiast sztuka starożytna była klasycznym połączeniem formy i treści; a znów chrześcijańska była sztuką romantyczną, czyli taką, w której treść ideowa ma przewagę nad formą.

Tę historyczną konstrukcję Hegel uzupełnił przez inną jeszcze, a również troistą: w architekturze przeważa symboliczna, w plastyce - klasyczna, w malarstwie i muzyce - romantyczna. Poezja zaś była dlań najzupełniejszą i najdoskonalszą z sztuk, łączącą wszystkie trzy typy: czynnik architektoniczny i muzyczny przeważa w liryce, plastyczny i malarski w eposie, a liryczny łączy się z epicznym - w dramacie.

6. FILOZOFIA RELIGII. Wyższą jeszcze od sztuki postacią absolutnego ducha jest religia; tamta bowiem posługuje się kontemplacją, ta zaś doskonalszym narzędziem: wyobrażeniami. Rzecz w tym, że religię Hegel pojmował nie jako uczucie (jak to czynili współcześni mu romantyczni teologowie z Schleiermacherem na czele), lecz jako zespół wyobrażeń. Rozróżniał religie wedle poziomu ich wyobrażeń i we właściwym sobie ewolucyjnym a konstrukcyjnym stylu łączył je w szereg dziejowy.

Odróżniał i tu trzy fazy rozwoju: pierwszą fazę stanowią wschodnie religie natury, drugą - religia indywidualności duchowej, która znów sama przechodzi przez trzy fazy, wzniosłości u Żydów, piękna u Greków, celowości u Rzymian. Wreszcie ostatnią fazą jest absolutna religia prawdy, wolności i ducha: chrystianizm.

7. FILOZOFIA poznaje przez pojęcia, więc w doskonalszy sposób, to, co sztuka ogląda, a religia wyobraża. Jest tedy najwyższą postacią ducha. W niej duch wybiega poza wszystkie mniej lub więcej przejściowe objawy i dochodzi do zrozumienia samego siebie. Ale - zgodnie z całą postawą Hegla - filozoficzne zrozumienie też nie może mieć innego charakteru niż historyczny. Żadna poszczególna filozofia nie zawiera całej prawdy, ale tylko całokształt historycznego jej rozwoju, wszystkie filozofie zestawione razem. Zadanie filozofii iści się dopiero w historii filozofii. Ten pogląd Hegla był pierwszą bodaj próbą głębszego zrozumienia dziejów filozofii.

Dzieje te Hegel pojmował po swojemu: nie jako przypadkowy szereg poglądów, lecz jako rozwój konieczny i rozumny. Zadanie historii filozofii widział też nie w kronice wydarzeń filozoficznych, lecz w zrozumieniu ideowej konieczności rozwoju filozofii. Rozwój ten, zgodnie z ogólnym pojmowaniem rozwoju przez Hegla, miał dlań naturę logiczną: doktryny filozoficzne nie tylko następują po sobie, ale wynikają z siebie. Więc też zamiast badać rozwój filozoficznej myśli empiryczną metodą, konstruował go po swojemu, nie lękając się samowoli i gwałtów chronologicznych. Wywodził, jak poprzez Platona i Arystotelesa, Kartezjusza, Kanta i Fichtego dokonywało się w systemach filozoficznych stopniowe uświadomienie idealnej natury bytu, aż doprowadziło do zrozumienia tożsamości idei z bytem przez Schellinga i Hegla. Wszakże Hegel stał w swym mniemaniu wyżej jeszcze od Schellinga, bo tamten posługiwał się intuicyjnymi obrazami, on zaś pojęciami. Wyobrażał sobie, że jego filozofia wchłonęła wszystkie momenty dotychczasowej filozofii i stanowi kres rozwoju.

Hegel nie doceniał jednostkowych czynników rozwoju: nie znał miary w zapędach konstrukcyjnych. Ale nauczył patrzeć na czynniki ogólne w rozwoju myśli i dał przez to pobudkę do pogłębienia dziejopisarstwa filozoficznego. A zarazem nauczył łączyć dzieje filozofii z dziejami kultury. Każdy bowiem system filozoficzny był w jego rozumieniu wyrazem pewnego szczebla w rozwoju kultury duchowej; przeto każdy system, choć jest dziełem jednostki, jest odzwierciedleniem kultury ogólnej, która tę jednostkę wydała. I każdy jest prawdziwy, jako wyraz pewnego momentu rozwojowego; staje się natomiast fałszem, jeśli jest brany za prawdę absolutną. Tylko do własnego systemu tej miary Hegel nie zastosował.

ISTOTA HEGLIZMU. Heglizm jest idealizmem *a)* obiektywnym (byt jest idealny, ale nie jest subiektywny), *b)* logicznym (natura bytu jest całkowicie logiczna, nie ma w niej czynników irracjonalnych), *c)* ewolucyjnym (w naturze bytu leży, iż rozwija się i wyłania z siebie coraz wyższe postacie bytu). Ze względu zaś na swą metodę heglizm jest doktryną wyłącznie konstrukcyjną.

Najważniejszą dziedziną filozofii Heglowskiej była filozofia kultury. Wydała ona wielką koncepcję idealistyczną dziejów, wielkie koncepcje prawa, państwa, sztuki, religii, filozofii. Koncepcje te cechuje połączenie dwóch sposobów widzenia, logicznego i ewolucyjnego: każda postać kultury jest tu pojęta jako przemijający etap rozwoju, ale etap konieczny, logicznie wynikający z poprzedniego.

SZKOŁA HEGLA. Hegel był jedynym spośród idealistów XIX w., który wytworzył szkołę. System jego przez swój obiektywny charakter, olbrzymi zakres zagadnień i wyraźny schemat, którym można było wygodnie operować, był predestynowany do rozpowszechnienia szkolnego. Popularność Hegla znacznie przewyższała popularność Kanta; mogła się mierzyć tylko z tą, jaką w XVIII w. miał w Niemczech Wolff. Na czas przynajmniej jednej generacji heglizm całkowicie zapanował w Niemczech, a i poza Niemcami wywarł wpływ.

Właściwością Heglowskiej szkoły była rozbieżność wyników, do jakich dochodzili jej członkowie. I nic dziwnego: dialektyczną metodą Hegla można było bowiem dowodzić tez przeciwnych. Rychło szkoła podzieliła się na prawicę heglowską (szkoła staro-heglowska) i na radykalną lewicę (szkoła młodoheglowska). Rola obu odłamów 'nie była równa: przedstawiciele prawicy podtrzymywali doktryny konserwatywne i poszli rychło w niepamięć; natomiast ludzie z lewicy opozycyjnej zostali pamiętni jako zwiastuni nowych kierunków, które miały przyjść w nauce i polityce w XIX wieku.

Różnica w poglądach obu odłamów przejawiła się przede wszystkim w zagadnieniach teologicznych. Prawica kładła, podobnie jak to czynił Hegel, nacisk na zgodność jego poglądów z chrześcijaństwem, lewica zaś, przeciwnie, podkreślała panteistyczne czynniki tkwiące w jego systemie i występowała przeciw tradycyjnym poglądom teologicznym. Nauka Hegla o osobowym Bogu i o nieśmiertelności

duszy była tak ciemna, że każda strona mogła ją interpretować na swoją korzyść. Przeciwieństwa wyszły na jaw, odkąd jeden z przywódców lewicy, David Friedrich Strauss, ogłosił w 1835 r. *Życie Jezusa,* gdzie Ewangelie traktował jako zbiór mitów, Chrystusa jako personifikację idei ludzkości, a Boga pojmował - w duchu panteizmu -jako nazwę dla nieskończoności.
Z lewicy heglowskiej wyszli liberalni teologowie protestanccy, m. in. Ferdinand Baur, twórca tzw. „szkoły tybingeńskiej", uprawiającej krytykę Biblii, najradykalniejszą zaś postać całemu ruchowi dał Ludwig Feuerbach i bracia Bauer. Spekulacja Hegla u tych jego uczniów przetworzyła się w negatywną krytykę. Posługiwali się jego metodą i powoływali na niego, jednakże w teoriach ich niełatwo było rozpoznać doktrynę mistrza.
Analogiczny rozłam w szkole Hegla nastąpił i na polu społeczno-politycznym. Prawica szkoły broniła konserwatywnych haseł i istniejącego porządku rzeczy, lewica zaś walczyła z nim. Do lewicy heglowskiej należeli początkowo: Karol Marks i Fryderyk Engels, twórcy materializmu dialektycznego i historycznego. (Stosunek marksizmu do heglizmu omówiony będzie w tomie trzecim).
Pomiędzy skrajnymi odłamami heglistów usiłowała pośredniczyć grupa umiarkowana. Gdy zaś próby kompromisu zawiodły, przedstawiciele heglowskiego „centrum" dali za wygraną systemowi, poświęcili się natomiast szczegółowej pracy w specjalnych dziedzinach nauki. Z ich grona wyszli znakomici historycy filozofii, jak Erdmann, Schwegler, Zeller, Prantl; wyszli także zasłużeni estetycy, jak F. Th. Vischer i Schasler, i zastęp przodujących w nauce niemieckiej historyków i prawników.
OPOZYCJA. Jeszcze za życia Hegla doktryna jego spotkała się ze sprzeciwem. Była krytykowana przez zwolenników innych systemów spekulacyjnych, przede wszystkim Schelling w późniejszych czasach ujemnie oceniał Hegla; były to niejako utarczki wewnętrzne idealizmu. Jednocześnie Schopenhauer, co prawda bez oddźwięku, potępiał system Hegla wraz z innymi systemami konstrukcyjnymi w imię elementarnych wymagań zdrowego rozsądku. Zwolennicy Herbarta występowali przeciw Heglowi ze stanowiska realistycznego, a Fries i Beneke ze stanowiska empirystycznego. Francuski literat Stendhal pisał w 1821 r.: „Te rzekome filozoficzne systemy są jedynie ciemną i licho napisaną poezją". Jednakże cała ta opozycja nie zaszkodziła powodzeniu heglizmu. I gdy Hegel umierał, zdawało się, że doktryna jego jest niezwalczona.
Tymczasem wkrótce potem wyłonił się ostrzejszy sprzeciw. Najdotkliwszy cios zadali Heglowi właśni jego uczniowie, mianowicie lewica heglowska, która przeszła do materializmu i pozytywizmu. Około zaś 1870 roku nastąpiło w Niemczech radykalne zerwanie z heglizmem i powrót do kantyzmu. Wtedy Hegel stał się symbolem fałszywego, jeśli nie obłędnego traktowania filozofii i dwa przynajmniej pokolenia żyły już nie w krytycznym, lecz w szyderczym stosunku do Hegla. William James pisał w końcu wieku, że Heglowski sposób myślenia jest dokładnie taki, jaki się wytwarza po zatruciu podtlenkiem azotu.
Przyczyna opozycji przeciw Heglowi była zupełnie wyraźna: filozofia jego była konstrukcją nie liczącą się z faktami i z pozytywnym postępem nauki. Hegel zadebiutował tym, iż w dysertacji doktorskiej dowodził *a priori* tez astronomicznych, które już w tym samym roku zostały obalone przez odkrycie pierwszego planetoidu; na zarzut zaś, że przyroda nie sprawdza jego poglądów, odpowiadał: „Tym gorzej dla przyrody". System Hegla był, jak na naukę, zbyt fantastyczny, a znów, jak na poezję - zbyt schematyczny.
NEOHEGLIZM. A jednak zachował zwolenników i wielbicieli. Niemcy mieli go już dosyć, za to zaczęli się nim entuzjazmować cudzoziemcy. I to nawet należący do odmiennych kierunków. Zbliżony do pozytywizmu Taine pisał: „Z wszystkich filozofów żaden nie wzbił się do takich wyżyn. To Spinoza pomnożony przez Arystotelesa a oparty na piramidzie nauk budowanej od trzech wieków", „pozostaje pierwszym myślicielem XIX w., jego koncepcja świata jest ze wszystkich najszersza i najwyższa".
Przed 1870 r. powstał - głównie za sprawą Stirlinga i Greena - wielki prąd neoheglowski w Anglii. I trwał pół wieku. Stary Lord Haldane pisał jeszcze w 1924 r.: „Na ogól sądzę, że Hegel zbliżył się ku ostatecznej prawdzie więcej niż ktokolwiek od czasów starożytnej Grecji". Heglizm znalazł w końcu XIX w. zwolenników także w Skandynawii. A na przełomie XIX i XX w. stał się, zwłaszcza dzięki Crocemu i Gentilemu, potężnym prądem we Włoszech. W tym czasie także i w swej niemieckiej ojczyźnie na nowo wzbudził zainteresowanie i uznanie.
PRZECIWNICY IDEALIZMU. Nawet w epoce panowania heglizmu były bądź co bądź, choć niezbyt silne, grupy zajmujące inne stanowisko niż idealistyczne i posługujące się inną metodą niż spekulacyjna. Głównym obrońcą metody empirycznej był naówczas Fries, a głównym przedstawicielem realistycznej metafizyki - Herbart.

SCHOPENHAUER

Drugi typ idealizmu niemieckiego, biegunowo przeciwny trójcy Fichte-Schelling-Hegel, stworzył Schopenhauer. Jego doktryna usiłowała liczyć się z empirycznym obrazem świata i z dezyderatami potocznego rozsądku, prowadziła zaś do irracjonalnej, woluntarystycznej metafizyki.

ŻYCIE. Artur Schopenhauer (1788 - 1860), gdańszczanin z urodzenia, był synem kupca i literatki. Młodość miał urozmaiconą: studiował w różnych uniwersytetach, to mieszkał w Weimarze, w pobliżu Goethego, to podróżował po Włoszech. Młodo wydał główne swe dzieło i w 1820 r. habilitował się w Berlinie; ale spotkał go zawód: dzieło nie znalazło oddźwięku, a wykłady nie przyciągnęły słuchaczów. Były to czasy panowania heglizmu i inna doktryna nie mogła w Berlinie liczyć na powodzenie. I gdy tam w "l 831 r. zapanowała cholera, opuścił miasto, porzucił docenturę i osiadł we Frankfurcie nad Menem, gdzie do końca życia mieszkał jako prywatny uczony, dobrowolnie odosobniony, rozgoryczony i zagniewany na świat i ludzi.

Był jednym z tych filozofów, których teoria filozoficzna nie wypłynęła z usposobienia twórcy. Głosił pogardę dla życia, a był głęboko doń przywiązany; głosił pogardę dla ludzi, ale nie umiał uniezależnić się od ich sądów i poklasku. Jego teoria była teorią mędrca, a on sam nie był mędrcem, przeciwnie, nikt bodaj z wybitnych filozofów nie posiadał w takim komplecie ułomności przeciętnych ludzi. W pewnym tylko punkcie psychika jego rzutowała się w jego teorii: niezadowolenie ze świata i losów, które nie zaspokoiły jego ambicji, wytworzyło niezadowolony, pesymistyczny pogląd na świat.

DZIEŁA. Po świetnej pracy doktorskiej *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde,* 1813, będącej jakby wstępem do całej jego filozofii, wydał już w 1819 główne swe dzieło: *Die Welt als Wille und Vorstellung.* Potem opracował jeszcze swe poglądy etyczne w dwóch rozprawach konkursowych: *Die beiden Grundprobleme der Ethik (Die Freiheit des Willens,* 1839, i *Das Fundament der Moral,* 1840), zresztą zaś rozwijał jedynie szczegółowe zagadnienia i uzupełniał główne dzieło; *Parerga und Paralipomena* wydał w 1851. Prace jego, pisane niezwykle żywym i pięknym stylem, dotykające spraw aktualnych, były i są czytane nie tylko przez uczonych. Pociągała do nich też prostota myśli cechująca Schopenhauera, wielkiego pogromcę subtelności i dystynkcji, a także zgodność ze zdrowym rozsądkiem, którą umiał zachować nawet w śmiałych pomysłach metafizycznych.

POPRZEDNICY. Punktem wyjścia filozofii Schopenhauera był Kant: tak samo jak Fichte, prowadził on dalej poglądy Kanta, ale w całkowicie innym kierunku. Mianowicie, w kierunku zgodnym z wynikami zaczynającej się za jego czasów specjalnej, przyrodniczej, zwłaszcza fizjologicznej wiedzy XIX wieku: to było drugie źródło jego poglądów. Trzecie zaś, dość niespodziewane, objawiło się w metafizyce: była to filozofia indyjska, z którą właśnie w końcu XVIII w. zaczął zapoznawać się Zachód; pierwszy to raz po wielu stuleciach filozofia Wschodu odegrała znów pewną rolę w rozwoju filozofii europejskiej.

POGLĄDY. 1. FENOMENALIZM. „Świat jest moim wyobrażeniem" - to było hasło Schopenhauera, które stanowiło czynnik kantowski w jego filozofii. Jednakże teorię Kanta zmodyfikował, przede wszystkim zaś, zgodnie z naturą swego umysłu, uprościł. Ze wszystkich kategorii jedną tylko przyczynowość, wraz z przestrzenią i czasem, uznawał za formę aprioryczną umysłu. Te subiektywne formy pojął nie transcendentalnie, lecz fizjologicznie, niejako transcendentalne „warunki przedmiotu w ogóle", lecz po prostu jako właściwości umysłu. Zginęła misterność Kaniowskiego systemu i jego subtelne wywody, usunięte zostało nowe pojęcie przedmiotu, głębokie, ale zawiłe, usunięte wszystko, co u Kanta było scholastyką i konstrukcją; została doktryna łatwa do przyjęcia nawet dla empirystów i przyrodników, zgodna z potocznym rozsądkiem, całkiem prosta, prawie banalna: że umysł nie kopiuje rzeczy, lecz zabarwia je własną swą naturą. Toteż zawsze poznajemy i zawsze poznawać będziemy jedynie zjawiska. A łącząc myśli Kaniowskie „z prastarą mądrością Indów" Schopenhauer zjawiska pojmował jako złudę: „Maja, zasłona złudy, osłania oczy śmiertelnych".

2. METAFIZYKA WOLUNTARYSTYCZNA. Schopenhauer miał jednak przekonanie, że możemy przebić tę zasłonę. Na drodze poznania obiektywnego, biorąc za punkt wyjścia wyobrażenie, nigdy poza wyobrażenia nie wyjdziemy, zawsze zostaniemy przy zjawiskach, przy zewnętrznej stronic rzeczy, i nie wnikniemy nigdy do ich wnętrza. Jest to prawda, którą już Kant poznał; ale nie zauważył prawdy drugiej, że my sami jesteśmy nie tylko poznającymi podmiotami, ale także przedmiotami do poznania, sami jesteśmy *rzeczami* w sobie. I przez to do istoty rzeczy, do której nie możemy przeniknąć z zewnątrz, możemy dojść od wewnątrz; rzecz sama w sobie nie może być poznana obiektywnie, ale może sama o sobie uzyskać samowiedzę.

Samowiedza zaś poucza nas, że jesteśmy - wolą. Jest to jedyne, co nam bezpośrednio jest wiadome: wszystko inne dane nam jest tylko w wyobrażeniu, a więc jako zjawisko. To bezpośrednie doznanie woli jako naszej wewnętrznej istoty jest jedynym kluczem do znalezienia istoty rzeczy we wszystkich innych wypadkach, stanowi, jak Schopenhauer mówił, jedyne wrota do prawdy. Wedle tego musimy pojmować naturę (choć trzeba pojmować to, co dane pośrednio, przez to, co dane bezpośrednio, nigdy odwrotnie), a okaże się, że wola jest osnową przyrody. Przyrodnicy nie zajmują się wprawdzie wolą, ale to dlatego, że zajmują się tylko zjawiskami. Wszakże nawet oni rozważają działanie sił, a czymże są siły, jeśli nie objawami woli, i jakże je zrozumieć, jeśli nie przez analogię z wolą?
Tak tedy w najkrótszym sformułowaniu, które Schopenhauer uczynił tytułem swego wielkiego dzieła, świat jest „wolą i wyobrażeniem": wewnętrzną jego istotę stanowi wola, zewnętrznie zaś objawia się on jako wyobrażenie. W tym tkwiła istotna różnica między Schopenhauerem a idealistami typu Hegla: w przeciwieństwie doń pojął osnowę świata jako irracjonalną. Odpowiednio do tego musiał też posługiwać się inną metodą w filozofii: nie dialektyką, co prawda też i nie doświadczeniem (bo doświadczenie zewnętrzne poznaje tylko zjawiska), lecz bezpośrednią introspekcją.
Bliższy niż współczesnym idealistom zdaje się Schopenhauer być starej metafizyce woluntarystycznej, stanowiącej jeden z głównych prądów filozofii chrześcijańskiej, od Augustyna poprzez Dunsa Szkota do Kartezjusza. Jednakże ta bliskość jest pozorna, leży raczej w wyrazie niż w rzeczy. Chrześcijańscy bowiem metafizycy rozumieli wolę jako czynnik rozumny, jako rozum praktyczny, celowo kierujący irracjonalnymi przeżyciami; wola zaś u Schopenhauera była czynnikiem na wskroś irracjonalnym, była popędem działającym ślepo i bez celu.

3. PESYMISTYCZNY POGLĄD NA ŚWIAT, ETYKA WSPÓŁCZUCIA i ESTETYKA KONTEMPLACYJNA.

Pogląd na świat i życie, jaki wypływał z tej woluntarystycznej metafizyki, był gorzki. Na dnie człowieka i na dnie wszystkich rzeczy jest popęd, a popęd ten jest bezrozumny, działający bez celu i nie znający ukojenia. Nic nie jest zdolne zaspokoić go, a nawet gdy jest zaspokojony chwilowo, prze zaraz dalej. Towarzyszy mu ciągle poczucie braku, niezaspokojenia, niezadowolenia. Dążymy do szczęścia, a nie możemy go osiągnąć; dążymy do tego, by przynajmniej utrzymać życie, ale nawet i to na stałe nie jest osiągalne. W drobnych troskach i zabiegach - o jadło, miłość, uchronienie się przed niebezpieczeństwami - schodzi krótkie życie. A przy tym jeszcze lęk nieustanny jest udziałem świadomego stworzenia, przede wszystkim lęk przed śmiercią. Człowiek szuka sposobu, by ujść swego losu, szuka ulgi i pociechy w filozofii, religii, wytwarza majaki i złudzenia, przejmuje się pozornymi wartościami - wszystko na próżno. W tych warunkach życie jest męką. Mękę tę Schopenhauer czuł i opisywał, jak nikt. Może jeden tylko Pascal wśród wielkich filozofów odczuwał ją równie silnie, ale on znajdował ukojenie w wierze. Schopenhauer znał tylko dwa paliatywy przeciw męce życia, jeden natury moralnej, drugi - estetycznej. Przez wyzbycie się pożądań i potrzeb możemy oderwać się od świata, stać mu się obcymi i wyzwolić z cierpienia, jakie niesie. Był to motyw filozofii indyjskiej, ale z nim Schopenhauer łączył motyw etyki chrześcijańskiej; mianowicie współczucie, będące jednym ze składników etyki chrześcijańskiej, uczynił podstawą swej etyki. Życie jest męką nie tylko dla nas, ale dla wszystkich ludzi, i widok innych ludzi musi wzbudzać w nas współczucie: jest ono naturalną naszą reakcją i motywem działania. A zarazem jest czynnikiem wyzwolenia: przejąwszy się bowiem cierpieniem cudzym, odrywamy się i wyzwalamy od własnego.
Drugim źródłem ulgi w cierpieniu jest sztuka; ona zdolna jest zatrzymać ów pęd woli, który stanowi osnowę życia i przyczynę cierpienia. Wobec sztuki bowiem, wobec piękna, zatapiamy się w kontemplacji, w kontemplacji zaś ustaje działanie popędów i woli; kontemplacja jest, jak to Kant spostrzegł, bezinteresowna, wyzbyta pożądań. - A przy tym kontemplacja daje nam nie tylko ulgę, ale i najwyższe poznanie: poza nią bowiem ujmujemy tylko zmienne, przepływające obrazy *rzeczy,* ona zaś zatrzymuje ten przepływ, chwyta w rzeczach to, co stałe, niezmienne; jeżeli są jakieś wieczne idee stanowiące osnowę i wzór rzeczywistości, te idee, o których mówili filozofowie od Platona,
i jeśli można je poznać, to tylko w kontemplacji, w postawie estetycznej, w sztuce. Tak tedy estetyka, która bywała na ogół w luźnym związku z filozofią, przez Kanta wciągnięta już do systemu, tu, jak niegdyś u Platona, stała się istotnym składnikiem filozofii. Stała się najpewniejszą ucieczką przed nędzą życia i narzędziem najgłębszego poznania.
ZESTAWIENIE. Filozofia Schopenhauera to fenomenalistyczna teoria poznania, to metafizyka irracjonalno-woluntarystyczna, pesymistyczny pogląd na życie, etyka współczucia i estetyka

kontemplacyjna. Poglądów tych był Schopenhauer najbardziej stanowczym i wymownym rzecznikiem w nowożytnej filozofii europejskiej.
Był zależny od Kanta, a zarazem bardzo daleki od tej filozofii, jaka w Niemczech wyrosła z Kanta. W postawie swej miał wiele cech XVIII wieku; nie bez słuszności powiedziano o nim, że zdaje się być współczesnym Woltera, Diderota, Helvetiusa. I zwłaszcza dlatego pod koniec XIX w. wydawał się znów bliższy niż jego współcześni.
Na razie poglądy jego nie znalazły oddźwięku. Ale we wstępie do 3 wydania *Die Welt als Wille und Vorstellung,* w 1859 r., Schopenhauer mógł już napisać, że „w końcu życia widzi początek swego działania"; i spełniła się jego nadzieja, że „działanie będzie tym dłuższe, im później się zaczęło". Nie było nigdy „okresu Schopenhauerowskiego", ale zawsze był pewien typ ludzi, dla których pesymistyczne dzieło Schopenhauera było Biblią. Oddziałało ono więcej na szerokie sfery inteligencji niż na zawodowych filozofów. Z samodzielnych myślicieli wielbicielem Schopenhauera był Nietzsche. W Niemczech założono w r. 1911 specjalne zrzeszenie poświęcone filozofii Schopenhauera (Schopenhauergesellschaft).

MAINE DE BIRAN I SPIRYTUALIZM FRANCUSKI

Metafizyka, ale o charakterze innym niż niemiecka, powstała również we Francji. Nie odwoływała się do prawd apriorycznych, lecz do konkretnego doświadczenia, mianowicie do doświadczenia wewnętrznego. Miała charakter nie idealistyczny, lecz spirytualistyczny. Podwaliny jej stworzył Maine de Biran.
ŻYCIE I PRACE. Marie Francois Pierre Gonthier Maine de Biran (1766-1824) był z zawodu wojskowym i politykiem. Słaby fizycznie i pobudliwy, zmieniał raz po raz zawód i tryb życia. Ranny w 1789, porzucił służbę wojskową i osiadł w swoim folwarku. Oddał się wtedy z pasją studiom filozoficznym. Ale w 1795 zapragnął wrócić do życia czynnego, wstąpił do administracji i wkrótce został członkiem Rady Pięciuset. Jednakże z powodu jego wystąpień przeciw terrorowi Dyrektoriat unieważnił jego mandat. Nastąpił znów w jego życiu okres wiejski i filozoficzny. Jednakże w 1806 r. powrócił na urząd i wszedł ponownie do Parlamentu. Od 1812 osiadł na stałe w Paryżu. Po powrocie Burbonów został radcą stanu.
Polityce poświęcił najwięcej czasu, ale się w niej nie wybił; wybił się natomiast w filozofii, która była ubocznym jego zajęciem. Wszakże i w niej zyskał sławę dopiero po śmierci. Za życia był mało znany i nie mogło być inaczej, bo wprawdzie pisał dużo, ale tylko dla siebie, prac swych nie ogłaszał. Niektóre z nich przesyłał akademiom różnych krajów:
Institut de France nagrodził w 1802 r. jego *Memoire sur rhabitude,* w 1803 - *La decomposition de la faculte de penser,* Akademia Berlińska w 1807 r. - *L'aperception immediate internę,* Akademia Królewska w Kopenhadze w 1811 - *Rapport du physique et du moral de rhomme.* Ale i te prace - poza rozprawą o przyzwyczajeniu - pozostały wszystkie w rękopisie. Z rękopisów tych 4 tomy wydal V. Cousin w 1841, nowe 3 tomy E. Naville w 1859, ważny tom *Science et psychologie* A. Bertrand w 1887, szereg drobniejszych rozpraw P. Tis-serand w 1906. Jeszcze w sto lat po jego śmierci, w 1924, r. ukazał się jego dziennik filozoficzny, *Journal intime* (w „Revue de Metaphysique et de Morale").
Filozofia Birana miała podłoże introspekcyjne: powstała z obserwacji samego siebie. Zdolności, jakie miał pod tym względem, tłumaczył swą słabością fizyczną: „Gdy się ma mało żywotności i słabe tylko poczucie życia, ma się więcej skłonności do obserwowania zjawisk wewnętrznych - oto przyczyna, która wcześnie zrobiła ze mnie psychologa".
POPRZEDNICY. Wyszedł ze szkoły, która na przełomie XVIII i XIX wieku panowała we Francji: ze szkoły ideologów. Uczył się cd Condillaca, był przyjacielem Cabanisa i Destutta de Trący. Ale podobnie jak współcześni mu filozofowie niemieccy szybko przeszli od krytycyzmu Kanta do metafizyki idealistycznej, tak też Maine de Biran odbył w krótkim czasie daleką drogę od sensualizmu i materializmu swej szkoły do spirytualizmu. A jak myśl Kanta zostawiła jednakże ślad na spekulacjach Fichtego, Schellinga i Hegla, tak też na jego filozofii zostały ślady Ccndillaca i ideologów.
Chciał tylko tego, co oni, mianowicie dokładnej analizy umysłu. Ale wyniki, jakie osiągnął, były przeciwieństwem ich wyników: oni, jako sensualiści, głosili całkowitą receptywność umysłu, a on - jego samorzutność; oni znali tylko doświadczenie zewnętrzne, on zwrócił uwagę również na wewnętrzne. Zmianę tę przygotował już Condillac w drugim wydaniu swego *Traktatu,* przede wszystkim zaś uczeń jego Destutt, który podkreślał, że między zmysłami posiadamy także „zmysł wewnętrzny", dzięki

któremu dowiadujemy się o swym ciele, jak przez inne zmysły dowiadujemy się o świecie zewnętrznym. O Destutt de Trący pisał Biran około roku 1804, że jego rozprawy „dostarczyły mu materiału do wszystkich prawie rozmyślań ideologicznych od pięciu lat" i że „wywołały w jego umyśle prawdziwą rewolucję". Jednakże Destutt rozumiał doświadczenie wewnętrzne tylko cieleśnie: według niego dotyczyło ono własnego ciała. Tymczasem Biran pojął później doświadczenie wewnętrzne zupełnie inaczej: twierdził, iż dotyczy nie ciała, lecz - duszy; dał mu interpretację spirytualistyczną. Droga do niej była daleka, a przeszedł ją sam. Pewien wzór dla niej mógł wprawdzie znaleźć u Rousseau. Ale znów Rousseau pojmował doświadczenie wewnętrzne jako głos sumienia, instynkt Boży. Dla Birana zaś, wychowanego na ideologach i ich „eksperymentalnej fizyce duszy", takie mistyczne rozumienie było nie do przyjęcia. Biran musiał znaleźć własne rozwiązanie, nie tak wąskie jak ideologów i nie tak dowolne jak Rousseau. Rozwiązania podobne były wprawdzie już dawane, ale w czasach odległych; aby je spotkać, trzeba by się cofnąć aż do św. Augustyna i do Pascala. Biran był istotnie myślicielem tego samego typu, co ci dwaj, był tak samo jak oni psychologiem i metafizykiem doświadczenia wewnętrznego.

POGLĄDY. 1. ŚWIADOMOŚĆ WŁASNEJ JAŹNI. Przeprowadzając analizę psychologiczną świadomości Maine de Biran zauważył w niej przede wszystkim pomijane przez ideologów czynniki aktywne. Nawet najprostsze spostrzeżenie jest czymś więcej niż sumą biernych wrażeń, nawet ono świadczy o aktywności umysłu. Po drugie, stwierdził, że aktywności tej doświadczamy bezpośrednio; nie potrzeba na to rozumowania, indukcji ani dedukcji. Po trzecie: przez nią wiemy o sobie, o swym własnym istnieniu; gdyby nie ona, bylibyśmy dla samych siebie li tylko przedmiotem, takim samym jak każdy inny. Pierwotnie Biran był przekonany, że doświadczana przez nas własna aktywność ma charakter cielesny; wiemy o niej tylko z wrażeń doznawanych od własnego ciała i wrażenia te świadczą tylko o istnieniu naszego ciała. Niebawem jednak zmienił ten pogląd: poczucie własnej aktywności (a podobnie poczucie własnej wolności i niepokoju) nie daje się sprowadzić do wrażeń cielesnych. Jest poczuciem własnej osoby nie cielesnej, lecz psychicznej. „Wśród różnorodności wrażeń mamy poczucie jaźni jednej i trwałej, które jest różne od wszystkich tych wrażeń".

2. DOŚWIADCZENIE WEWNĘTRZNE. To poczucie jaźni nie podlega analizie, bo jest faktem najpierwotniejszym. Jest tak samo bezpośrednie, jak znajomość *rzeczy* osiągana za pomocą zmysłów. Dzieje się tu tak, jak gdyby był czynny odrębny zmysł: mianowicie - w przeciwieństwie do zmysłów zewnętrznych - zmysł wewnętrzny, *sens intime.* Błądził nie tylko Hume, który twierdził, że o jaźni nic nie wiemy, ale błądzili także Szkoci, którzy twierdzili, że wiemy o niej tylko przez wnioskowanie. Zwrócili uwagę jedynie na zmysły zewnętrzne i na rozumowanie, a tymczasem zmysł wewnętrzny jest najważniejszą z naszych zdolności umysłowych. „Odrzućmy na bok wszystkie książki i słuchajmy tylko zmysłu wewnętrznego".

Biran, podobnie jak Kartezjusz, przyjmował, że istnienie własnej jaźni stwierdzamy przed wszelkim innym istnieniem. Jednakże różnił się od Kartezjusza: bo ten za bezpośrednio dane uważał jedynie istnienie myśli, do istnienia zaś jaźni dochodził dopiero przez rozumowanie: *cogito - ergo sum.* Dla Birana zaś właśnie to *ergo* było zbędne i błędne. Wedle Kartezjusza wiemy bezpośrednio, że myślimy, ale trzeba przeprowadzić wnioskowanie, by stwierdzić, że to my myślimy. Biran szedł dalej: bezpośrednio wiemy, że to my myślimy. Doświadczenie wewnętrzne zawiera więcej, niż to sobie wyobrażał Kartezjusz. Znamy bezpośrednio nie tylko objawy i działanie jaźni, lecz samą jaźń. „Trzeba wykreślić z psychologii uświęcone twierdzenie: że dusza jest nam znana tylko pośrednio poprzez swe działanie i objawy".

Od danych zmysłu wewnętrznego Biran rozpoczął swą filozofię. I przez to odbiegł zarówno od poglądów opierających się na faktach zewnętrznych, jak od tych, które się opierają na założeniach apriorycznych. Filozofia jego różniła się zarówno od pozytywizmu, jak od systemów metafizycznych w rodzaju współczesnych mu systemów niemieckich. I obok nich - obok pozytywizmu i spekulacyjnej metafizyki - zainaugurowała trzeci typ filozofii XIX wieku; była metafizyką, ale opartą na faktach psychologicznych. I pozostało to własnością metafizyki francuskiej XIX wieku, że była metafizyką doświadczenia, a nie dialektyki; była metafizyką konkretnej jaźni, a nie idei ogólnych i abstrakcyjnych.

3. PIERWOTNY FAKT DOŚWIADCZENIA. Biran usiłował też dokładniej określić dane zmysłu wewnętrznego, ustalić, jaka jest pierwotna postać doświadczenia, z której się potem cała jego różnorodność wywodzi. I znalazł, że nie są nią wrażenia, jak tego chcieli sensualiści. Jest nią - wysiłek.

Wysiłek zaś posiada dwa składniki: wolę i opór. Nie ma wysiłku, gdzie nie ma woli; ale nie ma go też, gdzie nie ma oporu. Toteż przeżywając wysiłek dowiadujemy się jednocześnie o sobie i o świecie zewnętrznym. Samych siebie poznajemy wówczas jako przyczynę wysiłku, czyli jako wolę. Jako wola objawia się nam nasza jaźń, a właściwie nie jest niczym innym niż wolą. Nasze poczucie własnego istnienia jest poczuciem aktywności woli. Formuła Kartezjusza powinna brzmieć raczej tak: chcę, więc jestem.
Wszakże wola natrafia na opór; natrafia nań we własnym ciele, nie mówiąc już o rzeczach zewnętrznych. Opór ten wskazuje na granicę jaźni: co się opiera jaźni, nie jest już jaźnią. I przeto w wysiłku - gdy wola nasza natrafia na opór - zyskujemy jednocześnie podwójną pewność: wola upewnia nas o istnieniu naszej jaźni, a opór o istnieniu czegoś, co nie jest jaźnią. Pierwotny fakt psychologiczny, fakt wysiłku jest zatem źródłem znajomości zarówno podmiotu, jak i przedmiotów, świata zewnętrznego, jak i wewnętrznego, duszy, jak i ciała. A więc pierwsze zagadnienie filozofii - dotyczące istnienia świata wewnętrznego i zewnętrznego - zostaje rozstrzygnięte pozytywnie od razu przez pierwotny fakt doświadczenia.

4. ZNAJOMOŚĆ ŚWIATA ZEWNĘTRZNEGO. Cała nasza wiedza o świecie z tego faktu ostatecznie się wywodzi. Nie tylko wiara w istnienie ciał i dusz, ale także naczelne pojęcia, jakimi się posługujemy myśląc o ciałach i duszach. Pojęcia te nie są ani wrodzone, jak mniemali racjonaliści, ani też nie są wytworem kojarzenia, jak chcieli sensualiści. Pochodzą właśnie z doświadczenia wewnętrznego; to było nowe stanowisko zajęte przez Birana. I tu nie przyłączył się do żadnego z dwu zwalczających się stanowisk, lecz zajął trzecie. Może się wprawdzie zdawać, że pojęcia takie, jak substancji czy przyczyny, jedności czy konieczności, są *a priori;* jednakże naprawdę wywodzą się z „pierwotnego faktu" doświadczenia wewnętrznego, w nim już są zawarte, potrzeba tylko analizy, by je zeń wydzielić. Doświadczenie to tłumaczy, jak sądził Biran, ciemną sprawę wiedzy apriorycznej: „przed pochodnią doświadczenia wewnętrznego rozprasza się cała tajemnica pojęć *a priori".*
Z doświadczenia wewnętrznego przenosimy również pojęcia na świat zewnętrzny, przedstawiamy go sobie na wzór doświadczenia wewnętrznego. Własne nasze siły są dla nas prototypem sił działających we wszechświecie. Sensualiści stawiają prawdę do góry nogami, gdy siły psychiczne wyobrażają sobie na podobieństwo przyczyn zewnętrznych. „Niepodobna wyobrażać sobie przyczyn i sił wedle rzeczy materialnych, każda siła sprawcza, nawet w świecie fizycznym, jest niematerialna". „Z poczucia własnej aktywności wytwarzamy pojęcie przyczyny, a z niego zasadę przyczynowości, którą stosujemy i do świata zewnętrznego". A podobnie jest też z innymi najogólniejszymi pojęciami metafizyki. W tym samym fakcie wysiłku, który jest źródłem poczucia własnej osobowości, „znajduje się również właściwe źródło wszystkich idei pierwotnych, takich jak przyczyna, siła, jedność, tożsamość, substancja, których umysł nasz używa ustawicznie i koniecznie".
Naczelną tezą Birana było, że podmiot tylko siebie zna bezpośrednio, świat zaś cały zna jedynie pośrednio i musi go sobie przedstawić na podobieństwo tego, co znajduje w sobie. Dlatego filozofii potrzebna jest inna metoda niż naukom przyrodniczym, mianowicie metoda psychologiczna.
Maine de Biran był nieskończenie daleki od tego, by - jak Kant i inni - z przesłanek takich wyciągnąć konsekwencje subiektywistyczne i fenomenalistyczne. Jeśli widzimy świat na obraz i podobieństwo swoje, to nie znaczy, byśmy go widzieli subiektywnie i nie znali prawdziwego bytu. Przeciwnie, we własnej jaźni poznajemy byt prawdziwy. Analiza psychologiczna prowadziła go do metafizyki, mianowicie spirytualistycznej.
Zresztą przechodząc od psychologii do metafizyki, zachował wszelkie ostrożności. Nie twierdził, jakobyśmy zmysłem wewnętrznym poznawali całą prawdziwą naturę duszy. Wiemy tylko, że istnieje i że działa jako przyczyna: - jest to bardzo wiele, ale może nie wyczerpywać jej istoty. Zastrzeżenie to robił szczególniej pod wpływem przyjaciela swego, wielkiego fizyka Ampere'a, kładącego nacisk na względność poznania.
ZESTAWIENIE. Psychologiczny punkt wyjścia, a wynik metafizyczny, oparcie filozofii na doświadczeniu wewnętrznym, ukazującym bezpośrednio jaźń, a na podobieństwo jaźni pozwalającym ujmować świat - to były główne idee bronione przez Maine de Birana. Krótko mówiąc: spirytualizm oparty na analizie psychologicznej. Było to stanowisko równie dalekie od antymetafizycznego sensualizmu, jak od metafizyki spekulacyjnej.
Biran był myślicielem samodzielnym i bez uprzedzeń zmierzającym do prawdy. „Szukałem" - mówił - „prawdy w dobrej wierze i nie będąc uprzedzonym do żadnego systemu". Chciał tylko zawsze opierać się na doświadczeniu, unikać spekulacji. Przejął od ideologów ich analityczną metodę, ale stosując ją doszedł

do krańcowo odmiennych wyników. Jak Kartezjusz, usiłował znaleźć pierwotny fakt świadomości, ale pojął go inaczej, bo woluntarystycznie. Cousin nazwał go największym metafizykiem Francji od Malebranche'a; była to nazwa paradoksalna dla myśliciela zajmującego się właściwie tylko analizą psychologiczną, a jednak słuszna, bo analiza ta zawierała wytyczne nowej metafizyki, spirytualistycznej i woluntarystycznej.
ROZWÓJ. Poglądy Maine de Birana podlegały ciągłej ewolucji: zaczął od sensualizmu, a skończył na mistycyzmie. Przeszedł przez trzy fazy, w każdej zajmował się doświadczeniem wewnętrznym, ale w każdej rozumiał je inaczej. Pierwotnie rozumiał je tak jak ideologowie: fizjologicznie. Około 1816 r. przyszedł do własnego, metafizycznego pojmowania: zaczął doszukiwać się w doświadczeniu wewnętrznym działania jaźni jako samorzutnej siły. Ale i to nie było jeszcze kresem jego rozwoju: od metafizycznego rozumowania przeszedł do religijnego, pojął doświadczenie wewnętrzne jako narzędzie obcowania z Bogiem i objawienia. Twierdził wówczas, że związek umysłu naszego z Bogiem jest „prawdziwym faktem psychologicznym, a nie tylko faktem wiary". „Kiedy myślę o Bogu" - pisał - „widzę Boga, a nie jego wyobrażenie".
PRZECIWNICY I ZWOLENNICY. Przeciwnikami Birana byli w ciągu XIX w. przede wszystkim pozytywiści. Stanowisku ich dał wyraz Taine, gdy wypominał mu „nienawiść faktów szczegółowych i ścisłych, a umiłowanie abstrakcyj". „Nie zwracał uwagi na nic poza abstrakcjami i skończył na tym, że brał abstrakcje za rzeczy". Zarzut to zresztą był niesprawiedliwy: jeśli który z metafizyków usiłował trzymać się faktów i unikać abstrakcyj, to właśnie Maine de Biran.
Jednakże zwolennicy jego przeważali wśród filozofów francuskich XIX wieku. Ponieważ nie ogłosił swych prac, nie mógł był uzyskać szerszej popularności. Niemniej jednak oddziałał na najważniejszych myślicieli Francji. Royer-Collard, choć dość daleki mu poglądami, bo oddany filozofii szkockiej, powiedział o nim: *il est notre maitre a tous.* W następnym pokoleniu zainicjowaną przezeń metafizykę głosił spory zastęp myślicieli, z których najważniejszymi byli Cousin i Ravaisson. Pierwszy dał jej postać eklektyczną, drugi rozwinął ją w kierunku jeszcze czystszego spirytualizmu.

I. VICTOR COUSIN (1792-1867) był od 1814 profesorem w Ecole Normale, potem w Sorbonie, po przewrocie lipcowym był dyrektorem Ecole Normale, rektorem Uniwersytetu Paryskiego i czas jakiś ministrem oświaty. Był parem Francji, radcą stanu i w ogóle wpływową osobistością. Zostawił wiele pism filozoficznych, przeważnie treści historycznej.
Cenił Maine de Birana, ale wpływy jego łączył z wieloma innymi. Był uczniem ideologów; odbywał liczne podróże naukowe do Niemiec, skąd wracał jako wielbiciel Hegla; jednocześnie paktował z panującą naówczas we Francji szkołą szkocką; korzystał z Kanta w polemice przeciw empiryzmowi, ale znów krytykował jego subiektywizm ze stanowiska idealistów. Uprawiał metafizykę, a zapowiadał, że zachowuje w badaniach psychologiczny punkt widzenia; głosił metodę indukcyjną, ale faktycznie dopomagał sobie dialektyką. Jednym słowem, był eklektykiem. Przyswoił sobie formułę Leibniza, że wszystkie filozofie są prawdziwe w tym, co twierdzą, a fałszywe w tym, czemu zaprzeczają. Później dał swym eklektycznym myślom ujście w teorii pluralistycznej; odróżniał cztery możliwe i powtarzające się w dziejach filozofie: sensualizm, idealizm, sceptycyzm i mistycyzm.
Sam - zwłaszcza w czasie, gdy był pod wpływem Hegla - należał do idealistów. Był przekonany, że posiadamy rozum bezosobowy, który bezpośrednio ujmuje absolut. Snuł spekulacje o bycie skończonym i nieskończonym.; wywodził dialektycznie, że Bóg nie może istnieć bez świata, jak świat bez Boga. Dzieje pojmował jako rozwój idei; wielkich ludzi, całe epoki i narody miał za objawienie idei. Od tych niemiecko-idealistycznych spekulacji zbliżał się wszakże niejednokrotnie do francuskiego spirytualizmu, fakty psychiczne uważał po kartezjuszowsku i biranowsku za osnowę wszelkiej pewności.
Nie był wielkim filozofem. Ale jego zalety osobiste, a tak samo wady: upór, despotyzm, także talent do wspaniałych haseł i frazesów, a jeszcze więcej wpływowe stanowisko, długie i czynne życie, niezmordowana działalność spowodowały, że wpływ jego sięgał daleko. Stał się strażnikiem konwencji moralnych, społecznych, religijnych. Jak sam mówił, filozofię uniwersytecką poprowadził jak pułk. Dzięki niemu metafizyka we Francji przetrwała najgorsze dla siebie czasy XIX wieku.
Nie tylko je przetrwała, ale zajęła w filozofii tego kraju przodujące miejsce. Metafizyka spirytualistyczna i eklektyczna, wprowadzona przez Cousina, stała się na długie lata filozofią oficjalną. I miała wady filozofii oficjalnej. Jeszcze w końcu stulecia Lachelier, choć miał sympatię do metafizyki i spirytualizmu, skarżył się, że Francja jest pod ich jarzmem.

II. FELIX RAVAISSON (1813-1900), długoletni inspektor szkolnictwa wyższego, znany archeolog i historyk sztuki, pomimo nielicznych prac filozoficznych (najważniejsza *La philosophie en France au XIX siecle,* 1868) odegrał wybitną w filozofii rolę. Od eklektycznej metafizyki, szerzonej przez Cousina, powrócił do czystego spirytualizmu. Idee - ze względu na swą ogólność - były dlań czymś pozbawionym realności i za zasługę poczytywał Arystotelesowi, że od teorii idei Platońskich przeszedł do teorii „rozumu czynnego" i utorował tym drogę spirytualizmowi *(Essai sur la metaphysiaue aAristote,* 2 t., 1837-1846). W przeciwieństwie do Cousina, jego indukcyjnych haseł i spekulacyjnych poczynań, odnowił introspekcyjną metodę Maine de Birana. Mniemał, iż wgłębienie się we własną świadomość poucza nas o tym, co wymyka się wszelkiej analizie: że na dnie życia psychicznego jest wolna wola; że myśl jest do niej niepodobna, że jest życiem i tworzeniem ; że przeto jesteśmy istotami wolnymi i twórczymi. Wola, którą poznajemy w sobie, jest nam pierwowzorem do poznawania innych istot, natury, Boga, którego nie jesteśmy zdolni poznać przez rozumienie, poznajemy przez intuicję naszej duszy i kontemplację ogólną harmonii świata.
Poszedł nawet dalej niż Maine de Biran. Odrzuciwszy jego zastrzeżenia, twierdził, że świadomość ukazuje nam samą istotę duszy, która jest siłą, a w ostatecznej analizie - miłością. Uczynił już zdecydowanie ze świadomości władzę metafizyczną: uważał, że ma tę samą naturę, co byt, i że dlatego wolno z osobistego doświadczenia wyprowadzać prawa ogólne dotyczące całości świata.
Jak Maine de Biran miał następcę w Ravaissonie, tak Ravaisson znów w Lachelierze, Lachelier w Boutroux, Boutroux w Bergsonie. Wprawdzie w czasach Birana przewagę we Francji miał sensualizm i szkoła szkocka, za Ravaissona rozwijał się pozytywizm Comte'a, za Lacheliera największym powodzeniem cieszyła się abstynencja filozoficzna Renana i Taine'a, niemniej przez wszystkie pokolenia XIX wieku przechowała się tradycja francuskiego spirytualizmu.

FILOZOFIA MESJANISTYCZNA W POLSCE

Polska w początku XIX w. wydała systemy metafizyczne o nie mniejszych aspiracjach i nie mniejszym polocie niż niemieckie, a tym bardziej francuskie. Po pokoleniu ludzi przejętych ideami Oświecenia przeszła od razu do maksymalnego programu, do absolutnej metafizyki, do syntezy, do wielkich systemów, do reformowania świata przez filozofię, zerwała zaś z pozytywizmem, z doktrynami Oświecenia, z pouczeniami zdrowego rozsądku.
Pokolenie metafizyków polskich było młodsze od niemieckiego. Wprawdzie kilku myślicieli wystąpiło już wcześniej, ale rozkwit metafizyki przypadł dopiero na czas między powstaniem 1830 r. a powstaniem 1863 r. Systemy polskie miały pewne pokrewieństwo z niemieckimi: ta sama metoda, częstokroć te same pojęcia. I nic dziwnego: metafizycy polscy słuchali Kanta, Schellinga, Hegla i przejmowali się ich ideami. Jednakże nie byli rzecznikami obcej filozofii: pobudzeni przez idee obce powzięli idee własne. Poglądy ich wyrosły z wysokich aspiracji duchowych poniżonego politycznie narodu.
Ich metafizyka różniła się znacznie od idealizmu niemieckiego; była raczej spirytualistyczna niż idealistyczna. Cechowało ją teistyczne przekonanie o istnieniu Boga osobowego, przekonanie o wieczności dusz, o bezwzględnej przewadze sił duchowych nad cielesnymi.
Powołanie filozofii widziała nie tylko w poznaniu prawdy, ale także w przeprowadzeniu reformy życia i wybawieniu ludzkości. Wreszcie przejęta była wiarą w metafizyczne znaczenie narodu i przekonana, że człowiek powołanie swe spełnić może tylko w tym obcowaniu duchów, jakim jest naród, że narody stanowią o rozwoju ludzkości, a szczególniej naród polski ma zadanie Mesjasza wśród narodów.
Te trzy własności - oparcie metafizyki na pojęciu duszy, oparcie jej na pojęciu narodu oraz postawienie jej zadań reformatorsko-soteriologicznych - były własnościami odróżniającymi polskich metafizyków. Jedni z nich, jak Hoene-Wroński, w samej filozofii, inni zaś, jak Mickiewicz, w narodzie polskim, widzieli Mesjasza, mającego zbawić ludzkość. Stąd Wroński najpierw, a potem Mickiewicz, wzięli dla doktryn swych nazwę mesjanizmu. I choć nie dla wszystkich systemów jest równie trafna, to jednak przyjęła się jako ogólna nazwa metafizyki polskiej XIX w., podobnie jak nazwa idealizmu dla niemieckiej.
W pierwszej połowie XIX w. wystąpił w Polsce cały zastęp metafizyków, jednomyślnych' w tych podstawowych tezach, a wybitnie różniących się w szczegółach. Jedynym ośrodkiem ich był Paryż, zresztą żyli odosobnieni: Trentowski w Niemczech, Gołuchowski na wsi w Kongresówce, Cieszkowski i Libelt w Wielkopolsce, Kremer w Krakowie. Większość ich rozpoczęła swą działalność dopiero po

powstaniu 1830 roku. Ale już przedtem wystąpili z systemami metafizycznymi, wbrew szerzącej się filozofii zdrowego rozsądku, Wroński i Gołuchowski.
Byli między nimi filozofowie zawodowi, ale w dziejach mesjanizmu odegrali ważną rolę również i poeci: Mickiewicz, Słowacki i Krasiński, oraz działacze religijni, jak Towiański. Dążenia mesjaniczne łączyły ich wszystkich, ale metoda rozumowań, a częstokroć i wyniki były inne u wieszczów niż u uczonych. Wieszczowie pragnęli stworzyć filozofię polską, a uczeni filozofię absolutną. Uczeni mesjaniści znali współczesną filozofię europejską i korzystali z niej, wieszczowie bardziej samorodnie tworzyli swą metafizykę.
Rzeczowo najważniejszą różnicą dzielącą mesjanistów była ta, że jedni z nich byli racjonalistami, a drudzy mistykami. Filozofia Wrońskiego nie była mniej racjonalistyczna niż Hegla; a wieszczowie głosili filozofię mistyczną.

I. JÓZEF MARIA HOENE-WROŃSKI (1778-1853) pochodził z rodziny czeskiej, w Wielkopolsce osiadłej. Służył w 1794 r. pod Kościuszką jako podporucznik artylerii, dostawszy się zaś do niewoli, pozostał do 1797 w armii rosyjskiej. Wystąpiwszy z niej w randze podpułkownika, studiował potem krótki czas w Niemczech, a w 1800 roku wstąpił w Marsylii do legionu polskiego. Tam rozpoczął swe prace naukowe i powziął pomysł wielkiego systemu filozoficznego. Po dziesięciu latach przeniósł się do Paryża i tam mieszkał do śmierci. Pracował twórczo w wielu jednocześnie dziedzinach wiedzy, nie tylko jako filozof, ale także jako matematyk, fizyk, technik-wynalazca, prawnik, ekonomista. Pisał wyłącznie po francusku, chcąc, by idee jego, o których wiekopomności był przekonany, były dostępne wszystkim; pracował, jak mówił, „przez Francję do Polski". Jednakże, poza niewielkim gronem zwolenników, nie znalazł oddźwięku. Na próżno też zwracał się do monarchów i wodzów narodów z przestrogami i radami politycznymi. Żył w najcięższych warunkach materialnych, choć na różne sposoby usiłował je poprawić. Pracował niezmordowanie do ostatka. Był umysłem niezwykłym i charakterem niezłomnym w wypełnianiu olbrzymich swych zamierzeń. Ogłosił drukiem sto z górą prac (najważniejsze: *Philosophie des mathematigues,* 1811; *Prodrome cłu messianisme, revelations des destinees de Thiimanite,* 1831; *Metapolitique messianique,* 1839; *Messianisme on reformę absolue du savoir humain,* 1847; *Philosophie absolue de rhistoire, 2* t., 1852). A jeszcze znacznie więcej prac pozostawił w rękopisie. Umierając w 75 roku życia, rzekł: „Boże Wszechmogący, ja miałem jeszcze tyle do powiedzenia".
Był umysłem konstrukcyjnym, pokrewnym Heglowi i, jak tamten, skrajnym racjonalistą. Mniemał, że wszelkie dziedziny twórczości ludzkiej mogą i powinny być opanowane
przez rozum; że prawdy religijne i metafizyczne, które on oznajmia, będą „całkiem dowiedzionymi przez rozum ludzki" i staną się „wszędzie na ziemi tak samo jedynymi i tak samo powszechnymi, jak prawdy dziś matematyczne".
Stawiał sobie w nauce zadania maksymalne: całkowite zreformowanie filozofii, a także matematyki, astronomii, techniki. Opracował nie tylko system filozofii, ale i zastosowania do polityki, historii, ekonomii, prawodawstwa, psychologii, muzyki, pedagogiki. Był przekonany, iż zreformował wiedzę ludzką w sposób „absolutny, a więc ostateczny". O mesjanizmie swym obwieszczał, iż „przedmiotem tej doktryny jest ugruntowanie ostateczne prawdy na ziemi, urzeczywistnienie w ten sposób filozofii absolutnej, spełnienie religii, zreformowanie nauk, wyjaśnienie dziejów, odkrycie celu najwyższego państw, ustalenie kresów absolutnych człowieka i odsłonienie powołania narodów".
Punktem wyjścia jego filozofii był Kant (pomiędzy służbą w wojsku rosyjskim a wstąpieniem do legionu studiował przez krótki czas w Królewcu); poglądy jego uważał za najważniejszą zdobycz dotychczasowej filozofii. Przekształcił ją jednak na metafizykę, w sposób analogiczny do Heglowskiego. O tyle tylko był mu wierniejszy, że dwóch czynników przeciwstawionych u Kanta - bytu i wiedzy - nie redukował do siebie, jak to czynił Hegel, natomiast wyprowadzał oba z zasady wyższej: z absolutu.
Absolutu nie określił i dał przez to powód do różnorodnych interpretacji, pojmujących go bądź jako Boga, bądź jako ducha, jako rozum, jako rzecz samą w sobie. Rozumiał, jak się zdaje, absolut bardziej abstrakcyjnie od wszystkich tych interpretacji: nie określał jego istoty, w przekonaniu, że źródło wszelkiego bytu i wiedzy jest ponad bytem i wiedzą i nie może mieć określeń ani ontologicznych, ani epistemologicznych. Można wprawdzie orzec o absolucie, iż ma największą rzeczywistość, największą pewność, największą trwałość, iż jest w nim prawda nieskończona, dobro nieskończone, konieczność powszechna, zgodność zupełna, tożsamość doskonała, maksimum samodzielności i wieczne źródło twór-

czości ; bardzo to wiele określeń, jednakże nie określają one absolutu w jego istocie, lecz tylko w stosunku do innych przedmiotów.
Głównym celem Wrońskiego nie było wszakże określanie absolutu, lecz (podobnie jak u Hegla) wyprowadzenie zeń całej różnorodności bytu wedle jednego powszechnego prawa. Był przekonany, że prawo takie istnieje, nazywał je prawem stworzenia *(loi de la creation).* Odzywał się o nim bardzo tajemniczo, a zarazem dawał dlań niezmiernie prostą formułę: byt stwarza się, narasta, nabiera całej swej różnorodności - na drodze dychotomii, rozpadania się wszelkiej jedności na tkwiące w niej przeciwieństwa. Dychotomia grała u niego tę rolę, co trychotomia u Hegla.
Prawo to było dla Wrońskiego zasadą, wedle której nie tylko ukształtował się byt, ale którą również musi kierować się każda istota chcąca spełnić swe przeznaczenie, urzeczywistnić tkwiące w niej możliwości. Pod tym dopiero warunkiem ludzkość od obecnego ustroju, pełnego antagonizmów i sprzeczności, przejdzie do ustroju całkowicie rozumnego (w terminologii Wrońskiego: od stanu „chrematycznego" do „achrematycznego"). Odpowiednio do tych dwóch zastosowań prawa stworzenia Wroński odróżniał dwa działy filozofii: ten, który poznaje rzeczywistość daną, i ten, który nią kieruje, aby spełniła swój cel. Dwa te działy nazywał „teorią" i „technią" (albo też „autotezją" i „autogenią"). Filozofia jego o drugi dział była bogatsza od Hegla i całego idealizmu niemieckiego. Miała objąć nie tylko naukę, ale i politykę; chciała ująć życie narodów w system postępu i sprawiedliwości.
W dotychczasowych dziejach Wroński widział cztery okresy, z których każdy inne stawiał sobie cele: cele materialne (Wschód), moralne (Grecja, Rzym), religijne (średniowiecze), umysłowe (dzieje nowożytne aż po XVIII w.). Wiek XIX poczytywał za okres przejściowy, w którym zmagają się dwa skrajne obozy: konserwatywny, jednostronnie za cel stawiający sobie dobro - i liberalny, równie jednostronnie za cel uznający prawdę. Wroński oczekiwał, iż nastąpi zjednoczenie dobra i prawdy, religii i nauki. Tamte zmagania wywodził z przeciwieństwa ludów romańskich i germańskich, a spodziewał się, że zjednoczenia dokonają Słowianie. Nastąpi wówczas era celów absolutnych, spełnienie przeznaczenia człowieka, odkrycie prawdy i uzyskanie nieśmiertelności.
Poziom przygotowania naukowego i szerokość zamierzeń stawiały Wrońskiego w pierwszym szeregu metafizyków europejskich w początku XIX wieku. Ale abstrakcyjność i formalność, a przy tym i ciemność jego myśli, trudność wysłowienia, nieograniczona pewność siebie, bezwzględność sądów o innych odstręczały od niego. Z Polską był związany luźno; był może najoryginalniejszy z polskich metafizyków, ale inni byli bardziej odeń reprezentatywni dla polskiego poglądu na świat.

II. JÓZEF GOŁUCHOWSKI (1797-1858) był drugim obok Wrońskiego metafizykiem polskim w okresie przed 1830 r., a jedynym, który wówczas działał w samym kraju. Reprezentował typ romantyczny metafizyki i przypisywał intuicji to znaczenie, które Wroński przypisywał rozumowi. On pierwszy wprowadził do Polski idee idealizmu niemieckiego, mianowicie idee Schellinga, którymi przejął się słuchając mistrza w Erlan-gen. Pod jego wpływem ogłosił swą pierwszą i najważniejszą pracę: *Die Philosophie in ihrem Verhaltniss zum Leben ganzer Volker und einzelner Menschen,* 1822. W następnym roku powołany został na katedrę do Wilna i tam podniosłymi i płomiennymi wykładami porwał słuchaczów. Rząd rosyjski, zaalarmowany wznieconym przezeń poruszeniem umysłów, zmusił go do opuszczenia katedry. Osiadł wówczas w majątku rodzinnym i pracował na roli. Dopiero w ostatnich latach życia napisał swe *Dumania nad najwyższemi zagadnieniami człowieka,* które wyszły w 1861 r., czyli w blisko 40 lat po rozprawie młodzieńczej.
Był pierwszym w Polsce XIX wieku myślicielem, który wynosił uczucie i intuicję i występował przeciw wszechwładzy rozumu. „Zadanie filozofii" - pisał - „jest wytworzyć wzniosłą intuicję świata". Zamierzenia jego sięgały daleko (acz nie tak daleko jak Wrońskiego); chciał uzasadnić naczelne tezy metafizyki: istnienie Boga osobowego i nieśmiertelność duszy. Poczucie i pragnienie niezniszczalności duszy było żywym źródłem jego metafizyki: „Życie, raz do bytu powołane, nie może się już więcej oswoić z myślą zagłady". Przez swą niechęć do panteizmu i swe personalistyczne poglądy był zwiastunem tej metafizyki, która zapanowała w Polsce w następnym pokoleniu.
Był innego typu i poziomu myślicielem niż Wroński. Nie miał polotu konstrukcyjnego. I nie był samodzielny. W pierwszym swym dziele, jak pisze monografista, „w zakresie teorii poznania i metafizyki nie powiedział nic, czego by przedtem lepiej, gruntowniej i głębiej nie wyłożył Schelling"; dzieło zaś lat ostatnich było jedynie przeróbką niemieckiej książki Chalybaeusa. Brak oryginalności Gołuchowski zastępował inteligencją i przede wszystkim głębokim przejęciem się głoszonymi ideami. To wystarczyło, by odegrał rolę w dziejach myśli polskiej: swą młodzieńczą rozprawą, przejętą Schellingiem, i wileńskimi

wykładami poruszył umysły i natchnął je hasłami romantycznymi i metafizycznymi w czasach, gdy jeszcze panowało w Polsce Oświecenie i filozofia była oparta na zasadach zdrowego rozsądku.
III. Od powstania listopadowego natomiast metafizycy-mesjaniści stanowili już większość wśród myślicieli polskich. Byli grupą dość liczną, a przy tym dość jednolitą: wszyscy bowiem byli wyszkoleni na idealizmie niemieckim, zwłaszcza na heglizmie, i wszyscy wyrażali myśli narodu, przejętego pragnieniem wyzwolenia. Wszyscy byli heglistami co do formy i mesjanistami co do treści.

BRONISŁAW TRENTOWSKI (1808-1869) był umysłem najbardziej zbliżonym do Wrońskiego (podczas gdy inni myśliciele tej grupy, jak Libelt i Kremer, pokrewni byli raczej Gołuchowskiemu). Pochodził z Podlasia. Za młodu uczył literatury w czteroklasowej szkole na prowincji. Gdy wybuchło powstanie, rzucił szkołę i służył jako ułan. Po upadku powstania przeszedł granicę z korpusem Rybickiego, tułał się czas jakiś po Niemczech, wreszcie osiadł we Fryburgu w Badenii, a tam - ledwie dotąd obyty z filozofią - w przeciągu kilku lat uzyskał doktorat i docenturę w uniwersytecie i ogłosił oryginalną rozprawę filozoficzną *(Grundlage der universellen Philosophie,* 1837). We Fryburgu pozostał do końca życia; usiłował wprawdzie osiąść w kraju, ale z Poznania wydalił go w 1843 r. rząd pruski, a w 1848 rząd austriacki z Krakowa.
Od 1842 r. pisał już tylko po polsku: wydał *Chowannę,* zawierającą „system pedagogiki narodowej", w 1842 r., i *Myślini, czyli całokształt logik i narodowej,* w 1844 r. Po śmierci jego wyszedł *Panteon wiedzy ludzkiej, pantologia, encyklopedia wszech nauk i umiejętności, propedeutyka powszechna i wielki system filozofii,* 1873- 1881; w rękopisie zaś pozostała m. in. wielka 4-tomowa *Bożyca.*
Z Wrońskim łączyło Trentowskiego bardzo wiele. Nie tylko to, że mieszkał na obczyźnie i (pierwotnie) pisał w obcym języku; nie tylko, że miał sposób wyrażania się trudny, pełen neologizmów i dziwaczności. Co więcej, miał ten sam umysł spekulatywny; te same maksymalne aspiracje w filozofii i przekonanie, że mu „Bóg przeznaczył zupełną umiejętności reformę, a przez nią odrodzenie społeczeństwa"; to samo dążenie do wyjścia w spekulacji filozoficznej poza dotychczasowe przeciwstawienia.
Głównym dążeniem jego filozofii była uniwersalność, wyjście poza rozwiązania jednostronne. Jednostronny był dlań realizm i idealizm, przedmiotowy i podmiotowy punkt widzenia, doświadczenie i umysł, wiedza empiryczna i metafizyka. Usiłował przejść ponad tymi antytezami do syntezy. Uważając, że narody romańskie mają jednostronną skłonność do realizmu i empirii, a germańskie do idealizmu i metafizyki, usiłował torować drogę do syntezy słowiańskiej. Jego synteza, wyłaniająca się z antytez, była jednakże, przynajmniej w metodzie, dość bliska niemieckiemu idealizmowi.
Surowo osądzał mesjanizm i odrzekał się związku z filozofią niemiecką; faktycznie jednak przejął się heglizmem, a w późniejszych pismach także ideologią narodową, i połączenie tych dwóch czynników stanowiło właśnie osnowę jego filozofii.

KAROL LIBELT (1807-1875) był Wielkopolaninem, zasłużonym działaczem oświatowym i społecznym Wielkopolski, uczestnikiem powstania 1830 r., skazańcem politycznym z 1847 r. Główne dzieło filozoficzne: *Filozofia i krytyka,* 1847-1850, w 6 częściach, z których I rozważała *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej,* II i III zawierały *System umnictwa czyli filozofii umysłowej,* pozostałe zaś *Estetykę czyli umnictwo piękne.*
Od studiów w Berlinie przejął się metodą dialektyczną Hegla; zastosował ją wszakże odrębnie, żywiąc przekonanie, że nie rozum jest najwyższym szczeblem umysłu, nadaje się on bowiem raczej do krytyki niż do syntezy, nie ma w sobie pierwiastków twórczych. Najwyższą władzą jest „urn", władza praktyczna, czynna. Libelt - i on także! - zapowiadał, iż (zgodnie z dialektyczną zasadą rozwoju) po panowaniu rozumu przyjdzie era umu; po wszechwładztwie filozoficznym Niemiec będzie to era Słowian, przede wszystkim Polaków. Ich filozofia będzie oparta nie na samym dyskursywnym poznaniu, lecz na intuicji i wierze; będzie bardziej konkretna i lepiej odpowie potrzebom życiowym; udowodni istnienie Boga osobowego i duszy nieśmiertelnej, podczas gdy filozofia Niemców poruszała się na granicy panteizmu.
Jak wszystkie metafizyki polskie XIX w., tak i metafizyka Libelta kładła nacisk na historiozofię i na posłannictwo narodów, zwłaszcza polskiego. Jednakże historiozofia jego była trzeźwiejsza od innych, nie mówiła o Chrystusie narodów ani o nadchodzącej epoce Ducha Świętego.
Wiele miejsca w twórczości Libelta (podobnie jak i pokrewnego mu Kremera) zajęła estetyka. Była ona u obu myślicieli zależna od Hegla, idealistycznie widziała piękno w tym, że duch przenika materię, ale w rozwinięciu była nieraz samodzielna i pomysłowa.

JÓZEF KREMER (1806- 1875), krakowianin, przez lat blisko trzydzieści (od 1847) zajmował katedrę filozofii w Krakowie, jedyną naówczas katedrę na całą Polskę. Głównym jego dziełem filozoficznym był dwutomowy *Wykład systematyczny filozofii,* 1849-1852; estetykę swą, mającą doniosłe znaczenie dla artystycznej kultury Polski, wypowiedział w *Listach z Krakowa,* 1843- 1855, oraz w *Podróży do Wioch,* 1856- 1863. - Wczesna praca Kremera, wydana w 1835-l 836 r. w „Kwartalniku Naukowym" pt. *Rys filozoficzny umiejętności,* była pierwszą pracą polską w tym szeregu, do którego potem należały dzieła Libelta, Trentowskiego, Gołuchowskiego, Cieszkowskiego.
Akademickiej filozofii Kremer wpoił te same zasady Heglowskie i mesjanistyczne, które szerzyły się poza uniwersytetem. Jak Libelt, był pod urokiem Hegla; ale i u niego była Heglowska raczej metoda niż treść. Jego pogląd na świat miał osnowę nie w oderwanej idei, lecz w osobowym Bogu. W późniejszym wieku usiłował też uzupełnić Hegla w duchu realistycznym i wejść w bliższy kontakt z naukami empirycznymi.

AUGUST HR CIESZKOWSKI (1814-1894). Wielkopolanin, myśliciel i działacz społeczny, pozostawił niemieckie rozprawy *Prolegomena żur Historiosophie,* 1838, *Gott undPalingenesie,* 1842, oraz obszerne dzieło *Ojcze nasz* (1847, pozostałe trzy 1899 - 1908). I on ze studiów w Niemczech powrócił heglistą, choć słuchał już tylko uczniów Hegla. Od prawowiernego heglizmu odszedł wszakże dalej jeszcze niż tamci polscy hegliści. Oni zastępowali oderwaną ideę przez osobowego ducha, a rozum przez intuicję; on zaś w woli i czynie dopatrywał się istoty bytu, a w czynnikach irracjonalnych widział źródło wiedzy. Jego pogląd na świat był - bardziej niż Kremera i Libelta - skoncentrowany w rzeczach boskich i bardziej zdany na objawienie. Odróżniając za Heglem trzy epoki rozwoju ludzkości, najwyższą z nich pojmował jako epokę Ducha Świętego, a w narodzie polskim widział narzędzie Boże. Stał na pograniczu między filozofami-uczonymi a wieszczami, bliski w swych przekonaniach zwłaszcza Krasińskiemu.
Tak tedy najsławniejsi polscy filozofowie z epoki między dwoma powstaniami doszli do wyników podobnych. Posługując się bowiem tą samą Heglowską metodą i żyjąc w tej samej atmosferze narodowej, rozwinęli pogląd na świat personalistyczny, teistyczny i spirytualistyczny, na podłożu uczucia i woli, z naciskiem na czynniki narodowe i społeczne, z programem kierowania przyszłymi losami ludzkości i z nadzieją, że czynnikiem kierowniczym będzie Kościół katolicki i naród polski.
IV. Mistycy i wieszczowie dali metafizyce polskiej postać nieco odmienną, w ściślejszym tego słowa znaczeniu mesjanistyczną.

ANDRZEJ TOWIAŃSKI (1799-1878), z Wileńszczyzny przybywszy do Paryża, wystąpił tam w 1841 r. jako prorok nawołujący do przemiany duchowej i zwiastujący przemianę w dziejach ludzkości. Osnowa filozoficzna jego poglądu na świat była prosta, daleka od dialektycznych subtelności ówczesnej filozofii zawodowej. Była spirytualizmem kolektywnym i ewolucyjnym. Pojmował świat jako zespół duchów nieśmiertelnych, które rozwijają się w stałej łączności wzajemnej poprzez szeregi żywotów cielesnych i bezcielesnych.
Zarówno żywoty minione, jak i obecny żywot stanowią o naturze ducha, o jego przynależności do takiej czy też innej społeczności duchów i o miejscu w hierarchii duchów. Przynależność zaś ducha do społeczności jest przez to tak doniosła, że żaden duch nie działa sam, lecz tylko wespół z duchami innymi. Duchy ulegają rozwojowi, który jest przede wszystkim rozwojem moralnym. Na rozwój ten wpływa sam Bóg: ingerencję Jego widział Towiański nie tylko w Chrystusie, ale i siebie uważał za wysłannika Bożego i oczekiwał wysłanników dalszych, którzy ziemię zwiążą z niebem.
Towianizm nie był zjawiskiem wyjątkowym, przeciwnie, był jedną z licznych naówczas sekt ad wenty stycznych, które wyszły z Francji i rozeszły się po Europie. Ale miał swe cechy odrębne, łączył adwentyzmzewolucjonizmem i metempsychozą. „W Towiańskim" - pisał Zygmunt Krasiński w 1843 r. do Delfiny Potockiej - „zeszły się razem i wielka Idea, co krąży jak orzeł nad nami, i mnóstwo magnetycznych szczególików, nie rozświeconych dotąd". Trafiwszy na szczególne w narodzie polskim warunki, opanował umysły największych ludzi swej epoki, przede wszystkim Mickiewicza.

ADAM MICKIEWICZ od pierwszych swych wierszy romantycznych miał wyraźny pogląd na życie: cenił nad wszystko uczucie i „prawdy żywe", tj. te, które urzeczywistniają się w czynie, a których źródłem jest uczucie, tak jak źródłem prawd naukowych jest rozum. Rozum osłabia tylko uczucie i utrudnia przez to urzeczywistnienie prawd żywych.

To przekonanie naczelne i niezmienne Mickiewicza zdecydowało o dalszych jego filozoficznych poglądach. Odpowiednią dlań metafizyczną podstawę znalazł u Boehmego, a potem u Towiańskiego. Przejął ich teorię - a mimo to zachował odrębność. Zachował ją dzięki roli, jakiej nie przestał przypisywać czynnikowi moralnemu: wierzył, iż w ewolucji ludzkości czynnikiem zasadniczym jest podniesienie moralne. Źródło zaś podniesienia moralnego widział w narodzie; widział w tym powołanie narodu polskiego, że choć poniżony politycznie, duchowo podniesie ludzkość.
Analogiczne posłannictwo przypisywali Polsce inni mesjaniści. Ale gdy Mickiewicz uzależniał je od moralnego poziomu narodu, inni, zwłaszcza Cieszkowski i Krasiński,
uważali, że Polska przez samą swą naturę i swe dzieje przeznaczona jest na Mesjasza narodów. Tak samo w poglądzie na świat Słowackiego (który w świecie widział nieustanną duchową i twórczą ewolucję, postęp poprzez walkę i przezwyciężanie szczebli niższych) czynnik ewolucyjny miał przewagę nad czynnikiem moralnym.
Wroński był twórcą jednego typu mesjanizmu, Mickiewicz zaś był najczystszym przedstawicielem drugiego. System tamtego był racjonalizmem uniwersalnym, abstrakcyjnym i uczonym, pogląd zaś Mickiewicza był oparty na czynnikach uczuciowych, aktywnych, moralnych; filozof osnowę świata widział w abstrakcyjnym absolucie, poeta - w żywych jednostkach i narodach. Obaj wierzyli w Mesjasza, wyzwalającego ludzkość, ale dla Wrońskiego była nim filozofia absolutna, dla Mickiewicza zaś - naród, który osiągnął najwyższy poziom moralny.

ZESTAWIENIA
ZAGADNIENIA FILOZOFII W POCZĄTKU XIX WIEKU

Cztery były kardynalne zagadnienia filozofii tego okresu, filozofii metafizycznej, spekulatywnej, systemotwórczej: 1) Jaka jest pierwotna natura bytu? 2) Wedle jakiego prawa z pierwotnego bytu rozwija się cała różnorodność świata? 3) Jakie posiada ta różnorodność postacie? 4) W jaki sposób można niedoskonały świat doprowadzić do doskonałości, zbawić i uszczęśliwić ludzkość?
Na pierwsze pytanie Fichte odpowiadał pojęciem jaźni, Schelling - tożsamości, Hegel - idei. Na drugie Hegel prawem dialektycznym, a Wroński prawem stworzenia. Na trzecie zarówno Hegel, jak Wroński lub Trentowski usiłowali dać odpowiedź kompletną, systematycznie i dialektycznie zestawić postacie bytu.
Radykałowie filozoficzni, a także Maine de Biran oraz przedstawiciele szkoły szkockiej z Hamiltonem na czele zostali obcy tym spekulatywnym zagadnieniom, trwali przy problematyce dzisiejszej. Natomiast czwarte wielkie zagadnienie etyczno-soteriologiczne było i im wspólne, a także innym prądom, jak tradycjonalizmowi francuskiemu. Ten rozwiązał je przez cofnięcie się w przeszłość, radykałowie przez odwołanie się do przyszłości, Hegel sądził, iż rozwiązuje je teraźniejszość; radykałowie rozwiązywali je przez liberalizm, a Fichte przez dyktaturę; Polacy idealistycznie, a niemieccy idealiści bardzo realistycznie, przez aprobatę metod państwa pruskiego. Nawet Comte, który w tym okresie wyrastał, choć był myślicielem innego typu, innych zagadnień, to jednak przy tym zagadnieniu pozostał: jak zbawić ludzkość? Bo choć zainaugurował nowy okres filozofii, to jednak był wytworem starego i częściowo jeszcze do niego należał.

POJĘCIA I TERMINY

Filozofia tego okresu, spekulatywaa i konstrukcyjna, odbiegła w postawie swej i wynikach od myśli pococznej, potrzebowała więc odrębnych pojęć i terminów. Nigdy rozbieżność między mową zwykłą a filozoficzną nie była większa. W okresie tym powstały te tak
mało zrozumiałe dla laików terminy Heglowskie, te *An-sich-sein* i *Durch-sich-sein,* i jeszcze dziwaczniejsze Krausego, a także ezoteryczny język Wrońskiego oraz własna terminologia *Bożycy, Myślini* czy *Chowanny* Trentowskiego. Terminologia ta przeminęła wraz z systemami, dla których była wymyślona. Ale również powstała wówczas pewna ilość terminów nie mających tak osobistego charakteru, które przyjęły się szeroko i przetrwały swój wiek. Od Benthama i Milla pochodzi *utylitaryzm,* od Krausego *panenteizm;* Schelling rozpowszechnił przymiotnik *organiczny,* w przeciwstawieniu do mechanicznego; prawie jednocześnie Coleridge w Anglii i Schopenhauer w Niemczech wprowadzili wyraz *pesymizm.* Polska terminologia, mało dotąd wyrobiona, na skutek przewagi w kraju łaciny, zaczęła

się teraz szybciej formować: między innymi teraz dopiero przyjął się wyraz „istnienie", wprowadzony przez Jana Śniadeckiego.

CHRONOLOGIA

Doktryny filozoficzne najoryginalniejsze i najtypowsze dla okresu powstały od razu około 1800 r. Były dziełem pokolenia myślicieli urodzonego około 1770 r.: Fichte urodził się w 1762, Biran 1766, Hegel 1770, James Mili 1773, Schelling 1775, Wroński 1778. (Bentham był starszy, ale też zachował niemało z osiemnastowiecznego stylu filozofii i przekazał go innym radykałom). Doktryny ich wszakże rozpowszechniły się dopiero w XIX w., a Heglowska dopiero około 1820 r.

Drugie zaś pokolenie myślicieli tego ruchu składało się z ludzi, którzy odbywali swe studia wówczas, gdy ruch się rozpoczynał. Do tego pokolenia należało zwłaszcza wielu filozofów polskich. Część ich zdążyła wystąpić jeszcze przed 1830 r., jak Gołuchowski (ur. 1797), ale większość mesjanistów zaczęła swą działalność dopiero po tym roku. Z nich Mickiewicz urodził się w r. 1798, Towiański w 1799, Kremer 1806, Libelt 1807, Trentowski 1808, Cieszkowski 1814.

Schopenhauer i Hamilton, urodzeni obaj w 1788 r., byli jakby pomiędzy tymi dwoma pokoleniami i uczyli się jeszcze od Kanta i empirystów XVIII w.; jest to jedna z przyczyn, dlaczego poglądy ich miały rysy odrębne. Hamilton doszedł do głosu już w następnym okresie.

WYDARZENIA WSPÓŁCZESNE

Wielkie systemy idealistyczne filozofii przypadły na czas wielkich wojen Napoleońskich: Hegla *Phanomenologie des Geistes* ukazała się w roku bitwy pod Jena, a Wrońskiego *Philosophie des mathematiques* w przededniu wyprawy na Rosję.

Systemy te pojawiały się nie w zwycięskiej długo Francji ani w niezwyciężonej Anglii, lecz w pobitych Prusach i pozbawionej niepodległości Polsce.

Wydarzenia polityczne szły wówczas po sobie równie prędko, jak systemy filozoficzne: 1796 - Bonaparte we Włoszech, 1798 - w Egipcie, 1800 - bitwa pod Marengo, 1804 - Napoleon cesarzem, 1805 - Trafalgar i Austerlitz, 1806 - Związek Reński i bitwa pod Jena, 1807 - Tylża, 1809 - Wagram, 1812 -wyprawa na Rosję, 1813 - bitwa pod Lipskiem, 1814 - otwarcie Kongresu Wiedeńskiego i powrót Bur-bonów, 1815- Waterloo, potem „Święte Przymierze". W Rosji po klęsce dekabrystów zaczęły się w 1825 bezwzględne rządy Mikołaja I. Restauracja monarchii we Francji zakończyła siew 1830 rewolucją lipcową. W tym samym roku nastąpiło oddzielenie Belgii, wolność Grecji, powstanie polskie, prawie już ostateczne ustabilizowanie tych stosunków politycznych, które miały trwać w Europie przez wiek XIX. A już przedtem, w 1823, powstała doktryna Monroego, domagająca się izolacji Ameryki.

Sztuka w okresie tym była klasyczna: w architekturze to okres empire'u, stylu cesarstwa. Klasycyzm panował również w malarstwie i rzeźbie: najsłynniejszymi artystami byli David, Canova, Thorwaldsen. Ale pojawiły się już pierwsze oznaki, że przychodzi czas sztuki zupełnie innej: w 1819 Gericault wystawił romantyczną i malowniczą *Tratwę Meduzy,* a w 1822 Delacroix - *Barkę Dantego.* - W muzyce była to era Beethovena *(Fidelio,* 1805; *IX symfonia,* 1824), ale także pieśni Schuberta i romantycznych oper Webera *(Wolny strzelec,* 1821). W literaturze na czas ten przypada olimpijska starość Goethego *(Faust,* 1808), ale przede wszystkim rozkwit romantyzmu, największe powodzenie Byrona *(Manfred,* 1817) i Walter Scotta *(Waverley,* 1814), czasy Shelleya, Keatsa i Coleridge'a, który jednocześnie był romantycznym poetą i filozofem. W 1822 Mickiewicz *Balladami i romansami* zapoczątkował romantyzm polski, a Wiktor Hugo

Crontwellem w 1827 - francuski. W 1827 ogłosił Heine *Buch der Lieder.* - Znaczna część wielkich ludzi tego okresu nie przeżyła go, zmarła przed jego końcem: w r. 1805 umarł już F. Schiller, w 1821 - Shelley i Keats, w 1824 - Byron i Gericault, w 1827 - Beethoven, w 1828 - Goya i Schubert, w 1829 - F. Schlegel, a w 1832 - Goethe i Walter Scott.

Ważne postępy techniczne, zwłaszcza w zakresie komunikacji, przypadają na ten okres: w 1807 - pierwszy statek parowy zbudowany przez Fultona, w 1818 - pierwszy transportowiec transoceaniczny; w 1814 - pierwsza lokomotywa obmyślona przez Stephensona, w 1825 - pierwsza kolej żelazna; w 1809 - pierwsza próba aparatu telegraficznego przez Austriaka Sommeringa, w 1819 - jego ulepszenie przez Duńczyka Oersteda.

Tak samo liczne były odkrycia i pomysły naukowe: 1800 - stos volty, 1801 - Gaussa *Disguisitiones arithmeticae,* 1807 - Daltona prawo stosunków wielokrotnych w chemii, 1809 - Lamarcka *Philosophie zoologique* i teoria przemiany gatunków, 1810 - *Farbenlehre* Goethego, 1811 -teoria swoistej energii zmysłów, sformułowana przez Sir Ch. Bella (od 1828 rozpowszechniona przez J. Mullera), 1812 -

Cuviera teoria kataklizmów, 1812 i 1814 - rozprawy Laplace'a o rachunku prawdopodobieństwa, 1820 - elektromagnetyzm Oersteda, 1827 - prawa przewodzenia prądu elektrycznego ustalone przez Ohma. Określeń obejmuje czasy już nam bliskie: w nim (l 819) urodziła się królowa Wiktoria, która panowała jeszcze w XX w., i politycy, których akcja sięgała tego stulecia, jak lord Beaconsfield (1804), Gladstone (1809), Bismarck(1815); w nim jeszcze przyszedł na świat Dostojewski (1821), Tołstoj (1828), Ibsen (1828), Ryszard Wagner (1813).

PERSPEKTYWA NA DALSZY ROZWÓJ FILOZOFII

Okres wielkich systemów był intensywny, ale krótki. Po roku 1830, po śmierci Hegla można go uważać za skończony. Żył jeszcze Schelling i Schopenhauer i wszyscy znakomitsi mesjaniści polscy, ale rozwój idealistycznej metafizyki się zatrzymał, nie pojawiały się w niej nowe pomysły, a w społeczeństwie wytworzyła się niechęć i nieufność do spekulacji filozoficznej, do metafizyki, do idealizmu. Powtórzyło się to samo, co miało miejsce na przełomie XVII i XVIII wieku, filozofia zmieniła swój kierunek i charakter w ten sam sposób, co wówczas: z maksymalistycznej stała się minimalistyczna, ograniczyła swe zadania i ambicje, z odważnej stała się ostrożna. Skończył się okres systemów, zaczął znów okres oświecenia i krytyki. Nowa era jakby wróciła do osiemnastowiecznego stylu filozofowania. Jednakże niezupełnie: bo dla niej zadania teoretyczne były najważniejsze, tak jak dla XVIII wieku praktyczne; była więcej okresem krytyki, a wiek XVIII więcej okresem oświecenia. Nowe jej teorie wprawdzie zaczęły od tego, że chciały - jak filozofia XVIII wieku - przede wszystkim poprawić, ulepszyć świat i życie, ale z biegiem lat większość ich coraz bardziej ograniczała się do tego, by poprawiać i ulepszać tylko - naukę.

Oczywiście po roku 1830 nie zabrakło z dnia na dzień filozofów-maksymalistów. Ale byli w mniejszości, a w każdym razie nie byli już reprezentatywnymi, pierwszoplanowymi postaciami myśli, wyrazicielami postępu. Na miejsce niemieckiego idealizmu głównym nurtem stał się teraz francuski pozytywizm i angielski empiryzm, w radykalnych kołach społecznych, na razie nielicznych - marksizm, nieco później - ewolucjonizm i krytycyzm. Stosunki się odwróciły: następcy radykałów filozoficznych byli teraz w większości, która stale rosła, a metafizyczni hegliści stali się zanikającą stopniowo mniejszością. Już nie Hegel, lecz Comte i Mili byli najpopularniejszymi nazwiskami.

Cechą nowego okresu był przede wszystkim empiryzm, przekonanie, że do wiedzy dochodzi się jedynie przez doświadczenie i że wiedzę stanowią jedynie fakty i wnioski, jakie z nich można wyciągnąć. Empiryzm pociągał za sobą indukcjonizm w metodologii, sensualizm i asocjacjonizm w psychologii: tylko takie najprostsze teorie psychologiczne, obywające się bez wrodzonych, bez intuicyjnych, bez syntetycznych zdolności umysłu, odpowiadały minimalistycznej postawie umysłów. W metafizyce zaś empiryzm skłaniał do agnostycyzmu, do wyrzeczenia się poszukiwań absolutu i ograniczenia badań do zjawisk; a więc do wyrzeczenia-się metafizyki. Typowe dla epoki było hasło *ignorabimus,* wypowiedziane w 1872 roku przez znanego przyrodnika, du Bois-Reymonda.

Inną cechą nowego, minimalistycznego okresu była dążność do upraszczania zjawisk i redukowania ich do postaci najprostszych. Zjawiska moralne usiłowano sprowadzić do społecznych, społeczne do psychicznych, psychiczne do biologicznych, biologiczne do mechanicznych. Trzy zwłaszcza kierunki znalazły licznych zwolenników: biologizm, psychologizm, socjologizm.

Biologizm poczytywał fakty biologiczne za podstawowe, psychikę zaś za wytwór warunków życia, przystosowania, selekcji, walki o byt; rozkwit nauk biologicznych i sława Darwina pociągnęły w tym kierunku filozofów różnych obozów. Psychologizm uważał znów fakty psychiczne za pierwotne, a prawdę, piękno, dobro - za zależne od organizacji psychicznej jednostek i grup. Prąd ten szerzył się zarówno wśród empirystów, jak wśród krytycystów, dał życie długiemu szeregowi teorii psychologistycznych w logice, teorii poznania, estetyce, etyce i teorii prawa i państwa. Socjologizm wreszcie uzależniał wszelkie sądy o prawdzie, dobru czy pięknie od warunków społecznych; orientacja socjologiczna była tradycyjna wśród pozytywistów, począwszy od Comte'a, i wśród ewolucjonistów, począwszy od Spencera. Wszystkie te trzy wielkie kierunki - biologizm, psychologizm, socjologizm - były postaciami relatywizmu, bo poznanie i oceny muszą być względne, jeśli są zależne od faktów biologicznych czy psychologicznych, czy socjologicznych. A postacią relatywizmu również był historyzm, dla którego każda prawda i każda wartość miały znaczenie jedynie historyczne, obowiązywały tylko w określonych warunkach historycznych. Historyzm XIX wieku nie pozwalał wierzyć, by

jakikolwiek system filozoficzny mógł mieć znaczenie inne niż historyczne, by jakikolwiek pogląd na świat mógł być bezwzględnie prawdziwy. Była to skrajna reakcja na skrajnie spekulatywne systemy filozoficzne, od których wiek ten się rozpoczął.
W związku z minimalistyczną postawą i niewiarą w możność naukowego poglądu na świat pojawiła się teraz dążność do specjalizacji, do wydzielania z całokształtu filozofii tych działów, które nadają się lepiej do opracowania naukowego. W epoce, gdy nauki specjalne, zwłaszcza przyrodnicze, wykazywały znakomite postępy, było naturalną ambicją filozofów upodobnić filozofię do nich. Zamiast filozofią filozofowie zaczęli zajmować się psychologią lub, jak Comte i Spencer, socjologią. A te przez filozofów zapoczątkowane nauki szybko zacierały ślady swego filozoficznego pochodzenia.
Filozofowie stali się także historykami. Znakomity rozwój historii filozofii, jakim chlubi się XIX wiek, był też w związku *z* minimalistyczną postawą umysłów, z dążeniem do specjalizacji, do konkretnej, empirycznej pracy. Różne szkoły filozoficzne wydały w tym stuleciu wielkich historyków filozofii. Jedni badali przeszłość, by powagą przeszłości poprzeć własne stanowisko filozoficzne, inni zaś zajmowali się historią filozofii doszedłszy do przekonania, że w samej filozofii niepodobna osiągnąć nic trwałego i pewnego. Sprawdziły się słowa Kanta o „uczonych, których filozofią będzie historia filozofii"; sprawdziły się w obu znaczeniach: przedstawicieli czystego historyzmu, nie wierzących w możliwość naukowego rozwiązania zagadnień filozoficznych, a także uczonych, którzy nie znajdując własnego rozwiązania szukali go w przeszłości.
Taka była najbliższa przyszłość filozofii, przyszłość, jakiej filozofowie z początku XIX wieku wcale spodziewać się nie mogli.