X 358162

Zbigniew Drozdowicz

GŁÓWNE NURTY W NOWOŻYTNEJ FILOZOFII FRANCUSKIEJ

(od XVI do XX wieku)

Poznań 1991

19 (44) „15/19"

E 829/11
1992

© Copyright by Zbigniew Drozdowicz

Skład komputerowy: »DRUKOM« ZUKiW
Henryk Żłobiński
Szamotuły

358162

ISBN 83-232-0445-4

WYDAWNICTWO NAUKOWE
UNIWERSYTETU IM. ADAMA MICKIEWICZA

Druk wykonano w Zakładzie Graficznym UAM
Poznań, ul. H. Wieniawskiego 1

SPIS TREŚCI:

Wprowadzenie 5

Część pierwsza: **WIELKIE PRZEMIANY** 9

Rozdział I: **Reformacja i kontrreformacja francuska** 11
1. Rys historyczny 11
2. Kalwinizm 14
3. Mistycyzm 17
4. Jansenizm 21

Rozdział II: **Libertynizm francuski epoki Wielkich Przemian** . . . 26
1. Kilka uwag wstępnych 26
2. Libertyński sceptycyzm 27
3. Libertyński naturalizm 33
4. Libertyński ateizm 37

Rozdział III: **Racjonalizm kartezjański** 41
1. Kartezjusz i kartezjanizm 41
2. Krytycyzm kartezjański 45
3. Normy poznawcze 47
4. Filozofia c o g i t o 51
5. Zarzuty do *Medytacji* 54

Część druga: **OŚWIECENIE** 57

Rozdział IV: **Duch epoki Oświecenia** 59
1. Kilka uwag wstępnych 59
2. Duch naturalizmu 62
3. Duch optymizmu 65
4. Duch opozycji 68
5. Duch oświeconej mniejszości 71

Rozdział V: **Myśl filozoficzno–społeczna Oświecenia** 77
1. Oświeceniowa *wspólnota ludzka* 77
2. Wspólnota *Kodeksu Natury* 80
3. Wspólnota *Umowy Społecznej* 84
4. Wspólnota obywatelska 88

Rozdział VI: **Naturalizm Condillaca** 93
1. Przeciw abstrakcyjnym systemom 93
2. Za naturalnym systemem 96
3. Za naturalnym językiem 100

Część trzecia: **PLURALIZM FILOZOFICZNY** 105

Rozdział VII: **Główne nurty w myśli filozoficzno–społecznej XIX wieku** 107
1. Tradycjonalizm 107
2. Liberalizm 114
3. Socjalizm 121

Rozdział VIII: **Główne nurty w scjentyzmie XIX wieku** 130
1. Scjentyzm naturalistyczny 130
2. Scjentyzm eklektyczny 138
3. Scjentyzm krytyczny 143

Rozdział IX: **Trzej prekursorzy: Comte, Renan, Poincaré** 150
1. Pozytywizm Comte'a 150
2. Ewolucjonizm Renana 156
3. Konwencjonalizm Poincarégo 164

Wskazówki bibliograficzne 172

Wprowadzenie

Próba całościowego ujęcia tego, co w filozofii francuskiej czasów nowożytnych pojawiło się istotnego w każdym przypadku może zrodzić obiekcje bądź to nadmiernej selektywności, bądź też selektywności nie dość reprezentatywnej. Filozofia ta bowiem była bogata w treści i formy wyrazu, a jednocześnie dosyć mocno zróżnicowana wewnętrznie. Za zaproponowaną tutaj selektywnością—podobnie zresztą jak za każdą inną selektywnością—stoi przyjmowany przez piszącego określony system preferencji oraz aprobowany przez niego zespół wartości. Stoją za nią również pewne ogólne przekonania, ukształtowane w wyniku wieloletnich studiów nad tą filozofią. Po pierwsze, jest to przekonanie, że na przestrzeni tych kilku stuleci myśl religijna i świecka nieustannie koegzystowały w niej, wchodząc niejednokrotnie w tak ścisłe związki, że trudno jest wytyczyć granice między nimi; jeśli zatem dokonuje się tutaj takiego rozgraniczenia, to w wielu przypadkach ma ono charakter umowny. Po drugie, jest to przekonanie, że była to zarówno filozofia zmiany, jak i kontynuacji, tj. na przestrzeni tego czasu przechodziła ona dosyć głębokie modyfikacje, zachowując jednak pewien „trzon" — występowanie tego ostatniego pozwala na wyróżnienie nurtów filozoficznych, natomiast występowanie owych modyfikacji pozwala na wskazanie w ramach nurtów różnych kierunków i tendencji. Po trzecie, jest to przekonanie, że poszczególne epoki historyczne konstytuowane były nie przez pojedyńcze nurty, czy tym bardziej kierunki filozoficzne, lecz przez całe ich zespoły i nie przeszkadzało temu występowanie między nimi różnorakich opozycji; stąd oczywiście wynika, że nie można właściwie zrozumieć danej epoki poznając tylko jeden z występujących w niej nurtów. Po czwarte w końcu, jest to przekonanie, że pewne utrwalone podziały na epoki historyczne (takie przykładowo jak podział na Odrodzenie i Oświecenie) oraz podziały na poszczególne nurty filozoficzne (takie przykładowo jak podział na materializm i idealizm) zawierają w sobie sporą dozę arbitralności i w ograniczonym tylko stopniu mogą być pomocne przy porządkowaniu francuskiej myśli filozoficznej czasów nowożytnych.

Pierwszą z wyróżnianych tutaj epok określamy mianem (idąc w jakiejś mierze za P. Hazardem) epoki Wielkich Przemian. Zaczyna się ona gdzieś na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych XVI wieku i trwa do lat osiemdzie-

siątych XVII wieku. Przemiany owe widoczne są w różnych sferach kultury, a więc zarówno w życiu religijnym, jak i w świeckim, w polityce i gospodarce, w obyczajowości i świadomości poszczególnych kręgów społeczeństwa francuskiej, w nauce i w sztuce. Widoczne są one oczywiście również w postawach i poglądach filozoficznych myślicieli tego okresu. Spośród istotnych dla życia umysłowego Francji epoki Wielkich Przemian nurtów wymienić trzeba przede wszystkim nurt reformacji oraz kontrreformacji, zaś w myśl świeckiej nurt libertynizmu oraz racjonalizmu. Mimo wielu głębokich różnic występujących pomiędzy myślicielami reprezentującymi główne nurty tamtej epoki łączyło ich przynajmniej jedno, tj. w zdecydowanej większości byli oni maksymalistami tj. hołdowali zasadzie „wszystko albo nic" (albo całkowicie prawdziwa religja, albo całkowity upadek ludzkości; albo absolutna prawda, albo zupełny fałsz; albo całkowite dobro, albo samo zło itd.). Musiało to prowadzić do ostrych sporów już nie tylko pomiędzy przedstawicielami różnych nurtów, ale także różnych kierunków czy tendencji występujących w ramach tego samego nurtu. I faktycznie do nich prowadziło, czego potwierdzenie znajdujemy w bogatej literaturze polemicznej tamtego okresu.

W dłuższej perspektywie doprowadziło to do zasadniczego przełomu kulturowego oraz pojawienia się nowej epoki — Oświecenia. Poprzedzona została ona okresem przejściowym, stanowiącym świadectwo pewnego „przesilenia" (P. Hazard owemu „przesileniu" poświęcił monografię pod wielce wymownym tytułem: *Kryzys świadomości europejskiej 1680–1715*) — charakterystyczne dla tego okresu było znaczne wyciszenie wcześniejszych sporów oraz pewien marazm (widoczny zresztą nie tylko w życiu umysłowym, ale także gospodarczym i politycznym). Była to jednak stosunkowo krótka cisza przed wielką burzą, której sceną stało się Oświecenie. Dla Francji filozoficznej i rozfilozofowanej (nieprzypadkowo epokę tę określa się „wiekiem filozofów"), to okres zaczynający się na początku lat dwudziestych drukiem *Listów perskich* Montesquieu (1721), a kończący się w latach dziewięćdziesiątych XVIII stulecia. Sytuacja ideowa była o tyle klarowniejsza niż w poprzedniej epoce, że tej ton nadawały głównie dwa nurty, tj. naturalizm (kontynuator XVII–wiecznego libertynizmu oraz niektórych odmian racjonalizmu) oraz tradycjonalizm (kontynuator tradycji niektórych odmian kontrreformacyjnej myśli filozoficzno–religijnej, oraz świeckiego konserwatyzmu). Przedstawiciele pierwszego z nich — mimo wielu występujących między nimi istotnych różnic — występowali ze wspólnym hasłem „powrotu do Natury" — w aspekcie krytycznym oznaczało ono nawoływanie do odwrotu od tradycyjnej kultury (w szczególności od tego, co przejęła ona z chrześcijańskiego średniowiecza), natomiast w aspekcie apologetycznym oznaczało afirmację tego wszystkiego, co w ich przekonaniu człowiekowi jest przyrodzone (a przyrodzonych wydawało im się wiele cech ucho-

dzących wcześniej za grzeszne). Z kolei przedstawiciele drugiego z tych nurtów dążyli do „zachowania" (*conserver*) w możliwie w największym stopniu świata tradycyjnych wartości zarówno w życiu religijnym, jak i świeckim — w tym oczywiście tradycyjnych stosunków społecznych (stąd w późniejszym okresie nadano im miano obrońców ancien regime'u).

Po jednej i drugiej stronie w epoce tej nie brakowało maksymalistów, tj. osób bądź to stawiających na radykalne zmiany w różnych sferach kultury, bądź też przeciwnie — zwalczających wszelkie przejawy nowinkarstwa i domagających się surowego ukarania nowinkarzy. Byli oni jednak w mniejszości, i jakkolwiek potrafili niejednokrotnie swoimi wystąpieniami wywołać spore poruszenie, to przez długi czas nie potrafili wpłynąć na ukształtowanie ideowego oblicza Oświecenia. Dopiero w okresie Wielkiej Rewolucji Francuskiej bieg zdarzeń wyniósł do władzy (na krótko zresztą) grupę radykałów społecznych (tzw. jakobinów). Nie jest to oczywiście w stanie przysłonić faktu, że przez wiele lat ton tamtej epoce nadawali zwolennicy tendencji umiarkowanych oraz pewnego rodzaju kompromisu — do nich należała zdecydowana większość „encyklopedystów"; a i po stronie tradycjonalistów stanowili oni większościową frakcję. Trzeba jednak dodać, że ani jedni, ani drudzy nie optowali za umiarkowaniem pod każdym względem oraz kompromisem w każdej istotnej kwestii. Szczególnie trudne okazało się zbliżenie stanowisk na gruncie filozofii społecznej, w tym w pojmowaniu społecznej roli Kościoła. Co więcej, wraz z upływem czasu rozbieżności te jeszcze się pogłębiały. W efekcie doszło do kolejnego przesilenia, zapoczątkowanego rewolucją 1789 roku i trwającego w istocie do Rewolucji Lipcowej 1830 roku.

Po przesileniu tym wykształcona Francja (w tym Francja filozoficzna) wkroczyła w nową epokę — nazwać ją można epoką Pluralizmu, czyli — jak to określili jej czołowi ideolodzy (V. Cousin, E. Renan, H. Taine, A. Comte i inni) — „jedności w różnorodności". Oznacza to, że prawo bytu w życiu umysłowym zyskało jednocześnie kilka nurtów filozoficznych, przy czym szeroką akceptację zyskali jedynie ci ich przedstawiciele, którzy kładli nacisk nie na to co je dzieli, lecz na to co je łączy. Oznacza to także, iż podejmowane były próby stworzenia na bazie głównych nurtów filozoficznych wielkiej syntezy, która przejmowałaby z tradycji wszystko to co było wartościowe, uogólniałaby to i tworzyła nową jakość — za syntezę taką w przekonaniu wykształconych Francuzów uchodził przez wiele lat *spirytualizm eklektyczny* Cousina. Oznacza to w końcu również jeszcze większą niż to miało miejsce wcześniej płynność granic pomiędzy poszczególnymi nurtami i kierunkami filozoficznymi, w tym takimi klasycznymi opozycjonistami jak konserwatyzm i reformizm, teizm i libertynizm, spirytualizm i naturalizm, czy emocjonalizm i racjonalizm.

Bo też trzeba wyraźnie powiedzieć, że „duch" kultury umysłowej Francji XIX wieku jest już nawet nie tyle „duchem" umiarkowania, co pojednania — i to pojednania nie tylko deklarowanego, ale i faktycznie realizowanego w praktyce. Najwyraźniej jest to oczywiście widoczne w filozofii społecznej, w której największe uznanie zyskali liberałowie, a ściślej rzecz biorąc przedstawiciele prawego skrzydła tego nurtu — potrafili oni połączyć w swoim programie idee wolnościowe z pewnym konserwatyzmem społecznym (nieprzypadkowo określa się ich mianem „liberałów arystokratycznych"). Rzecz jasna, i dla nich istniały granice owego pojednania. Nie mogło go być przede wszystkim z różnego rodzaju ekstremistami, którzy stanowili wprawdzie w tamtej epoce zdecydowaną mniejszość, niemniej od czasu do czasu zaznaczali swoją obecność w życiu umysłowym i społecznym Francji (jak to chociażby miało miejsce w okresie tzw. *Wiosny Ludów* czy *Komuny Paryskiej*). W praktyce okazało się również, iż bardzo trudne jest pojednanie pomiędzy świeckimi liberałami i religijnymi tradycjonalistami — w szczególności w kwestii rozumienia stosunku Kościoła do Państwa; po wielu kontrowersjach, których widownią stało się tamte stulecie okazało się, iż jedynym możliwym do zaakceptowania kompromisem dla obu stron jest formalno–prawne rozdzielenie jednego od drugiego. Później okazało się, że kompromis ten nie tylko trudny był do wprowadzenia, ale i do utrzymania w praktyce.

Część pierwsza

WIELKIE PRZEMIANY

Rozdział I

REFORMACJA I KONTRREFORMACJA FRANCUSKA

1. Rys historyczny

To co się złożyło na obydwa nurty tamtej epoki było nie tylko mocno zróżnicowane wewnętrznie, ale także niejednokrotnie tak wieloznaczne, że trudno jest wytyczyć ścisłą granicę między reformacją i kontrreformacją. Pewne związane z nimi historyczne fakty pozostają jednak niewątpliwe. Wyjdźmy zatem od ich skrótowego przypomnienia. Początek reformacji we Francji przypada bez wątpienia na lata dwudzieste i trzydzieste XVI wieku. Ma bowiem wówczas miejsce w ośrodkach akademickich (w szczególności w Paryżu) wyraźne ożywienie dysput filozoficzno—religijnych. Inspirowane jest ono zarówno pismami M. Lutra, jak i innych reformatorów religijnych — Zwingliego, Bucera, Farela, Castelliona i innych. Wśród nich pojawia się również Kalwin, myśliciel, który wprawdzie później opuścił Francję i działał głównie w Genewie, niemniej swoimi poglądami i reformami wywarł najistotniejszy wpływ na reformację w tym kraju. Jej zwolennicy przyjęli w roku 1559 na synodzie w Paryżu tzw. *Wyznanie Gallikańskie* (*Confessio gallica*); było ono bezpośrednio inspirowane dziełami Kalwina (w szczególności jego *Institutio christianae religionis*).

Zwołanie tego synodu oraz przyjęcie na nim wspólnej wykładni doktrynalnej i zasad funkcjonowania dosyć luźno powiązanych wcześniej gmin ewangelików francuskich (nazywano ich w tym kraju *hugonotami*) stało się sygnałem do bardziej energicznych działań kontrreformacyjnych — o tym, że takie działania podjęte zostały już wcześniej świadczy m.in. spora liczba uchodźców religijnych z Francji, którzy pojawili się w latach trzydziestych w bardziej tolerancyjnej Szwajcarii. W działaniach tych uczestniczyły nie tylko instytucje religijne, ale także świeckie, w tym król Francji Henryk II (według zgodnej opinii historyków głównym powodem zawarcia przez niego pokoju z królem Hiszpanii Filipem II, było dążenie do skupienia wszystkich sił kontrreformacyjnych, aby rozprawić się z hugonotami). Do walk zbrojnych na wielką skalę doszło już w 1562 roku. Z różnymi nasileniami ta wojna religijna we Francji trwała do roku

1598; szczególnie dramatyczny przebieg miała noc z 23/24 sierpnia, podczas której w Paryżu francuscy katolicy oraz wojska najemne wymordowały około 100 tys. hugonotów (do historii przeszła ona pod nazwą „nocy św. Bartłomieja"). Kres walkom zbrojnym położyły poczynania Henryka IV oraz ugodowo nastawionych przywódców zwalczających się stron. Uwieńczeniem tego było podpisanie tzw. *Edyktu Nantejskiego* — zezwalał on między innymi hugonotom na publiczne praktykowanie ich religii na terenie całego kraju, z wyjątkiem Paryża i jego najbliższych okolic, zatrzymanie ponad 150 miast warownych (jako tzw. „miejsc bezpieczeństwa") oraz na zachowanie własnej armii, której utrzymanie pokrywane miało być ze skarbu państwa.

Wielu zdawało sobie sprawę, że postanowienia tego edyktu podważają w sposób zasadniczy powtarzane we Francji od dawna hasło: „Jedna wiara, jeden król, jedno prawo". Przyznane mniejszości protestanckiej uprawnienia w sposób oficjalny sankcjonowały wielość wyznań, stawiając pod znakiem zapytania samo pojęcie *Kościoła katolickiego* (czyli powszechnego), w tym tradycyjnie katolickim kraju. Równie dwuznaczna stawała się jedność ustrojowa Francji; wprawdzie oficjalnie była ona monarchią posiadającą jednego władcę, niemniej opanowane przez hugonotów miejscowości pod niejednym względem przypominały protestanckie republiki. Również formalno–prawna pozycja króla nie była bynajmniej jednoznaczna na obszarze całego kraju. Tam gdzie prym wiodła większość katolicka był on traktowany jako monarcha absolutny (co oznaczało między innymi, że jego władza pochodzi od samego Boga). Tam natomiast, gdzie prym wiodła mniejszość protestancka był on traktowany już tylko jako zwierzchnik wybrany wprawdzie przez Boga, ale też i przez wspólnotę ludzką (co oznaczało między innymi, że w szczególnych okolicznościach może być pozbawiony swojej pozycji).

Stosunkowo szybko okazało się, że ów pluralizm religijny i polityczny jest niemożliwy do utrzymania na dłuższy okres — jest niemożliwy do utrzymania głównie dla tych, którzy najwięcej tracili na ugodzie z Nantes, tj. dla Kościoła katolickiego, który tracił swoją monopolistyczną pozycję, oraz dla władzy monarchicznej, która właśnie taką pozycję usiłowała zająć. Siły te krok po kroku zaczęły odchodzić od ducha i litery *Edyktu Nantejskiego*, zaś ostatecznym uwieńczeniem tego procesu było jego odwołanie w roku 1685 — w efekcie kilkuset tysięczna mniejszość protestancka (Francja liczyła wówczas około 17 mln mieszkańców) wyemigrowała z tego kraju. Zanim do tego doszło miały miejsce takie wydarzenia jak: zamordowanie Henryka IV (1610), heroiczna obrona przez hugonotów La Rochelle (1628), dwie kolejne frondy przeciwko władzy monarszej (1648 i 1649), oraz odebranie parlamentom (ciałom pełniącym wówczas głównie funkcje sądownicze) szeregu istotnych uprawnień

(1661). Jakkolwiek nie wszystkie one są bezpośrednio związane z kontrreformacją francuską, niemniej za każdym z nich można dostrzec jej inspiracje.

Natomiast inspirację dla samej kontrreformacji francuskiej (podobnie zresztą jak dla kontrreformacji w innych krajach) stały się postanowienia Soboru Trydenckiego (1545–1563, z kilkoma przerwami w międzyczasie). Po początkowych perturbacjach (na pierwszym posiedzeniu zebranego w Trydencie duchowieństwa doszło między innymi do kłótni między biskupami francuskimi i hiszpańskimi) sobór ten uchwalił szereg dekretów, które z jednej strony miały położyć kres reformacyjnej rewolcie (potępiono między innymi Lutra i Kalwina), z drugiej natomiast miały wprowadzić w Kościele katolickim bardziej jednolitą wykładnię doktrynalną (oparto się w tej mierze na scholastyce tomistycznej) oraz bardziej jednolity obrządek (między innymi chodziło o wyeliminowanie z kultu chrześcijańskiego elementów pogańskich). Miały one również na celu podniesienie poziomu umysłowego kleru oraz narzucenie mu większej dyscypliny (między innymi przypominały one biskupom o obowiązku rezydowania we własnej diecezji). Dekrety te bez poważniejszych zastrzeżeń przyjęte zostały we Włoszech, Portugalii i w Polsce. Natomiast na opory natrafiły między innymi we Francji — w szczególności niechętne im były parlamenty, w którym prym wiodło majętne i niejednokrotnie wykształcone mieszczaństwo, tradycyjnie przyjmujące niechętnie wszystko to, co przychodziło z Rzymu. Jeśli zatem mogły one zainspirować kontrreformację francuską i przyczynić się do jej niewątpliwych sukcesów, to stało się tak między innymi za sprawą stosunkowo nielicznej, ale niesłychanie żarliwej i mocno zaangażowanej w walce o katolickie wartości grupy osób — takich jak św. Franciszek Salezy, kardynał P. Bérulle, biskup J.B. Bossuet, czy F. Fénelon.

Do sukcesów tych przyczynili się również w niemałym stopniu jezuici. Od momentu reaktywowania we Francji Towarzystwa Jezusowego (1603) wyraźnie zaczęła się poszerzać baza społeczna kontrreformacji — wśród jej sojuszników znalazła się nie tylko spora część mieszczaństwa, ale także niemała część szlachty, w tym magnaterii dworskiej (tzw. *noblesse de cour*). Stało się to w znacznej mierze za sprawą elastycznej polityki moralnej jezuitów oraz lansowanej przez nich idei Boga dobrego i wyrozumiałego, wspomagającego ludzi swoją łaską i wybaczającego nawet największym grzesznikom (byle tylko szczerze żałowali za swoje grzechy i weszli na drogę poprawy). Bóg ten nie tylko różnił się od surowego Boga reformatorów, ale także od wizerunków niemniej surowego Boga lansowanych przez niektóre z nieortodoksyjnych kierunków kontrreformacyjnych. Prowadziło to oczywiście do polemik w obozie kontrreformatorów — jedną z głośniejszych polemik tamtej epoki był spór jezuitów z jansenistami.

2. Kalwinizm

Jego fundator Kalwin (Jean Calvin) (1509–1564) swoją edukację zdobywał w paryskim Collége de la Marche (pod kierunkiem M. Cordiera, późniejszego reformatora szkolnictwa w Lozannie i Genewie), w College de Montaign (zetknął się tam po raz pierwszy z ideami Lutra) oraz na uniwersytetach w Orleanie i w Bourges (gdzie uzupełniał swoje wykształcenie prawnicze pod kierunkiem P. de l'Estoile'a i uczył się greki korzystając z pomocy luteranina M. Wolmara). Do Paryża powrócił jako gruntownie wykształcony humanista w roku 1532. W tym samym roku opublikował swoje pierwsze dzieło, noszące tytuł *O łagodności* (*De Clementia*) — stanowiło ono zbiór komentarzy do dzieła Seneki pod takim samym tytułem oraz zawierało szereg uwag krytycznych pod adresem religii katolickiej. Zagrożony aresztowaniem wyjechał w roku 1534 do Bazylei, gdzie napisał pierwszą wersję *Wychowania chrześcijańskiego* (*Institutio Christianae religionis*), dzieła w którym dał najpełniejszy wyraz swoim poglądom; w swojej ostatecznej wersji (z roku 1560) składa się ono z czterech ksiąg i zawiera: w pierwszych pięciu rozdziałach wykład teologii naturalnej (celem tego wykładu jest doprowadzenie „do poznania Boga jako Stwórcy i najwyższego rządcy świata"), zaś we wszystkich pozostałych wykład teologii zreformowanej, z takimi naczelnymi jej zasadami jak zasada *Sola Scriptura* („Tylko Pismo"; równoznaczna była ona z odrzuceniem takich katolickich autorytetów jak Tradycja czy papież) oraz zasada *Sola Fide* („Tylko Wiara"; równoznaczna z przekonaniem, że bez wiary człowiek, „choćby stale się trudził, aby coś zrozumieć, nigdy nie pozna prawdy"). W roku 1541 napisał Kalwin *Ustawy Kościelne*, (*Articles ecclesiastiques*), dzieło, w którym przedstawił generalne zasady funkcjonowania Kościoła (dla mieszkańców Genewy stało się ono od roku 1555 prawnym kodeksem).

Przyjmując zasadę *Sola Scriptura* podąża Kalwin niewątpliwie za rozwiązaniami wcześniejszych reformatorów. W odróżnieniu jednak od swoich poprzedników uważał, że w Piśmie Świętym znajduje się nie tylko prawdziwa wiedza o Bogu, a co za tym idzie, powinno się ono stać najwyższym autorytetem dla Kościoła chrześcijańskiego, ale także, iż musiało ono znajdować się przed owym Kościołem i go tworzyć („Jeśli fundamentem Kościoła jest doktryna pozostawiona nam przez proroków i apostołów, oczywiste jest, iż musiała posiadać wszelkie cechy pewności zanim pojawił się Kościół ..."). Uważał również, iż Duch Święty nie tylko natchnął autorów Biblii, ale także, iż przeniknął dusze tych wszystkich, którzy właściwie rozumieją zawarte w niej słowa („konieczne jest, by ten sam Duch, który mówił ustami proroków, wszedł w nasze serce i przeniknął je do żywego, by przekonać, iż prorocy wiernie przekazali to, co zostało im nakazane z góry"). Z kolei bez właściwego zrozumienia owych słów

nie ma być możliwa prawdziwa wiara, a bez prawdziwej wiary nie ma być możliwe zbawienie. W ten sposób jego teza o podwójnym natchnieniu przez Ducha Świętego okazuje się kluczem do zrozumienia związku między zasadą *Sola Scriptura* oraz zasadą *Sola Fide*, łącznie zaś okazują się podstawą do zrozumienia specyficznego sensu nadawanego przez Kalwina tezie, że poza Objawieniem nie ma zbawienia. Są one zresztą również podstawą do zrozumienia wszystkich pozostałych dogmatów kalwinizmu, w tym przekonania, że człowiek sam z siebie niczego nie może osiągnąć — jeśli zaś już coś osiąga, to zawdzięcza to wyłącznie łasce bożej, która ma być wprawdzie dawana za darmo i jej moc ma być tak wielka, że nie może być przez człowieka nieprzyjęta (jest to tzw. „łaska nieodparta"), niemniej ma być ona dawana tylko niektórym. Dogmat ten Kalwin rozwija, nadając mu formę teorii o „wiecznej Bożej predystynacji" — w świetle tej teorii Bóg jednym darował grzech pierworodny i przeznaczył ich do „życia wiecznego", natomiast drudzy — noszący nadal piętno grzechu pierworodnego — przeznaczeni są do wiecznego potępienia („Gdyby zapytać, dlaczego ma litość nad jednymi, zaś pozostawia i opuszcza innych, nie byłoby innej odpowiedzi niż ta, że tak Mu się podoba"). Żadne ludzkie uczynki nie mogą oczywiście zmienić boskiego wyroku — jeśli nawet ludzie czynią dobro, to czynią je wyłącznie dzięki łasce bożej, zaś owe czynienie dobra uświadamia tym osobom, że znajdują się wśród boskich wybrańców („Dane nam od Boga dobre uczynki służyć powinny temu, abyśmy mieli świadomość, że jesteśmy Jego przybranymi dziećmi").

Z tych tez, zasad, dogmatów i teorii wyłania się kalwiński obraz Boga (mimo zastrzeżeń Kalwina, że „wszystko to, co sami z siebie o Nim myślimy, jest czystą głupotą, jak i to, co o Nim możemy powiedzieć, pozbawione jest dobrego smaku"). Jest to Bóg–Kreator, Bóg–Prawodawca, Bóg–Sędzia, Bóg–Istota Wszechmocna, która sama decyduje o wszystkim i kryje się za każdym, nawet najdrobniejszym wydarzeniem tego świata. Wyłania się z nich również obraz człowieka. Jest to istota „straszliwie zdeformowana" piętnem grzechu pierworodnego i przekazująca z pokolenia na pokolenie owe piętno — nawet dzieci je noszą („sama ich natura jest nasieniem grzechu — wzrastając, staje się przykra i wstrętna Bogu"). Jest to istota, która nieustannie powinna wyrażać skruchę, pokorę, samowyrzeczenie i bezgraniczne oddanie Bogu, a z reguły wyraża pychę, butę, pragnienie użycia i miłość samego siebie — nawet ci, którzy znaleźli się wśród boskich wybrańców ulegają w jakiejś mierze tym słabościom; stąd między innymi utrzymywał, iż wszystkim potrzebny jest — poza Kościołem „niewidzialnym" — Kościół widzialny.

Nie oznacza to bynajmniej, iż Kalwin — w odróżnieniu od swoich poprzedników reformacyjnych — przywiązywał nie mniejszą wagę do jednego i drugiego Kościoła. Generalnie rzecz biorąc pozostawał on z nimi zgodny przedkła-

dając pierwszy z nich nad drugi — w swoim *Wychowaniu chrześcijańskim* pisał: „Temu zjednoczeniu głowy i członków, tej obecności Chrystusa w naszych sercach, temu ostatecznemu mistycznemu zjednoczeniu przyznajemy stopień najwyższy". W pomniejszaniu rangi Kościoła „widzialnego" nie posunął się jednak tak daleko jak np. Luter, który faktycznie każdemu przyznawał prawo do wystąpienia z tego Kościoła; przeciwnie—utrzymywał, że „tak jak konieczna jest nam wiara w Kościół dla nas niewidzialny i tylko jednemu Bogu znany, tak też nakazane jest nam posiadanie Kościoła widzialnego i uczestnictwo w jego Wspólnocie". W jednym tylko wypadku przyznawał on prawo chrześcijaninowi do wystąpienia z Kościoła „widzialnego" — wyjątek ten stanowił Kościół rzymsko–katolicki — w którym jego zdaniem „papiestwo stało się zwyrodniałym rządem", „wprowadzono mnóstwo zabobonów", oraz „wypaczono kult Boży".

Włożył on zresztą wiele wysiłków w to, aby zburzyć ten tak ostro krytykowany przez niego Kościół i zorganizować w jego miejsce nowy. Wzorem dla wielu późniejszych wyznań kalwińskich stał się Kościół genewski. Do jego najistotniejszych cech należy: rozdzielenie od państwa (przy zachowaniu przez świeckie instytucje pewnych funkcji kontrolnych), obieralność duchownych przez „lud" (w praktyce kandydat na osobę duchowną obierany jest przez pastorów i przedstawiany jest wiernym do zaaprobowania), ustrój synodalny (synod stanowi w nim najwyższą władzę ustawodawczą i wykonawczą: na jego czele stoi konsystorz), równość wszystkich duchownych (tj. pastorów, prezbiterów i diakonów), prostota obrzędowa (w kalwińskich świątyniach nie wywiesza się żadnych obrazów, zaś komunię przyjmuje się raz na trzy miesiące), oraz zredukowanie sakramentów chrześcijańskich do dwóch, tj. chrztu i komunii (traktowane są one w tym Kościele nie jako środek zbawienia, lecz jedynie jako pomoc we wierze). W sumie Kościół kalwiński w Genewie okazał się dosyć scentralizowaną oraz surową obyczajowo organizacją. Wzorzec ten powielony został w zasadzie we Francji (opowiedział się za nim synod paryski z 1559 roku) —jedyna istotniejsza zmiana polega na pewnym wzmocnieniu władzy pastorów. Natomiast kalwińskie kościoły w Belgii oraz w Szkocji opowiedziały się za bardziej zdecentralizowaną organizacją.

Ci, którzy badali (jak np. M. Weber) wpływ kalwinizmu na przeobrażenia świadomości europejskiej czasów nowożytnych stwierdzili, że nie tylko nie hamował on aktywności ludzkiej (mimo tkwiącego w nim pewnego fatalizmu), lecz przeciwnie, sprzyjał jej, oraz waloryzował ją religijnie (powodzenie życiowe traktowane było przez jej wyznawców jako potwierdzenie doznania łaski Bożej). Jest rzeczą charakterystyczną, że z największym uznaniem spotkał się on wśród mieszczaństwa, klasy społecznej przejmującej stopniowo na przestrzeni tych wieków wiodącą rolę w dokonujących się przeobrażeniach kulturowych. Nie inaczej było oczywiście we Francji—jeśli spojrzeć na mapę życia religijnego

w tym kraju w drugiej połowie XVI i w XVII wieku, to okazuje się, że głównymi ośrodkami kalwinizmu są miasta kupieckie oraz aglomeracje znajdujące się w pobliżu szlaków handlowych (takie jak Metz i Strasburg na północy oraz Montpellier i Bordeaux na południu).

3. Mistycyzm

W tej epoce Wielkich Przemian mistycyzm usytuował się na pograniczu obu głównych nurtów religijnych, będąc równie trudny do zaakceptowania przez reformatorów, jak i kontrreformatorów. Pierwsi z nich widzieli w nim przede wszystkim emocjonalizm lub nawet hiperemocjonalizm, podważający nie tyle ten, czy inny dogmat religii chrześcijańskiej, co stawiający pod wielkim znakiem zapytania sensowność formułowania jakichkolwiek dogmatów — autentyczną wiarę pojmowali oni bowiem jeśli nawet nie wyłącznie, to przede wszystkim jako określonego rodzaju przeżycie (takie, w którym mistyk doświadcza poczucia nierealności świata doczesnego oraz uczucia nawiązania bezpośredniego kontaktu z Bogiem); nie cenili natomiast specjalnie poszukiwań owej wiary poprzez chociażby najbardziej subtelne rozważania teologiczne. Wprawdzie w swojej krytyce Kościoła „widzialnego" zbliżali się do reformatorów (chociażby wówczas, gdy krytykowali nadużycia kleru), niemniej dążyli oni nie tyle do zreformowania owego Kościoła co do wykazania, że jest on prawdziwie wierzącemu w gruncie rzeczy zbyteczny — ten ostatni bowiem wszystko to co jest mu potrzebna do nawiązywania i potrzymywania kontaktów z Bogiem znajduje w sobie samym, a ściślej, w swoich żarliwych stanach emocjonalnych (z uczuciem bezgranicznej miłości do Boga na czele).

Z tych samych względów z dużym dystansem podchodził do mistyków Kościół katolicki i związani z nim kontrreformatorzy. Trzeba zresztą dopowiedzieć, że mistycy nie tylko stawiali pod znakiem zapytania jego dogmaty (w tym te, z których wywodził on swoją rację istnienia — takie jak dogmat Wcielenia Chrystusa i Jego Ziemskiej Misji), czy też kwestionowali jego formy kultowe (takie jak oddawanie czci obrazom, figurkom i relikwiom), ale też niejednokrotnie swoim stylem życia podważali propagowane przez niego normy moralne i obyczajowe (takie jak nakaz posłuszeństwa, czy wstrzemięźliwości seksualnej; w niejednej relacji z życia sekty mistycznej pojawiają się informacje o rozpasaniu seksualnym). Trzeba też dodać, iż Kościół katolicki, który z mistycyzmem miał do czynienia od początku swego istnienia, prowadził wobec mistyków dosyć elastyczną politykę, stosując represje jedynie wobec nielicznych — tych, którzy popełniali drastyczne nadużycia obyczajowe (przykładem może być tutaj mistyk hiszpański M. Molinos, który został skazany w roku 1687 na dożywotnie

więzienie za rozpasanie seksualne). Zresztą niektórzy z mistyków czynnie wspierali kontrreformację.

Do tych ostatnich należał między innymi Pierre Bérulle (1575 — 1629) wychowanek jezuitów i założyciel Oratorium Jezusowego, który w roku 1627 otrzymał za swoje zasługi dla Kościoła katolickiego kapelusz kardynalski. Swojemu mistycyzmowi dał wyraz w *Krótkim traktacie o wyrzeczeniu wewnętrznym* (*Brief discours de l'abnégation intériere,* 1597). W warstwie krytycznej tego traktatu występuje on przeciwko wszelkim przejawom religii nieautentycznej, a za taką uchodzi w jego oczach praktycznie każda forma religijności zastanej, z wyjątkiem mistycznej. Celem nadrzędnym tej krytyki jest próba przekonania czytelnika, że powinien dążyć do wyzbycia się wszystkich swoich myśli, dalej, wszystkich swoich uczuć (bez rozgraniczenia ich na grzeszne i bezgrzeszne). W ten bowiem tylko sposób może się przysposobić do przyjęcia tego, co jest pod każdym względem absolutne, tj. emanacji boskiego ducha („nie pozostawiając w duszy niczego poza biernym spokojem (...) pozostawia się Bogu możliwość działania i miejsce czynienia wszystkiego, co Mu się podoba").

W przyjętej przez Bérulle'a wizji świata jest miejsce tylko dla dwóch bohaterów — negatywnego, którym jest człowiek, i pozytywnego, którym jest Bóg. O pierwszym z nich mówi, że jest „ułomny, niedoskonały, potrzebujący wypełnienia i czekający na to uzupełnienie". Bóg natomiast ma być pod każdym względem zaprzeczeniem człowieka. Trzeba jednak odnotować, że we wspomnianym traktacie współegzystują dwie tendencje — jedna wyraża się w wyszukiwaniu ostrych opozycji między bohaterem pozytywnym i negatywnym, natomiast druga w wyszukiwaniu możliwości pewnych kompromisów między nimi. Przy pierwszej z nich zakładane jest istnienie przepaści między człowiekiem i Bogiem, przepaści, której pierwszy nie może, zaś drugi nie chce przekroczyć. Przy drugiej podtrzymywane jest wprawdzie istnienie owej przepaści, niemniej ma ona istnieć już tylko między tymi, którym Bóg nie zechciał darować grzechu pierworodnego i samym Bogiem; zniesiona zaś zostaje dla boskich wybrańców — tych, za których Bóg cierpiał na krzyżu i swym cierpieniem zmazał skażenie ich natury owym grzechem. Wówczas, gdy bierze górę pierwsza z nich, człowieka traktuje Bérulle jako miejsce możliwe do wypełnienia boską emanacją, jako coś oczekujące awansu, ale niezdolne jest do żadnego awansu; tak pojęty człowiek umieszczony zostaje poniżej świata zwierzęcego (zwierzęta „stworzone zostały doskonałymi w swojej kondycji i nie oczekują żadnego nowego szczebla"). Natomiast wówczas, gdy bierze górę druga z tych tendencji, traktuje on człowieka jako byt pełen braków i potrzeb, ale jednocześnie byt wypełniony poczuciem braków oraz dążący do zaspokojenia owych potrzeb. Jednak i przy tej drugiej tendencji człowiek nie ma niczego zawdzięczać sobie

(nawet owego poczucia i owego dążenia); wszystko ma zależeć od łaski bożej, dawanej darmo (bezinteresownie), ale dawanej tylko niektórym.

Inaczej wygląda wizerunek Boga przy dojściu do głosu pierwszej z tych tendencji, inaczej zaś przy drugiej. W każdym wypadku jest to istota doskonała, ale przy pierwszej z nich jest to doskonały Bóg–Sędzia, co więcej, Bóg–Sędzia–Bezlitosny, nie uznający żadnych okoliczności łagodzących i nie mający najmniejszego zamiaru złagodzić swego wyroku (skazania człowieka na wieczne potępienie). Przy drugiej pozostaje co prawda Bóg–Sędzia, ale staje się Bogiem–Sędzią–Litościwym, darującym niektórym ich przewinienie. Ponadto pojawia się emanacja Boga–Sędziego–Litościwego w postaci Boga–Uczestnika–Wydarzeń (Syna Bożego), cierpiącego na równi z ludźmi za ich przewinienie. Wizerunku tego nie zmienia Akt Wniebowstąpienia, bowiem dzieło emanacji boskiej raz rozpoczęte mają kontynuować sukcesorzy Boga–Uczestnika–Wydarzeń — apostołowie, kardynałowie, biskupi i dalsi pomniejsi duchowni.

Fakt emanacji boskiej zmieniać ma również w sposób zasadniczy pozycję człowieka w świecie. Po pierwsze, dzielić ma wszystkich ludzi na boskich wybrańców (tych, którym przypadło w udziale dostąpienie zbawienia), oraz na boskich skazańców (tych, których udziałem mają być wieczne „łzy, męki i cierpienia"). Po drugie, dla boskich wybrańców oznaczać to ma ogromny awans w hierarchii bytów — ich wydobycie z dna nicości i umieszczenie w centrum świata stworzonego, tj. „między niebem i piekłem jeśli chodzi o istnienie, między czasem i wiecznością jeśli chodzi o trwanie, między sobą i diabłem jeśli chodzi o wolność, i między Aniołami i zwierzętami jeśli chodzi o naturę".

Pierwsza z tych tendencji prowadzi w swoich następstwach do podważenia szeregu dogmatów chrześcijańskich — w szczególności dogmatu Trójcy Świętej, Wcielenia Syna Bożego, Wniebowstąpienia, Misji i jej kontynuacji w Kościele, oraz podziału na Starego i Nowego człowieka; na dobrą sprawę zdaje się ona redukować wszystkie dogmaty do dwóch podstawowych, tj. do dogmatu, że człowiek jest niczym i powinien sobie nieustannie powtarzać, że jest niczym, oraz dogmatu, że Bóg jest wszystkim i nie musi niczego czynić, aby to człowiekowi wykazać. Natomiast druga z tych tendencji prowadzi jedynie do pewnego osłabienia chrześcijańskiego wątku boskiego człowieczeństwa (wątku Jezusa–człowieka i jego ziemskich perypetii), oraz wzmocnienia wątku boskiej tajemnicy (wypełnienia w sposób trudny do pojęcia przez człowieka owej przepaści dzielącej Starego człowieka i Boga); w praktycznych wskazaniach odnośnie życia chrześcijańskiego oznacza ona uprzywilejowanie osobistych form komunikowania się z Bogiem kosztem form zbiorowych. W późniejszym okresie Bérulle uległ raczej drugiej niż pierwszej z tych tendencji. Trzeba też dodać, że właściwie nigdy nie występował publicznie przeciwko obrzędowości kościelnej; przeciwnie — niejednokrotnie bronił jej przed redukcjonistycznymi

zapędami reformatorów. Podyktowane to było przekonaniem, że tylko nieliczni zdolni są do indywidualnej religijności, tj. takiej, która nie wymaga zewnętrznej kontroli i instytucjonalnego wspomożenia; osoby te nazywał „duszami wybranymi" (confesseur des bien—heureuses) i traktował jako prawdziwą elitę wśród wierzących.

Następne pokolenie mistyków francuskich nie posiadało już w swoich szeregach postaci, która potrafiłaby odegrać tak znaczącą rolę w życiu religijnym tego kraju epoki Wielkich Przemian jak Bérulle. Niemniej warto nieco uwagi poświęcić osobie, która wywołała pewne poruszenie wśród wierzących — dodajmy od razu: poruszenie skandalizujące. Był to Jean Labadie (1610—1675), jezuita z wykształcenia, reformator z ambicji politycznych i mistyk z temperamentu. Jego stosunek do Boga był zmienny — jakże bowiem inaczej wytłumaczyć fakt, że najpierw zmienił Boga jezuitów na Boga jansenistów, później Boga jansenistów na Boga kalwinistów, a by w końcu niemal samemu uznać się za nowe wcielenie Boga. Tym kolejnym konwersjom towarzyszyły konflikty z otoczeniem, konflikty podsycane takimi cechami jego osobowości jak pycha, żądza władzy i seksualnych przyjemności; niemal przez cały okres działalności „misyjnej" towarzyszyła mu sława „heretyka" („sługi szatana") oraz rozpustnika — w relacjach osób, które się z nim zetknęły powtarza się informacja o jego seksualnych wybrykach.

Jezuici oskarżyli go o karierowiczostwo polityczne i sianie zamętu w Kościele. Labadie odpłacił się im oskarżając Towarzystwo Jezusowe o korupcję, bałwochwalstwo, profanację Ewangelii i Bożych tajemnic. Janseniści odcięli się od niego zrażeni jego mistycznym emocjonalizmem, zdejmującym jakikolwiek rygoryzm moralny. W zamian ów eks–jansenista podał do publicznej wiadomości, że Janseniusz pozostaje w zgodzie doktrynalnej z Kalwinem, co było z kolei na rękę jezuitom, podejrzewającym go dokładnie o to samo. Po konwersji na kalwinizm (1650) znalazł Labadie na pewien okres schronienie w Genewie. Opuścił jednak to miasto ogarnięty pragnieniem naprowadzenia na drogę prawdziwej religii gminy wallońskiej w Middelburgu. Popadł tam jednak w tak ostry konflikt z miejscowymi teologami, że musiał interweniować sąd walloński w Lejdzie — mocą decyzji tego sądu został on zawieszony w czynnościach kapłańskich (1667). W tym momencie nie miało to już dla niego większego znaczenia, bowiem doszedł do wniosku, iż swoje kapłaństwo otrzymał bezpośrednio od samego Boga.

Niełatwo jest zorientować się w zawiłościach doktryny Labadiego. Jego myśli krążyły nader krętymi drogami i zapewne pod niejednym względem były ze sobą sprzeczne. Kilka motywów wydaje się jednak w nich dominować. Pierwszym z nich jest motyw głębokiego antagonizmu między światem doczesnym i nadprzyrodzonym, antagonizmu przekreślającego sens jakichkolwiek ziem-

skich wysiłków na rzecz życia wiecznego. Drugim z nich jest motyw dwóch Kościołów — „widzialnego", w którym wierni połączeni są organizacją i dyscypliną, oraz „niewidzialnego", w którym połączeni są oni jedynie mocą boskiej łaski. Trzecim z nich jest motyw podwójnej predestynacji: jednej zmazującej grzech pierworodny z nielicznych wybrańców i umożliwiającej im stanie się pełnoprawnymi członkami „widzialnego" Kościoła, oraz drugiej powołującej proroków, którym dana zostaje możliwość nawiązania tutaj (w życiu ziemskim) bezpośrednich kontaktów z samym Bogiem. Czwartym z nich jest motyw trójetapowości mistycznej drogi do Boga: w pierwszym z tych etapów — oczyszczającym — następować ma całkowita negacja świata doczesnego, uznanie go za królestwo szatana i ostoję grzechu; w drugim — oświecającym — następować ma objawienie słowa Bożego i jego „przetrawienie" przez mistyka; w trzecim — jednoczącym — następować ma przeobrażenie go w samego Boga („jako że Jezus Chrystus, nasze mięso nadprzyrodzone, silniejsze jest od nas, to, by tak rzec trawi nas i przekształca w siebie samego; następnie, tak będąc odżywiani, musimy okazać się jakby przeobrażeni w niego i dzięki korzystnej stracie porzucamy własną formę, by jego formę doskonalszą przybrać"). W końcu piątym z tych dominujących w poglądach Labadiego motywów jest motyw chiliastyczny — nastawania ziemskiego królestwa Chrystusa oraz ponownego wcielenia Zbawiciela. Od ostatniego z tych motywów była już bliska droga do uznania się przez niego za nowe wcielenie Boga.

Swoją karierę zakończył Labadie jako założyciel jeszcze jednej gminy wyznaniowej. Istniała ona w Amsterdamie. Jej członkowie, gardząc światem doczesnym i pracą w tym świecie, utrzymywali się głównie z darowizn bogatych starych panien z arystokratycznych rodzin. Kultywowana przez nich idea abnegacji (całkowitej niemocy) równie dobrze mogła prowadzić do ascetycznego trybu życia, jak i do rozluźnienia obyczajów; w praktyce na życie labadystów składały się elementy klasztornego rygoryzmu (z zasadą bezwzględnego posłuszeństwa wobec przełożonego), oraz elementy obyczajowej swobody. Z czasem, gdy gmina została zmuszona do opuszczenia Amsterdamu (przeniosła się najpierw do Hervordu, a następnie do Altony), jej znaczenie jako samodzielnej sekty wyznaniowej (z własnymi obrzędami i prawem do udzielania ślubów) znacznie zmalało. Przestała zyskiwać nowych członków. Przestała także liczyć się jako partner w teologicznych dyskusjach. Ostatecznie swój żywot zakończyła w roku 1737 roku.

4. Jansenizm

Jakkolwiek jansenizm należy do nieortodoksyjnych kierunków francuskiej kontrreformacji, niemniej pozostaje on mimo wszystko częścią tego nurtu.

L. Kołakowski w swojej monografii zatytułowanej *Świadomość religijna i więź kościelna*, poświęconej analizie najważniejszych ruchów religijnych epoki Wielkich Przemian, określa go jako „próbę katolickiej asymilacji tych składników reformy kalwińskiej, które stanowiły jej siłę w zakresie religijnych motywacji: organizacji życia religijnego wokół idei grzechu pierworodnego, upadku i zepsucia ...". Samotna walka stoczona przez nieliczną grupę jansenistów z jezuitami zakończona ich niewątpliwą porażką dowodzi, iż nie była to asymilacja możliwa do zaakceptowania przez katolicką większość we Francji. Zawiera ona jednak szereg elementów wielce znamiennych dla zachodzących wówczas zmian w świadomości religijnej, a nawet (jak twierdzi L. Goldmann w rozprawie pt. *Bóg ukryty*) dla zmian zachodzących w europejskiej kulturze umysłowej w ogóle.

Podstawy doktrynalne jansenizmu najobszerniej zawarte zostały w dziele biskupa Ypres Corneliusa Janseniusza zatytułowanym *Augustinus*. Ideą nadrzędną jest w nim idea „Boga ukrytego", Boga, który postanowił odsunąć od siebie człowieka w wyniku popełnienia przez niego grzechu pierworodnego, Boga, który istnieje, ale którego rozpoznanie sprawia człowiekowi ogromne trudności, a zjednoczenie się z nim możliwe jest tylko wówczas, gdy taka będzie wola boska, a dokładniej: gdy znajdzie się on wśród wybrańców, za których Syn Boży cierpiał na krzyżu i swym cierpieniem zmazał pierworodne przewinienie. Po to, aby wyrazić ogrom przepaści dzielącej człowieka od Boga janseniści odwoływali się do podwójnej nieskończoności — Bóg ma być „nieskończenie nieskończenie" oddalony i w żaden zmysłowo-wyobrażalny sposób nie można zlokalizować miejsca Jego obecności. Takie widzenie Boga rzutowało bezpośrednio na widzenie sytuacji egzystencjalnej człowieka w strukturze świata materialnego i duchowego. L. Goldmann określa ją mianem „wizji tragicznej". Jest to bowiem obraz człowieka skazanego na nieustanne sprzeczności w życiu doczesnym, człowieka pragnącego osiągnąć absolutne wartości (moralne, poznawcze, egzystencjalne itd.) ale niezdolnego do tego i zmuszonego zadowolić się wartościami względnymi, człowieka pragnącego definitywnego wyzwolenia się z różnego rodzaju urojeń i mrzonek, ale wytwarzającego coraz to nowe urojenia, człowieka odczuwającego obcość wobec otaczającego go świata i zmuszonego żyć w tym świecie — żyć znosząc cierpienia i niedole zgotowane mu przez los. Jest to jednocześnie wizja człowieka pragnącego pojednania z Bogiem i uświadamiającego sobie, że co najwyżej może mieć nadzieję na takie pojednanie — nadzieję bez żadnej pewności i jakichkolwiek gwarancji.

Jednym z pierwszych propagatorów tych idei we Francji był opat Saint-Cyran Jean Duvergier de Hauranne, zaś głównym ośrodkiem myśli jansenistycznej w tym kraju stał się klasztor Port-Royal — związany był z nim między innymi A. Arnauld, autor opublikowanego w roku 1643 dzieła pt. *O częstej komunii*

(*Fréquente communion*), które bezpośrednio sprowokowało spór jansenistów z jezuitami (zarzucał w nim tym ostatnim niezgodność ich doktryny i praktyki religijnej ze wskazaniami Ojców Kościoła. Spór ten ostatecznie zogniskował się wokół problemu łaski bożej. Janseniści trzymali się stanowiska św. Augustyna kładącego nacisk na konsekwencje grzechu pierworodnego — jedną z nich jest pozbawienie człowieka zdolności samodzielnego wypełniania nakazów boskich, w związku z czym łaska boża jest koniecznym, a zarazem jedynie skutecznym środkiem do osiągnięcia zbawienia. Jezuici opowiedzieli się natomiast za stanowiskiem L. Moliny, który wprowadził — obok pojęcia łaski skutecznej — pojęcie łaski wystarczającej, tj. takiej, która umożliwiła człowiekowi osiągnięcie zbawienia z samą tylko pomocą wolnej woli. Janseniści stwierdzili, że Pismo Święte nic nie mówi o łasce wystarczającej, która jednocześnie nie byłaby skuteczna (jak pisał B. Pascal w jednej ze swoich *Prowincjałek*: „nie istnieje żadna łaska wystarczająca, która by nie była i skuteczna, to znaczy, iż wszelka łaska, która nie skłania woli do działania, jest niewystarczająca do działania, jako iż powiadają, że nikt nie działa nigdy bez łaski skutecznej"). W odpowiedzi jezuici postawili jansenistom zarzut powrotu do kalwińskiej teorii łaski nieodpartej, która prowadziła do niewiary w możliwości wypełniania nakazów bożych. Chcąc zaś uzyskać ostatecznie potępienie tych ostatnich dokonali wyciągu pięciu zasadniczych tez z *Augustinusa*, które miały świadczyć o niezgodności tego dzieła z Pismem Świętym, i wraz z podpisami 90 biskupów przedstawili całą sprawę do rozstrzygnięcia papieżowi Innocentemu X — odpowiedzią była bulla *Cum occasione* (1653), w której między innymi „poleca się wszystkim wiernym Chrystusowym obojga płci, aby nie ważyli się o twierdzeniach rzeczonych czegokolwiek innego myśleć, nauczać i kazać niż to, co w tym naszym oświadczeniu się zawiera, a to pod groźbą cenzur, które w prawie są wyłożone przeciwko heretykom i ich sprzymierzeńcom"; a zawiera się w nim jednoznaczne potępienie jansenizmu. Nie zakończyło to jednak owego sporu, który ciągnął się (z większym lub mniejszym natężeniem) przez niemal całą drugą połowę XVII stulecia.

Spośród jansenistów szczególnie znaczącą rolę w nowożytnej kulturze umysłowej odegrał Blaise Pascal (1623–1662), autor *Prowincjałek*, ale także przełomowych odkryć naukowych (w matematyce i fizyce), a nade wszystko dzieła zatytułowanego *Myśli* (*Pensées*) — pełen tytuł pierwszego wydania (z roku 1679) brzmiał: *Myśli pana Pascala o religii i niektórych jeszcze sprawach, odnalezione po śmierci w jego papierach*, i został wymyślony przez wydawcę. Ukazane zostaje w nim życie ludzkie w trzech różnych perspektywach, tj. w perspektywie „człowieka bez Boga", perspektywie „człowieka poszukującego Boga" oraz w perspektywie „człowieka z Bogiem".

„Człowiek bez Boga" to istota porzucona w świecie, który ją przerasta swoim ogromem i który napełnia ją lękiem. Spoglądając w kierunku świata przyrodniczego dostrzega ze „wszystkich stron same nieskończoności, które ją otaczają niby atom i niby cień trwający niepowrotną chwilę. Wszystko co wie to tylko to, że ma niebawem umrzeć; ale co jej najbardziej nieznane, to sama ta śmierć, której niepodobna uniknąć". Człowiek ten czuje się zagrożony tym światem „samych nieskończoności", które w każdej chwili mogą go zniszczyć — kroplą wody lub jakimś innym równie błahym środkiem. Spoglądając w kierunku innych, podobnych sobie istot, dostrzega ich nieustanną pogoń za dobrami, które są dobrami bardziej z nazwy niż z istoty, ich ogromne nadzieje i mizerne efekty podejmowanych działań, ich manifestowaną za zewnątrz pewność siebie i wewnętrzną niepewność, ich pozornie sprawiedliwe prawa i ukrytą za tymi pozorami głęboką niesprawiedliwość, ich pozornie prawe obyczaje i rzeczywistą nieprawość. Również i tym światem „człowiek bez Boga" czuje się zagrożony — świat ten bowiem może (np. w wyniku „kaprysu tyrana") pozbawić go życia, albo zmusić do zabicia kogoś innego (tylko dlatego, „że mieszka z drugiej strony wody").

„Człowiek poszukujący Boga" to przede wszystkim istota myśląca, analizująca stany swojej duszy oraz to wszystko od czego one zależą — owa „trzcina myśląca", która jest wyposażona w świadomość samej siebie i swego otoczenia; świadomość ułomną, świadomość pełną braków, ale mimo wszystko świadomość, i to świadomość ... świadomą swojej niedoskonałości. Tak więc istota ta zdolna jest zdać sobie sprawę z grożących niebezpieczeństw. Zdolna jest także zdać sobie sprawę z zasadniczych reakcji duszy na niebezpieczeństwa — takich jak pojawienie się niepokoju czy wręcz panicznego lęku, jak odwracanie uwagi od tego stanu i poszukiwanie schronienia w „rozrywce", jak skrywanie swoich prawdziwych stanów przed innymi lub nawet przed samym sobą. Jest to jednak także istota zdolna do zajęcia postawy pewnego dystansu w stosunku do tego, co jest tutaj i teraz, do spojrzenia niejako z pozycji postronnego obserwatora na to nieustające widowisko jakim jest doczesne życie ludzkie, w którym nic nie jest do końca prawdziwe i nic nie jest do końca dobre. Znalezienie się na pozycji owego obserwatora okazuje się podstawowym warunkiem zwrócenia się człowieka w kierunku innego świata — świata, w którym wszystko ma być prawdziwe i wszystko ma być dobre, czyli świata nadprzyrodzonego.

„Człowiek z Bogiem" to przede wszystkim istota wsłuchana w głos swego sumienia lub — co na jedno wychodzi — w głos swego „serca", istota, która znalazła się w nim i religijną żarliwość i poczucie konieczności hamowania skłonności do mistycznych porywów, istota pragnąca jak najszybszego pojednania z Bogiem, ale jednocześnie znajdująca w sobie tyle siły, aby poddać się najcięższym próbom świata doczenego, przeżywająca głębokie konflikty oraz

potrafiąca znaleźć ich wyjaśnienie. Bardziej odczuwa ona instynktem niż potrafi racjonalnie wytłumaczyć to kim jest i gdzie jest, kim chciałaby być i gdzie chciałaby być, co już przeszła w swoim życiu i co jeszcze przejść musi, oraz szereg innych egzystencjalnych kwestii o fundamentalnym znaczeniu dla człowieka. Odczucie to nie daje jej wprawdzie szczęścia, niemniej pozwala łatwiej znosić doznawane nieszczęścia. Daje jej bowiem coś, co — zdaniem Pascala—warte jest największej udręki, największych wyrzeczeń i największych wysiłków, tj. nadzieję na spełnienie się takiej najbardziej zasadniczej ze wszystkich aspiracji, jaką jest aspiracja do życia wiecznego wypełnionego samym szczęściem. Cena, którą „człowiek z Bogiem" zmuszony jest zapłacić za tę nadzieję jest wysoka, ale też i rzecz o którą gra idzie przedstawia sobą najwyższą wartość; ceną tą jest życie w nieustannym konflikcie z samym sobą, konflikcie skłonności do ulegania blaskom doczesnego świata i poczucia obowiązku odrzucenia wszystkiego, co ma jedynie „urok chwili", konflikcie doświadczenia swojej słabości i doświadczenia swojej mocy, konflikcie własnych przekonań z przekonaniami rozpowszechnionymi wśród ogółu ludzi, konflikcie własnego poczucia obowiązku bądź to z brakiem owego poczucia u innych, bądź też z jego odmiennością u innych, itd. Były to zresztą konflikty autentyczne przeżywane przez Pascala oraz przez innych jansenistów.

Goldmann we wspomianej już pracy skłonny jest traktować wszystkie te konflikty jako pochodną konfliktów społecznych, a nade wszystko pochodną rozbieżnych interesów feudalnej monarchii i burżuazji, która — jego zdaniem — już w XVII wieku była „klasą ekonomicznie dominującą, a w każdym razie równą szlachcie (która traciła swoje ostatnie funkcje społecznie użyteczne)". Natomiast E. Mounier w rozprawie zatytułowanej *Chrześcijaństwo i pojęcie postępu* przedstawia je jako pochodną zderzenia się dwóch wielkich epok kulturowych—średniowiecza, które całym swoim jestestwem zwrócone było do wewnątrz człowieka, oraz epoki nowożytnej, która zwróciła się przede wszystkim w kierunku świata zewnętrznego (naturalnego). Pascalowi wyznacza on miejsce na rozdrożu tych dwóch epok, zaś jego wielką zasługą miało być połączenie czegoś, co wydawało się innym niemożliwe do połączenia tj. średniowiecznej jedności Boga z nowożytną gnozą („pierwszego wielkiego przeciwnika chrześcijaństwa, nie uznającego już jedynego Boga, stwórcy całego wszechświata").

Rozdział II

LIBERTYNIZM FRANCUSKI EPOKI WIELKICH PRZEMIAN

1. Kilka uwag wstępnych

Pojęcie *libertyn* (i jego pochodne) było w użyciu przez cały wyróżniony tutaj okres. Trzeba jednak od razu powiedzieć, że lista osób, którym nadawano to miano jest dosyć mocno zróżnicowana światopoglądowo. Znajdują się na niej zarówno tacy, którzy deklarując swoje szczere przywiązanie do religii, powątpiewali jedynie w nieustanną ingerencję sił nadprzyrodzonych w życie doczesne, jak i tacy, którzy powątpiewali w prawdziwość niektórych podstawowych dogmatów chrześcijańskich. Znajdują się na niej również tacy, którzy wprawdzie wierzyli w istnienie Boga, ale Bóg ten miał mało wspólnego z Bogiem chrześcijańskim. Znajdują się na niej w końcu tacy, którzy mało interesowali się problemami religijnymi (takimi jak problem zbawienia czy chrześcijańskiej pokory). W każdym przypadku pojęcie *libertyn* — używane zamiennie z pojęciami: *epikurejczyk, pirronista, ateista* — dla obrońców wiary miało pejoratywne znaczenie. W takim też znaczeniu funkcjonowało ono zresztą w świadomości zdecydowanej większości ludzi wykształconych tamtej epoki.

Rzecz jasna, libertynizm — jak wiele innych nurtów o tak znaczącej skali kulturowej — był zróżnicowany wewnętrznie, oraz przechodził na przestrzeni lat szereg istotnych zmian. Jeszcze na początku XVII wieku był on bardziej postawą życiową niż filozofią życia — postawą wyrażającą się w dystansowaniu się od rozpowszechnionych wśród ogółu obyczajów i wierzeń, w tym wierzeń religijnych. Trzeba oczywiście pamiętać, że społeczeństwo francuskie było w swojej masie wierzące religijnie, ale była to wówczas wiara, w której liczne jeszcze były elementy pogańskie, skrywane z trudnością za chrześcijańską symboliką i ujawniane dobitnie zwłaszcza w świętach obchodzonych ku czci sił natury (takich jak święto wiosny czy święto plonów). Libertyni drugiej połowy XVI i pierwszej XVII wieku nie tyle dystansowali się od deifikacji sił natury, co

od sprowadzania jej do prymitywnego sensualizmu (identyfikowania tego, co boskie z tym, co można zobaczyć gołym okiem) oraz równie prymitywnego antropomorfizmu (wyobrażania sobie sił nadprzyrodzonych na sposób ludzki). Byli wśród nich oczywiście i tacy, dla których przejawem prymitywnej wiary oraz ludowych przesądów okazywały się niektóre z tez głoszone przez Kościół; należał do nich między innymi G. Patin (dziekan wydziału medycznego Uniwersytetu Paryskiego), który pokpiwał sobie zarówno z wiary w czary i klątwy, jak i z wiary w możliwość niepokalanego poczęcia. Byli wśród nich też i tacy, którzy swoje dystansowanie się od obyczajowości praktykowanej przez ogół manifestowali poprzez rozwięzły tryb życia, niewiele sobie robiąc z norm tzw. „przyzwoitego człowieka" (honnéte homme); spotkać było ich można zarówno na dworze królewskim wśród najlepiej urodzonych i wysoko postawionych (za ich niechlubnego reprezentanta uchodzić może kardynał Retz), jak i w domach prywatnych średniozamożnego mieszczaństwa (np. w domu niejakiego Luillera, u którego bywali między innymi Gassendi i Molier).

Stopniowo ową postawę życiową w coraz większym stopniu dopełniają poglądy, które mają ją uzasadniać i światopoglądowo waloryzować. Początkowo nie są one ani zbyt oryginalne, ani też zbyt głębokie filozoficznie. Wprawdzie słychać w nich głosy pierwszorzędnych poetów (takich np. jak Horacy) i filozofów (takich np. jak Epikur), ale przekazywane są one przez drugorzędne umysły. Jednak i w tej mierze czas działał na korzyść libertynizmu, zaś dokonująca się zmiana była tak głęboka, iż w końcu XVII stulecia wyraźnie zróżnicowano już libertnów–rozpustników od libertynów–wolnomyślicieli — tych ostatnich P. Bayle w swoim *Słowniku historyczno–krytycznym (Dictionnaire historique et critique*, 1697), określił mianem *libertynów umysłowych* (libertins d'esprit), dodając przy tym, że „nie ma nic bardziej pospolitego jak ortodoksyjni chrześcijanie, którzy żyją źle, oraz libertyni umysłowi, którzy żyją dobrze". Poza wolnomyślicielstwem (rozumianym przede wszystkim jako krytyczny stosunek do chrześcijaństwa) tę grupę osób łączy pewien filozoficzny sceptycyzm oraz naturalizm.

2. Libertyński sceptycyzm

Prekursorem libertyńskiego sceptycyzmu we Francji był Michel Montaigne (1533 — 1592), autor *Prób* (*Essais*), dzieła, z którego zapożyczenia pojawiają się na kartach wielu XVII i XVIII–wiecznych rozpraw. Korzystali z niego zresztą nie tylko libertyni, ale także ich ideowi przeciwnicy, w tym janseniści (szereg fragmentów *Myśli* Pascala nie tylko na pierwszy rzut oka brzmi po montaigne'owsku, ale i faktycznie jest montaigne'owskich). To złożone i wielowarstwowe dzieło niełatwo poddaje się próbom interpretacyjnym, pozosta-

wiając nawet najbardziej uważnemu czytelnikowi wiele niedopowiedzeń i znaków zapytania. Ta wieloznaczność *Prób* jest programowa, to znaczy, Montaigne świadomie nie chce w nich niczego powiedzieć do końca — ponieważ niczego do końca nie jest pewien; jest to najbardziej podstawowe ze wszystkich założeń filozoficznego sceptycyzmu. Jego pozostałe założenia i postulaty wyłaniają się stopniowo z kilku generalnych motywów rozwijanych przez autora tego dzieła; motywy te tworzą pewnego rodzaju konstrukcję myślową, stanowiącą coś w rodzaju wspólnego mianownika dla całości wywodów.

Pierwszym z nich — najbardziej wyeksponowanym — jest motyw różnorodności ludzkich mniemań; podstawy, na których owe mniemania się opierają, Montaigne nazywa „śmiesznymi" i nawołuje do potrząśnięcia nimi (inaczej „wiecznie jajo będzie mądrzejsze od kury"). Drugim jest motyw względności ludzkiej rozumności i bezrozumności, z wyraźnym potępieniem rozumności „uczonej". Trzecim jest motyw namiętności, którym podlegają ludzie. Czwartym motyw konfliktowości ludzkiej natury, życia człowieka w różnego rodzaju opozycjach. Piątym motyw wolnej woli. Szóstym motyw determinacji — z jednej strony podlegania przez ludzi różnym uwarunkowaniom przyrodniczym i społecznym, zaś z drugiej wpływania przez człowieka na losy świata. Siódmym jest motyw rozbieżności między światem natury i światem kultury.

Rozwijając motyw różnorodności ludzkich mniemań starał się Montaigne pokazać, że jest ich w sumie bardzo wiele, że „niemożliwym jest spotkanie dwóch mniemań całkowicie jednakowych nie tylko u różnych ludzi, ale i u jednego człowieka o różnych godzinach". Brać się to ma w pierwszej kolejności stąd, że „przedmioty mają rozmaite oblicza i rozmaite perspektywy", czyli podlegają licznym zmianom i w owych zmianach ujawniają (oddziaływując na zmysły) różne własności. Brać się to ma też stąd, że zmysły mają ograniczone zdolności percepcyjne — chwytają to i owo, chwytają na chybił trafił, oraz chwytają wybiórczo. Brać się to ma także stąd, że ograniczony w swoich poczynaniach jest również rozum — ograniczony zarówno w uogólnianiu, jak i w ocenianiu. Różnorodność ludzkich mniemań ma się brać również z kłamliwości wyobraźni, w której tkwić ma moc porażania zarówno zmysłów, jak i rozumu — ilustrując tę moc podaje on przykład pewnego filozofa, który „zawieszony na wysokości wieży Najświętszej Panny w Paryżu mieszał się i przerażał", mimo iż rozum upewniał go o bezpieczeństwie. W konkluzji do tego motywu Montaigne stwierdzał, że poznanie ludzkie ma charakter względny, tj. zależny od tego, co odbiorą zmysły, w jakim kierunku zwróci się rozum i jak zadziała wyobraźnia.

Rozwijając motyw względności rozumności i bezrozumności starał się wykazać, że wiedzy ludzkiej nie powinno się rozpatrywać wyłącznie, a nawet przede wszystkim w kategoriach logicznych (prawdziwości i fałszywości, sprzeczności i niesprzeczności, jasności i niejasności), bowiem „prawda i fałsz

mają jednakowe oblicze", to znaczy, nie ma wiarygodnych oznak, po których można byłoby odróżnić jedną od drugiej. Powinno się natomiast rozpatrywać ją głównie w kategoriach pragmatycznych, tj. użyteczności i bezużyteczności. W jego przekonaniu najbardziej użyteczna jest pospolita wiedza pospolitych ludzi. Podstawowym kryterium jej użyteczności jest dla niego przyczynianie się do osiągnięcia spokoju ducha.

Rozwijając motyw ludzkich namiętności starał się pokazać, że jedną z namiętności jest dążenie do prawdy, że jest ono tym bardziej godne potępienia im bardziej prowadzi do sporów, a nawet do wojen. Przyznawał wprawdzie, że „nie ma naturalniejszej żądzy niż żądza poznania", ale przyznawał nie po to, aby ją usprawiedliwiać, lecz po to, aby pokazać jak sprzeczne są ludzkie pragnienia; nie ma bowiem również naturalniejszej żądzy niż żądza spokoju wewnętrznego.

Rozwijając motyw konfliktowości ludzkiej starał się wykazać, że podstawowe determinanty wszelkich konfliktów tkwią w samym człowieku — mają nimi być w szczególności: zarozumiałość („jest to choroba wrodzona i pierwotna"), pycha (skłania do tego, aby być raczej „wodzem zgrai zbłąkanych niż uczniem w szkole prawdy"), oraz próżność (skłania do zawierzenia raczej swoim jednostkowym siłom niż siłom zbiorowym). Tym, którzy usiłują temu zaradzić przy pomocy rozumu mówi, że najpierw „powinni pogodzić rozum z samym sobą". Natomiast tym, którzy usiłują temu zaradzić przy pomocy ustanowienia nowych praw społecznych mówi, że „nie ma niczego tak groźnego dla państwa jak nowatorstwo", dodając przy tym, że „zmiana użycza jedynie kształtu niesprawiedliwości i tyranii".

Rozwijając motyw wolnej woli starał się wykazać, że z reguły ludzie robią z niej zły użytek — służyć ma ona „rozpasaniu" myśli, „przyznawaniu sobie prawa rozmaitego sądzenia, wybierania i przystawania do jakiejś partii", popełniania szeregu wykroczeń i na domiar złego jeszcze ich usprawiedliwiania. Krótko mówiąc: wolna wola okazuje się najczęściej samowolą. Takie jej widzenie prowadzi Montaigne'a do wniosku, że szczęśliwy jest nie ten, kto jest wolny, lecz ten, kto jest zniewolony; wręcz stwierdza, że „szczęśliwy jest naród, który czyni to, co mu każą, nie martwiąc się o rację tego". Napisał zresztą cały rozdział *O oszczędzaniu woli*, z którego nasuwa się nieodparcie wniosek, że dla zdecydowanej większości najlepiej byłoby, gdyby w ogóle nie posiadali wolnej woli, natomiast dla nielicznej grupy ludzi roztropnych, aby w miarę możliwości wyrzekli się jej.

Z kolei rozwijając motyw determinacji starał się wykazać, że w znacznej mierze ludzkim losem włada przypadek, że „najbłahsze w świecie rzeczy kręcą ludzkimi sądami, decyzjami i poczynaniami jak chorągiewką". Szczególnej wymowy nabiera ów motyw na płaszczyźnie stosunków międzyludzkich, którymi mają władać takie determinanty jak „chuć, gniew, uciecha, zazdrość", a spośród

determinant przyrodniczych między innymi takie jak stan powietrza lub pogoda; tym samym determinantom podlegać mają wielcy i mali tego świata (o duszy wielkich panów mówi, że „sporządzona jest na tym samym kowadle co dusza szewca, tylko moc jej jest większa").

W końcu rozwijając motyw rozbieżności między naturą i kulturą starał się wykazać, że ludzie w wyniku swojej bezrozumności, swoich namiętności, swojego nadużywania wolnej woli i nieumiejętności zapanowania nad okolicznościami, w których przyszło im żyć i współżyć, odchodzą od tego, co naturalne i oddają się we władanie tego, co sztuczne. Potwierdzeniem tego ma być język, który zamiast służyć do wyrażania tego, co jest, służy do „wydymania rzeczy małych", „wykoślawiania i skażania samej istoty rzeczy", „przyznawania bez zasług i komu się podoba przymiotników najchlubniejszych" itd. Potwierdzeniem tego ma być również dziwaczność i ogromne zróżnicowanie obyczajów — owych „całujerączek, wężowych pokłonów, podrygów" itd. Potwierdzeniem tego ma być też dziwaczność i ogromne zróżnicowanie ustanowionych przez ludzi praw — w wielu miejscach *Prób* podaje Montaigne przykłady praw wprawiających w osłupienie zdrowy rozsądek.

Z wywodów tych wyłania się postać sceptyka lub też — co na jedno tutaj wychodzi — człowieka roztropnego (honnéte homme), który siebie traktuje jako aktora w wielkim spektaklu, którego sceną jest cała rzeczywistość, aktorami pospolici ludzie, zaś widzem jedynie on sam — nie utożsamia się bowiem z tym, co mu przypadło w udziale grać. Dla kogoś takiego nic w rzeczywistości nie jest ani prawdziwe ani fałszywe, ani dobre ani złe, ani sprawiedliwe ani niesprawiedliwe; w jego przekonaniu odpowiedź na pytanie jakie coś jest uzależniona jest od punktu widzenia, który się zmienia pod wpływem tak wielu różnych okoliczności, iż traci sens formułowanie kategorycznych sądów i ocen. Generalną dewizę tego człowieka Montaigne zawarł w stwierdzeniu: „niechaj mędrzec na wewnątrz zwolni duszę od ucisku i dzierży ją wolną i zdatną do swobodnego sądzenia o rzeczach; wszelako na zewnątrz powinien we wszystkim przestrzegać zwyczajów i form przyjętych".

Na płaszczyźnie obyczajowej sprowadza się ona do demonstrowania na zewnątrz uległości wobec zastanych wierzeń, obyczajów, praw, autorytetów itd.; wewnątrz zaś przeciwstawia się nakładanym przez nie „wędzidłom" („chyba że przymus i niewola są pożyteczne"). Z kolei na płaszczyźnie językowej sprowadza się ona do mówienia tego, co się powszechnie mówi, oraz mówienia w taki sposób, jak się powszechnie mówi, tj. mówienia wieloznacznego, pełnego sprzeczności i wykrętności — z uprzywilejowaniem owych „być może", „poniekąd", „po części", „powiadają", „mniemam" itp.) chyba że okoliczności pozwalają na mówienie jasne i jednoznaczne). Krótko mówiąc: ów człowiek roztropny okazuje się być oportunistą oraz utylitarystą (istotą kierującą się nade

wszystko względem na taką własną korzyść jaką stanowi wewnętrzna wolność i spokój ducha).

Człowiek ten będzie zatem bronił zastanych form życia i współżycia ludzkiego oraz zwalczał różnego rodzaju nowinkarstwo, ale będzie to czynił nie dlatego, że pierwsze z nich wydają mu się rozumne, dobre czy sprawiedliwe, lecz dlatego, że zachowanie owych form daje mu większą korzyść niż ich zmiana („nie ma w sprawach publicznych tak złego porządku, byleby był odwieczny i stały, któryby nie był wart więcej niż zmiany i wstrząsy"). Okazuje się on zatem być konserwatystą. Trzeba jednak dodać, iż jest on względnym konserwatystą — o ile bowiem dojdzie do zmian, przystosuje się do nich i będzie równie gorliwie bronił nowego porządku, co starego.

Człowiek ten będzie co innego mówił publicznie i co innego sądził na własny użytek, a nawet więcej — będzie podkreślał, że „nie należy czynić publicznej parady ze swego wewnętrznego mniemania". W ten sposób okazuje się on być również zdeklarowanym hipokrytą — dodajmy: względnym hipokrytą, gdyż w sprzyjających mu okolicznościach skłonny jest szczerze powiedzieć co naprawdę myśli. Hipokryzja ta — podobnie jak oportunizm, utylitaryzm i konserwatyzm — nie są traktowane przez Montaigne'a jako przywary człowieka roztropnego, lecz odwrotnie — jako jego prawdziwe cnoty. Nie ulega wątpliwości, że stanowiło to przynajmniej w niektórych punktach, dosyć poważne odejście od moralistyki chrześcijańskiej.

Jeśli nawet sam Montaigne nie zdawał sobie z tego w pełni sprawę, to z całą mocą udobitnili to XVII-wieczni kontynuatorzy jego sceptycyzmu. Wśród nich jednym z najwybitniejszych był Francois de La Mothe Le Vayer (1588—1672), członek Akademii Francuskiej, któremu obrońcy wiary dosyć zgodnie nadali miano libertyna. Zdaniem jego biografów, życie prowadził ascetyczne, poświęcone głównie studiom historycznym. Spośród dawnych pisarzy powoływał się najchętniej na autorytet Sokratesa, Arystotelesa, Diogenesa, Pyrrona, Epikura i Konfucjusza. Posiadał jedną z największych wówczas w Paryżu bibliotek prywatnych. Reprezentował postawę człowieka wiedzącego, że poszukiwanie prawdy jest trudem, który nigdy nie może się zakończyć ostatecznym powodzeniem; uważał jednak, że człowiek roztropny powinien jej poszukiwać, ponieważ to właśnie poszukiwanie prawdy, a nie jej osiąganie zapewnia spokój wewnętrzny i równowagę ducha. Wprawdzie krytykował ówczesnych uczonych, ale krytykował ich nie za samo prowadzenie badań naukowych, lecz za próby przedstawiania swoich poglądów jako niewątpliwych oraz narzucania ich innym — prowadzi to do nieustających sporów i narusza wewnętrzny i zewnętrzny spokój. Jedyną prawdą, którą La Mothe Le Vayer wyprowadzał ze swoich studiów była ta, że wszystko jest niepewne. Jego zdaniem, również w moralistyce nie ma takiej normy, którą wszyscy uznawaliby za słuszną, a tym bardziej

stosowali w praktyce. Nie inaczej jest z wierzeniami religijnymi i normami zalecanymi przez Kościół. W efekcie zaleca on dystans wobec wszystkiego co ostateczne (raz na zawsze ustalone). Z jego wywodów wyłania się postać pogodnie uśmiechniętego sceptyka, który widzi wszystkie „prawdy" jakie ma do zaoferowania historia poszukiwań poznawczych, ale nie angażuje się w uznanie żadnej. Dostrzega on bowiem jak zmienne bywa świadectwo zmysłów i umysłów, jak zwodnicza bywa jasność i niejasność, jak zaskakujące paradoksy, paralogizmy i sofizmy potrafi zrodzić ludzki rozum. Dostrzega też jak mało ludzi skłonnych jest przestrzegać powszechnie zalecanych norm, postępując najczęściej tak jak im jest w danej sytuacji najwygodniej. Z podobną argumentacją występowali i inni sceptycy tamtego okresu — tacy chociażby jak S. Sorbiére czy G. Naude.

Odnotować trzeba, że po argumenty sceptyczne sięgali również wówczas obrońcy wiary; nie po to oczywiście, aby podważyć wiarę, lecz odwrotnie, aby ją wzmocnić, wytrącając przy okazji broń z ręki libertynów. Jednym z nich był P. D. Huet (1630 — 1721), biskup Avranches. Jest on autorem między innymi *Traktatu filozoficznego o błędach umysłu ludzkiego* (*Traité philosophique de la foiblesse de l'esprit humain*). Powołuje się w nim na różne autorytety począwszy od *Ksiąg Salomonowych*, poprzez *Listy* św. Pawła, a skończywszy na autorytecie Heraklita. Jego wywody wymierzone są w różne odmiany racjonalizmu (traktowanego jako przejaw wolnomyślicielstwa) i zmierzają do wykazania, że rozum nie jest w stanie ustalić zgodności między wyobrażeniami o rzeczach a tymi rzeczami; że wobec nieznajomości różnicy rodzajowej i gatunkowej nie jest on w stanie ustalić istoty rzeczy; że jego statyczne ujęcia są nieustannie deaktualizowane przez dynamiczną rzeczywistość; że nic nie jest w stanie zagwarantować intersubiektywności tych ujęć; że po to, aby poznać całość, trzeba znać jej część, a po to, aby poznać część, trzeba znać całość; że do poznania kryterium prawdy potrzebna jest znajomość jego kryterium (i tak w nieskończoność); że takie racjonalistyczne kryterium jak oczywistość jest zmienne, to znaczy, różne u różnych osób oraz różne od tych samych osób w różnym czasie; że racjonalistyczne argumenty broniące niezawodności poznania rozumowego są wytworem tego samego rozumu; że w końcu występujące między racjonalistami zasadnicze rozbieżności w poglądzie na tą samą rzecz ujawniają niezbicie ułomności ich rozumu. Jedyne wyjście z tych słabości racjonalizmu widział Huet w zdaniu się na wiarę, która w jego przekonaniu opiera się nie na rozumie, lecz na uczuciu i łasce bożej. Pozostaje sprawą dyskusyjną czy argumentacja ta mogła wytrącić broń z ręki libertynów. Nie ulega natomiast wątpliwości, że przypomnienie przez Hueta klasycznych argumentów sceptycznych służyło popularyzacji samego sceptycyzmu.

3. Libertyński naturalizm

Jeszcze na początku XVII wieku naturalizm nie miał zbyt wielu zwolenników wśród filozofów francuskich. Skłaniali się natomiast ku niemu niektórzy ówcześni poeci. Jednym z nich był Théophile de Viau (1590 — 1626), autor wierszy, które przyspożyły mu miano libertyna i naraziły na poważne perypetie życiowe — głośny wówczas wróg libertynów jezuita o. Garasse zarzucił im bezbożność i obsceniczność, zaś parlament paryski skazał go na spalenie (wyroku nie wykonano, gdyż w obronie poety stanęli jego możni protektorzy). Bo też trzeba przyznać, że naturalizm de Viau jest spontaniczny i niczym nie skrywany. Po prostu, wielbił on Naturę, to znaczy, „kochał piękny dzień, jasne źródła, widok gór, rozległość wielkiej równiny, piękne lasy, ocean, jego fale, jego spokój i jego wybrzeża. Kochał jeszcze to, co w szczególny sposób działa na zmysły: muzykę, kwiaty, piękną odzież, polowanie, piękne konie, przyjemne zapachy, dobrą kuchnię"(wyznanie zawarte w jednym z jego utworów). Wszystko to wydawało się mu boskie lub przynajmniej wydawało mu się zawierać jakąś boską substancję; dowodzi to niezbicie, iż nie był ateistą, lecz panteistą — a między panteistą i ateistą jest taka różnica jak między człowiekiem, który wszędzie widzi boga oraz człowiekiem, który nigdzie go nie widzi.

Równie spontaniczny (ale też i niezbyt głęboki filozoficznie) był naturalizm Cyrana de Bergeraca de Saviniena (1619 — 1655), postaci rozsławionej przez XIX-wiecznego komediopisarza Rostanda. Jest on autorem dwóch powieści — *Państwa i cesarstwa Księżyca* (*Etats et empires de la Lune*) oraz *Historii komicznej o Państwach Słońca* (*Histoire comique des Etats du Solei*). Przedstawił w nich istoty ludzkie żyjące na tych dwóch planetach, które kierować się mają wyłącznie prawami Natury. Tak więc Podróżnik, który udaje się najpierw na Księżyc, spotyka tam istoty stanowiące wszechświat dla drobnych zwierząt, te zaś stanowią wszechświat dla jeszcze drobniejszych żyjątek. Praktykują one kult płodności, co sprawia między innymi, iż dziewictwo uchodzi u nich za poważny występek. Nie potrzebują zupełnie lekarzy, bowiem wszystkie istotne dla zdrowia sprawy reguluje sama Natura. Następnie ów podróżnik udaje się na Słońce. Po drodze ląduje na małej planecie, na której spotyka filozofa pomagającego narodzić się z zagotowanego mułu człowiekowi. Od niego dowiaduje się, że „życie istot słonecznych jest bardzo długie; kończy się li tylko śmiercią naturalną, która następuje dopiero po siedmiu czy ośmiu tysiącach lat, kiedy na skutek ustawicznych a gwałtownych wysiłków, do jakich skłania ich temperament ognisty, miesza się porządek materii; gdyż jak tylko Natura czuje w ciele, że musi poświęcić więcej czasu na reperacje zniszczeń, aniżeli na uformowanie nowej istoty, dąży do tego, aby je rozwiązać". Dodajmy jeszcze, że ową pisaną z dużej litery Naturę traktuje on jako wieczną i nieustan-

nie czynną, przy czym czyni ona tylko to, co czynić warto, co czynić się powinno i co czynić jest rzeczą rozumną.

Na tle tej filozoficznej przeciętności libertynów francuskich pierwszej połowy XVII wieku swoim poziomem umysłowym wyróżnia się Pierre Gassendi (1592 — 1655), rektor kolegium w Digne oraz profesor w Kolegium Królewskim w Paryżu. Był on niewątpliwym libertynem, o czym świadczą nie tylko opinie jego współczesnych, ale także liczne napisane przez niego rozprawy, w których bronił między innymi Epikura. Dodajmy jeszcze, że był on osobą duchowną (święcenia kapłańskie przyjął w roku 1617), przykładnie wykonującą swoje obowiązki prepozytora kapituły w Digne; co zresztą nie uchroniło go przed oskarżeniem o ateizm i gwałtownymi atakami obrońców wiary (przykładowo: J. B. Morin, profesor tego samego kolegium paryskiego, w którym wykładał Gassendi, domagał się spalenia swego libertyńskiego kolegi na stosie). Do historii filozofii przeszedł on głównie jako autor *Zarzutów piątych* sformułowanych wobec *Medytacji* Descartesa (napisanych z inicjatywy jezuity o. M. Mersernne'a). Zwykło się natomiast bagatelizować pozostałą część jego dorobku, na którą składa się kilka rozpraw — najważniejszą z nich jest *Syntagmatis philosophici liber proemialis*, która w języku polskim opublikowana została pt. *Logika*.

Już samo wystąpienie z otwartą obroną Epikura, który w oczach obrońców wiary uchodził za zwolennika wulgarnego hedonizmu, było wówczas aktem niemałej odwagi. Jednak Gassendi poszedł jeszcze dalej twierdząc, że nie ma jakiejś zasadniczej rozbieżności między filozofią epikurejską oraz chrześcijańską, zaś te rozbieżności, które między nimi się pojawiają można bez większej szkody dla jednej i drugiej wyeliminować. Podjął on zresztą próbę ich wyeliminowania; w próbie tej starał się być w możliwie największym stopniu wierny przekonaniom Epikura, modyfikując je jedynie w tych miejscach, w których w sposób oczywisty były one sprzeczne z dogmatyką chrześcijańską. Całość jego argumentacji bardziej upodabnia się do wywodów uczonego przyrodnika niż uczonego teologa.

Odnotujmy zatem, że dla ówczesnych przyrodników filozofia Epikura posiadała pewne niepodważalne walory. Należała do nich bez wątpienia koncepcja *Wszechcałości* (*to pan*), w świetle której świat jest nieskończony i nieograniczony, a jednocześnie uporządkowany według prostych zasad mechaniki. Należała do nich również koncepcja atrybutów lub jakości, które wszystkie bez wyjątku mają fizyczny charakter. Należała do nich także koncepcja poznania świata, w której generalną zasadą było mechaniczne oddziaływanie bodźców świata zewnętrznego na ludzkie zmysły, ich mechaniczne przekształcenie w umyśle i równie mechaniczne sprawdzanie w fizykalnym świecie. Co więcej, wszystko to łącznie wydawało się pozostawać w zgodzie z religijną wiarą. W fi-

lozofii Epikura było bowiem także miejsce na duszę (co prawda tylko śmiertelną), bogów (wprawdzie nieśmiertelnych, ale i obojętnych na los ludzki), a także na pewną wolność ludzkiej woli (wynikać ma ona z tzw. *parenklizy*). Wszystko to pozostanie w zgodzie z religijną wiarą pod warunkiem, że zostanie odczytane poprzez pryzmat fundamentalnych prawd owej wiary. I Gassendi podejmuje się takiego właśnie odczytania.

Tak więc *Wszechcałością* jest dla niego Bóg, traktowany jako Byt wieczny, nie mający ani początku, ani końca, ani pierwszej przyczyny, ani ostatniego skutku; Byt wszechmocny pod każdym względem, ale tylko pod niektórymi względami ujawniający swoją wszechmoc — ujawniać ma jedynie swoją wszechmoc sprawczą (powołując byty do istnienia), oraz wszechmoc celową (wprowadzając do nich określony porządek). Stąd też w przekonaniu Gassendiego są dwa niezbite dowody na istnienie Boga, tj. dowód z istnienia i zróżnicowania świata, oraz dowód z panującego w nim ładu (harmonii).

To utożsamienie epikurejskiej *Wszechcałości* z Bogiem ma u Gassendiego swoje istotne następstwa. Szczególnie widoczne są one w jego założeniach ontologicznych. I tak, pozostając w zgodzie z Epikurem, zakładał on, że świat fizykalny nie różnicuje się w nieskończoność , lecz w pewnym momencie jego różnicowanie napotyka na nieprzezwyciężony opór. Te najmniejsze, nie dające się już dalej podzielić cząstki nazwał on — podobnie jak jego poprzednik — *atomami*. Natomiast z faktu, iż owe różnicowanie się następuje wyprowadził wniosek (i w tej mierze nie odstępując od Epikura), że musi istnieć miejsce do dokonywania się tych zmian, tj. próżnia. Podzielał również przekonanie swego poprzednika, że atomy zmieniają się wyłącznie w sposób ilościowy, tj. wchodzą ze sobą w różnorakie związki w różnych proporcjach. Nie zmieniają się one natomiast jakościowo, tj. nie tracą jednych właściwości, by zyskiwać inne; do tych niezmiennych właściwości lub też — jak nazywał je Epikur — *jakości* atomów, zaliczył on poza wymienioną już opornością: rozmiar, kształt i ciężar. I na tym właściwie kończy się wierność Gassendiego ontologicznym poglądom Epikura. Dalej zarysowują się między nimi istotne rozbieżności.

Nie zgodził się zatem z poglądem, że ilość atomów we Wszechświecie jest nieskończona. Nie zgodził się zaś dlatego, ponieważ atrybut nieskończoności przysługuje w jego przekonaniu wyłącznie Bogu. Nie zgodził się także z poglądem, że atomy stanowią całkowicie podstawowy budulec, czy też — jak to nazywał — „stałe ziarno" wszystkiego co istnieje w rzeczywistości. Za takie „ziarno" uznał pewną kompozycję tych atomów, kompozycję, której stwórcą ma być sam Bóg. Różnice te przesądzają o wszystkich pozostałych rozbieżnościach między obu filozofami. Tak więc według Epikura poszczególne światy powstały przypadkowo (jakkolwiek jeśli już powstały, to wszystkie występujące w nich zależności mają charakter konieczny) i przypadkowo mogą przestać

istnieć. Dołączone do tego epikurejskie wyjaśnienie ma w całości fizykalny charakter. Natomiast według Gassendiego światy te powstały w sposób konieczny (Bóg nie uczyni niczego przypadkowo) i w sposób rozumny (powołując je do istnienia Bóg działał z pewnym zamysłem). Stąd też epikurejska hierarchia bytów ma wyłącznie fizykalny charakter — występujące w niej byty można rozpatrywać wyłącznie w kategoriach: lżejszy — cięższy, gładki — chropowaty, okrągły — kanciasty itp. Nie są to więc światy ani żadnego z bogów, ani żadnego z ludzi, lecz światy niczyje lub też — co na jedno wychodzi — *Wszechcałości*. W odróżnieniu od tego światy w ujęciu Gassendiego mają swoich konkretnych właścicieli, i to właścicieli znajdujących się w określonej hierarchii zarówno wobec siebie, jak i wobec swojej własności. W pierwszej kolejności jest to świat natury boskiej, w drugiej natury ludzkiej, zaś w trzeciej natury rzeczy. Taki jest tutaj porządek aksjologiczny, tj. porządek wartości owych światów.

Rzecz jasna, inaczej — jakkolwiek nie bez związku z poprzednim — przedstawia się gassendowski porządek ontologiczny. Na samym dole, tj. u podstaw tej hierarchii, znajduje się świat bytów nieożywionych, świat grubych, chropowatych i ciężkich atomów. Ponad nim sytuuje się świat bytów ożywionych, tj. atomów lekkich, gładkich i drobnych, które dodatkowo posiadają wrażliwość. Jeszcze wyżej umieszcza on świat bytów uduchowionych, stanowiących różnego rodzaju kompozycje najbardziej wrażliwych atomów. W kwestii połączenia tych atomów ze sobą Gassendi prezentuje trzy różne punkty widzenia. I tak, z metafizycznego punktu widzenia połączone zostały one przez Boga, który nie tylko miał ułożyć owe kompozycje, ale również ma czuwać nad ich trwaniem i przemianą. Z fizjologicznego punktu widzenia spajane mają być one przez „zarodki wszystkich rzeczy rodzących się", nazywane przez niego również „zasadami wrażliwości". Z fizykalnego punktu widzenia łączyć się mają one za pomocą „ostrych końców, haczyków i dziurek". W człowieku i tylko w człowieku „zbiegać" się mają wszystkie te porządki, poziomy czy też sfery rzeczywistości.

Nie ulega wątpliwości, że Gassendi podziwiał Epikura za genialność i śmiałość proponowanych rozwiązań. Nie mógł jednak zaakceptować jego przekonania, że człowiekowi może i musi wystarczyć świadomość tego, że wszystko to, co jest poza nim, w istocie rzeczy zawsze było i będzie (zmienić się może jedynie aktualna forma istnienia tego), on sam zaś, jako pewna całość fizyczna i psychiczna, stanowi coś, co przypadkowo powstało i koniecznie musi zginąć; zmieni się w coś, dla czego jego indywidualna świadomość nie będzie miała już żadnego znaczenia. Był przekonany, że w takiej sytuacji może powstać w myślącym indywiduum jedynie uczucie strachu przed otaczającą go rzeczywistością, poczucie obcości wobec niej oraz świadomości bezsensu podejmowanych przez nie działań. Musi ono dojść do wniosku, że cokolwiek by uczynił, nie zmieni

w liczącym się stopniu ani własnego losu, ani też losu innych, podobnych sobie nieszczęśników.

W tym jakże istotnym momencie odwołuje się Gassendi do konieczności wiary w Boga, w jego wszechrozumność, wszechdobroć i wszechpotęgę, która nie tylko może, ale i, w jego przekonaniu, faktycznie zapobiega igraniu z losem człowieka, który zdobył się na wysiłek poznania swego miejsca we wszechrzeczy. Odwołuje się jednak również do konieczności wiary w Człowieka, w siłę jego konstrukcji fizycznej i psychicznej, siłę, która wprawdzie nie jest w stanie zapewnić mu samego szczęścia, prawdy i dobra, niemniej jest w stanie zapewnić mu więcej szczęścia niż nieszczęścia, prawdy niż fałszu, dobra niż zła. Dla uzasadnienia tej wiary przytacza Gassendi konkretne przykłady osiągnięć ludzkich. Znamienne jest, że na liście tych osiągnięć przeważają nazwiska uczonych przyrodników oraz nazwiska tych myślicieli — dawniejszych i bardziej mu współczesnych, którzy mniej lub bardziej ściśle związani byli z tradycją naturalistyczną — takich jak oczywiście Epikur, ale też Lukrecjusz, Ramus, Vives, Montaigne czy F. Bacon.

4. Libertyński ateizm

W czasach, w których między pojęciem *libertyn* i pojęciem *ateista* stawiano niejednokrotnie znak równości, jest bynajmniej łatwo znaleźć rzeczywistych ateistów, czyli tych, którzy — zgodnie z sensem tego określenia — negowali istnienie jakiegokolwiek Boga. W każdym razie żaden z wymienionych tutaj głośnych libertynów z całą pewnością ateistą nie był. Innego zdania byli oczywiście ich współcześni. Nie tylko zresztą tych libertynów uznawali oni za ateistów, ale także wielu innych. I tak, pisarz hugonocki I. Gentillet w swojej *Rozprawie o sposobach dobrego rządzenia* (*Discours sur les moyens de bien gouverner*, 1576), „opłakuje nędzę i nieszczęście dzisiejszych czasów, które są tak zapowietrzone ateistami jako też drwiącymi sobie z Boga i z religii, że właśnie ci, którzy nie mają żadnej religii, cieszą się największą estymą". Natomiast P. Charron napisał dzieło pod wielce wymownym tytułem: *Trzy prawdy przeciwko ateistom, poganom, żydom, mahometanom, heretykom i schizmatykom* (*Les trois vérités contre les athées, idolastres, juifs, mahométans, hérétiques et schismatiques*, 1593); stwierdza w nim, że „ateiści powiadają, że religia została bardzo chytrze wymyślona i narzucona ludom przez pierwszych i najroztropniejszych polityków i założycieli państw", także, iż „rozsądni księża sami nie wierzą w nieśmiertelność duszy, ale posługują się tą wiarą dla umocnienia własnej władzy nad poddanymi". Liczną grupę ateistów w tamtej epoce dostrzegają również niektórzy współcześni historycy katoliccy. Należy do nich Daniel Rops, który w dziele zatytułowanym *Kościół czasów klasycyzmu* (*L'Eglis des*

Temps classiques, 1958) stwierdza, że we Francji okresu reformacji i kontrreformacji było kilkuset ateistów. Wśród ich przywódców wymienia E. Doleta i T. de Viau. Ten drugi z całą pewnością nie był ateistą, lecz panteistą. Natomiast pierwszy z nich nawet nie był panteistą. Wprawdzie występował publicznie przeciwko religijnym prześladowaniom, a nawet opisał w *Drugim piekle* (*Le Second Enfer d'Estienne Dolet*, 1544) swoją martyrologię, niemniej ani sam nie uznawał się za ateistę, ani też nie uznali go za ateistę skazujący na śmierć sędziowie (został spalony na stosie w Paryżu w roku 1546); uznali go jedynie za heretyka przeczącego chrześcijańskiej wierze w nieśmiertelność duszy, a to przecież jeszcze nie ateizm.

Czy zatem we Francji tamtego okresu w ogóle nie było ateistów? Sprawa nie jest prosta. W czasach, w których już samo posądzenie o ateizm mogło okazać się (i niejednokrotnie okazywało się) groźne w następstwach, mało kto był skłonny lekkomyślnie narażać się, głosząc publicznie swoją niewiarę. Stąd łatwiej jest zlokalizować pewne dystansowanie się od niektórych dogmatów chrześcijańskich, niektórych pospolitych wierzeń, oraz niektórych form życia religijnego, niż odrzucenie wszystkich dogmatów, wszystkich wierzeń i wszystkich form życia religijnego. Zresztą i tutaj wiele informacji pochodzi z drugiej ręki.

Potwierdza to J. S. Spink w swoim przeglądowym dziele o *Libertynizmie francuskim od Gassendiego do Voltaire'a*. Wśród czołowych libertynów tamtego okresu wymienia wspomnianego już G. Patina. Jednak zaznacza przy tym, że „cała jego reputacja wolnomyśliciela opiera się na kilku pogłoskach". Sam Patin w swojej korespondencji wymienia wprawdzie nazwiska kilku ateistów, niemniej — jak podkreśla Spink — „przyjęcie jego opinii na wiarę byłoby rzeczą ryzykowną". Trzeba się zatem zgodzić z tym dobrym znawcą libertynizmu, że dopóty, dopóki ateizm nie zostanie literalnie udokumentowany, wszelkie oceny w tej mierze muszą być formułowane z dużą ostrożnością.

W okresie przejściowym między epoką Wielkich Przemian oraz epoką Oświecenia pojawił się jednak myśliciel, co do którego nie można mieć najmniejszych wątpliwości, że był prawdziwym ateistą. Nazywał się Jean Meslier (1664 — 1729) i był ... księdzem, wypełniającym przykładnie przez całe swoje dojrzałe życie obowiązki proboszcza w wiejskiej parafii Etrépigny (w Szampanii). Pozostawił w „spadku" po sobie *Testament* (*Mémoires des pensées et des sentiments de J. M ... prétre, cure d'Etrépigny et de But ...*), obszerne, bo liczące ponad tysiąc stron dzieło, które swoim ateizmem poruszyć miało nawet Voltaire'a (w liście do d'Alemberta z lutego 1762 roku pisał on, że „czytając go zadrżał z przerażenia").

Trzeba przynać, że *Testament* jest w stanie zrobić wrażenie nawet na najbardziej zdecydowanych przeciwnikach religii. Stanowi bowiem rozprawę–

wyznanie osoby, która całkowicie straciła religijne sumienie i zyskała sumienie antyreligijne, wypełnione pragnieniem bezlitosnego rozprawienia się z religią. Meslier obwinia ją w tym dziele o całe zło jakie pojawiło się w świecie, o nieustanne niszczenie tego wszystkiego, co w naturze ludzkiej jest najcenniejsze, a nade wszystko jej związków z przyrodą, z której może i powinna brać się prawdziwa wielkość człowieka. Zrywając więzy z naturalnym światem religia sprowadza go do najbardziej nędznej istoty i, co gorsze, stara się utwierdzić w nim przekonanie, że jest nędzną istotą. Ale po kolei.

Teologia. Jest „ustawiczną obelgą dla rozumu ludzkiego", „nagromadzeniem niewiarygodnych bajek i najbardziej straszliwych i haniebnych urojeń", „jaskrawych sprzeczności i niedorzeczności". Krótko mówiąc: „jest to kraj, gdzie wszystko dzieje się według praw przeciwnych tym, które ludzie są zdolni poznać w świecie przez nich zamieszkanym. W tej cudownej okolicy światło jest ciemnością, oczywistość staje się wątpliwa albo fałszywa, rzecz niemożliwa staje się prawdopodobna, rozum jest przewodnikiem niepewnym, a zdrowy rozsądek przeobraża się w szaleństwo". Prezentowana przez nią rzeczywistość nie może być zatem rzeczywista, zaś prawa prawdziwymi prawami.

Bóg. Jest centralnym punktem teologicznych „bajek i urojeń". Jawi się jako istota budząca strach i przerażenie, szalona i niesprawiedliwa. Krótko mówiąc: „według pojęć teologicznych Bóg podobny jest do tyrana, który rozkazawszy wyłupić oczy większości swoich niewolników zamyka ich w lochu i zabawia się obserwowaniem ich *incognito* przez mały otwór". Nie ma zatem co w nim szukać ani miłości, ani litości, ani żadnego wsparcia w doznawanych i przeżywanych nieszczęściach.

Kler. Są to „chciwi szarlatani dbający o utrzymanie wierzących w szaleństwie", „interesowni szaleńcy pragnący uchodzić za wysłańców Najwyższego", „spryciarze, którzy wierzą lub innym chcą wmówić, że świat bez Boga nie mógłby istnieć", „nierobi posiadający wielkie bogactwa mimo ślubów ubóstwa" „pozbawieni skrupułów wyzyskiwacze ubogich i pochlebcy bogaczy", hipokryci „wpajający i podający do wierzenia błędy, przewidzenia i oszustwa wymyślone przez kłamców, oszustów i obłudników, ażeby ludzi oszukać". Nie ma zatem co liczyć na ich chociażby najmniejszą pomoc w czymkolwiek.

Sojusznicy teologii, Boga i kleru. Ich lista jest długa i zróżnicowana. Znajdują się na niej i uczeni doktorzy i nieuczone dewotki, i żarliwi fanatycy i wyrachowani władcy świeccy, którzy zmówili się z kościelnymi dostojnikami, aby tym skuteczniej wyzyskiwać lud. Znajduje się na niej także ludzki strach, powodujący „nieustanny zabobon", „zamroczenie umysłu", „okrucieństwo i zbrodnię". Znajduje się na niej również umysłowe lenistwo, niewykształcenie, oraz pochodzące z dzieciństwa „mechaniczne przyzwyczajenie" (do „przerażających widm i niezrozumiałych mrzonek"). Znajduje się na niej też ludzka łatwowierność,

oraz bliżej nieokreślony przez Mesliera „zmysł wewnętrzny", o którym tyle tylko wiadomo, że przywraca człowiekowi „wbrew jego woli ideę wszechpotężnej istoty".

Nie ulega wątpliwości, że Meslier nie prowadził zbyt głębokich studiów historycznych nad chrześcijaństwem. Był jednak przekonany, że żadne głębokie studia nie są potrzebne do tego, aby stwierdzić, że „Mojżesz i jego naród mają opinię zgrai złodziei i bandytów", że „Jezus Chrystus był takim samym człowiekiem jak inni", zaś autorzy ksiąg nazywanych świętymi „przeczą sobie wzajemnie w wielu sprawach" i nie mają „dość rozsądku i wrodzonych zdolności, aby dobrze ułożyć chociażby jedną historyjkę". Nie potrzebne są również takie studia do tego, aby stwierdzić, że osoby niewierzące w Boga oznaczały się mądrością i prawością charakteru, podobnie zresztą jak osoby zwalczające religię — dla potwierdzenia tego powołuje się on między innymi na przykład Leukipa, Demokryta, Epikura i Stratona; mówi o nich, że „śmielili się zerwać grubą zasłonę przesądu i wyzwolić filozofię z pęt teologicznych".

W ostatnich partiach *Testamentu* przypomina on „szlachetnych tyranobójców" (Brutusów i Kasjuszy, Jakubów Clement i Ravaillaków) i apeluje o wyzbycie się pokory wobec tyranów, oraz nawołuje do „rozbicia wszystkich ukoronowanych głów". Ten apel i to nawoływanie stanowi jedną z pierwszych zapowiedzi nadejścia czasu Francji jakobińskiej; Francji stawiającej wszystko na ostrzu noża (wolność albo śmierć, rewolucyjna solidarność albo totalna klęska, terror ludowy albo panowanie utytułowanych próżniaków itd.). Trzeba dodać, że Francja ta potrafiła docenić swojego „proroka", czego potwierdzeniem jest fakt, że w dniu 17 listopada 1793 roku jakobiński Konwent uchwalił wniosek o wzniesieniu mu pomnika. Trzeba jednak też dodać, że Francja oświecona w swojej zdecydowanej większości nie była ateistyczna; była ona deistyczna i — co niemniej istotne — zwalczająca niemniej gorliwie teistów, co i ateistów; o tych ostatnich Voltaire, którego można uznać za „apostoła" wszystkich deistów tamtej epoki, mówił, że „opierają swój system jedynie na przypuszczeniach".

Rozdział III

RACJONALIZM KARTEZJAŃSKI

1. Kartezjusz i kartezjanizm

Racjonalizm kartezjański nie stanowił oczywiście jedynego kierunku racjonalistycznego w filozofii francuskiej tamtej epoki. Nie stanowił on też najbardziej popularnej wówczas postaci racjonalizmu; największym uznaniem cieszył się wtedy racjonalizm zdroworozsądkowy — powoływali się na niego zarówno ludzie wierzący, jak i osoby mające opinie libertynów, ludzie nauki i sztuki, a nawet ci, których wykształcenie pozostawiało wiele do życzenia. Jednak racjonalizm kartezjański stanowił ten kierunek filozoficzny, który odcisnął najbardziej znaczące piętno nie tylko na nowożytnej filozofii, ale w ogóle na kulturze umysłowej czasów nowożytnych — co do tego zgadzają się zarówno ci, którzy go krytykują, jak i ci, którzy go gloryfikują; a jak daleko idzie niekiedy owa gloryfikacja może świadczyć opinia Brunschvicga, który na Kongresie Kartezjańskim w Paryżu w roku 1936 porównał go do wielkiego wzgórza, „z jednej strony ostro odcinającego się od średniowiecza, z drugiej natomiast łagodnie schodzącego w czasy nowożytne". Warto zatem na wstępie nieco uwagi poświęcić samemu Kartezjuszowi (René Descartesowi).

Urodził się wroku 1596 w La Hays, niewielkim mieście prowincji Touraine. W wieku ośmiu lat wysłany został do jezuickiego kolegium w La Fléche, które miało opinię jednej z najnowocześniejszych szkół tego typu w Europie — sam Kartezjusz oceniając po latach w *Rozprawie o metodzie* (*Discours de la méthode*, 1637) efekty swojego kształcenia się tam pisał, że „poczuł się uwikłany w takie mnóstwo wątpliwości i błędów, że zdawało się mu, iż jedyną korzyścią którą odniósł, było coraz pełniejsze wykrywanie własnej niewiedzy". Wykształcenie uzupełnia w Uniwersytecie w Poitiers (uczęszczał w nim na wykłady z prawa oraz medycyny). W roku 1618 wstąpił do wojska mając nadzieję, że w ten sposób łatwiej będzie „podróżować, oglądać dwory i armie, odwiedzać ludzi różnych stanów i usposobień, gromadzić doświadczenia, wypróbować siebie samego w różnych okazjach zsyłanych przez los i wszędzie tak się zas-

tanawiać nad sprawami, które mu się nasuwały, by móc z tego wyciągnąć jakąś korzyść". Stacjonując ze swoim pułkiem w Bredzie, poznał młodego matematyka, fizyka i lekarza I. Beeckmana, którego *Dziennik* rzuca nieco światła na zainteresowania Kartezjusza w tamtym okresie życia — koncentrowały się one wokół zagadnień fizyko—matematycznych, a ich rezultatem był pierwszy naukowy traktat pt. *Compendium musicae*. Na jesieni 1619 roku przebywał w Ulm, gdzie podczas jednej z bezsennych nocy (9/10 listopada) dokonał — jak sam twierdził — „odkrycia zdumiewającej nauki " — według jego biografa W. F. Asmusa: „mogła to być albo idea uniwersalnej matematyki, albo idea reformy algebry, albo wreszcie idea wyrażenia wszelkich wielkości za pośrednictwem linii, a linii za pośrednictwem znaków algebraicznych".

W następnych latach wiele podróżował po Europie, spotykając się z wieloma uczonymi oraz dokonując obserwacji różnych zjawisk; podczas pobytu we Włoszech w roku 1624 prowadził między innymi obserwacje obsuwania się lawin. Kilkakrotnie przebywał również w Paryżu, gdzie nawiązał kontakty między innymi z Gassendim i Pascalem. W roku 1628 — szukając spokoju do prowadzenia badań naukowych — zdecydował się na zamieszkanie w Holandii — przebywał kolejno: w Amsterdamie, Lejdzie, Daventer, ponownie w Amsterdamie, Utrechcie, w Santpoor w pobliżu Harlemu, Harderwijk oraz Endegeest. W roku 1644 osiedlił się w Egmondzie, gdzie przebywał aż do swego wyjazdu do Szwecji w roku 1649, odbywając w międzyczasie (w roku 1647 i 1648) dwie podróże do Francji. W Sztokholmie znalazł się na zaproszenie królowej szwedzkiej Krystyny, która zainteresowała się jego dokonaniami naukowymi. Zimą 1650 roku dostał zapalenia płuc, które doprowadziło do jego zgonu. Prochy jego zostały sprowadzone do Francji w 1666 roku.

W swoim dorobku filozoficznym pozostawił on kilka znaczących rozpraw. Pierwszą z nich (napisaną prawdopodobnie w latach 1628 — 1629) są *Prawidła kierowania umysłem* (*Regulae ad directionem ingenii*). W opozycji do panujących przekonań przedstawił w nich podstawowe zasady własnej logiki, zasadnicze warunki, które winny być postawione wiedzy naukowej, oraz ogólny zarys swojej metodologii. W latach 1630 — 1633 pracował nad — jak sam twierdził — „wielkim traktatem o świecie" — składał się on z trzech części zatytułowanych kolejno: *Dioptryka*, *Meteory* oraz *Geometria*. Jednak najprawdopodobniej na wieść o skazaniu Galileusza, z którym podzielał ideę heliocentryczną, sam go zniszczył; zachował się z niego jedynie ogólny zarys (opublikowany po raz pierwszy w 1664), oraz wstęp opublikowany pt. *Rozprawa o metodzie*. W roku 1640 opublikował swoje najważniejsze dzieło — *Medytacje o pierwszej filozofii* (*Meditationes de prima philosophia*). Za pośrednictwem o. M. Mersenne'a pierwsze ich wydanie trafiło do „Uczonych Mężów" z prośbą o wypowiedzenie się na ich temat — wypowiedzi te zawarte w tzw. *Zarzutach* do *Medytacji*

opublikowane zostały w drugim wydaniu tego dzieła z 1641; na całość tego wydania składają się ponadto *Odpowiedzi autora*, *List do Sorbony*, *Przedmowa do czytelnika*, oraz *Przegląd treści*. W roku 1644 opublikował Kartezjusz *Zasady filozofii* (*Principia philosophiae*), które w jego zamierzeniu miały być podręcznikiem do nauczania filozofii, faktycznie zaś są syntetycznym kompendium jego poglądów filozoficznych, kompendium pisanym w okresie polemik wywołanych *Medytacjami* i noszącym pewne ślady tych polemik — uwidaczniają się one między innymi we wprowadzeniu przez niego szeregu uściśleń oraz w pewnym złagodzeniu kategoryczności niektórych ze sformułowanych wcześniej sądów.

Dla zrozumienia źródeł gwałtownych polemik, które toczyły się wówczas wokół Kartezjusza i o Kartezjusza nieodzowne jest zdanie sobie sprawy z tego, w jak głębokiej opozycji do panującej wówczas filozofii chrześcijańskiej znajdowała się prezentowana przez niego postawa i poglądy. Nie była to bynajmniej postawa i poglądy osoby niewierzącej; przeciwnie — myśliciel ten niejednokrotnie dał świadectwo temu, że jest osobą wierzącą. Tyle tylko, że jest to osoba wierząca, która odbiera Bogu niejeden z jego atrybutów i przenosi go bądź to na przyrodę, bądź też na samego siebie — Goldmann charakteryzując w rozprawie *Bóg ukryty* ten jakże ważny punkt kartezjanizmu zauważa, że „chciałby on widzieć w Bogu autora wiecznych prawd, który stworzył świat i podtrzymuje go w istnieniu, a nawet skłonny jest mu przyznać teoretyczną możliwość czynienia sporadycznych cudów, byleby tylko Bóg ten nie mieszał się do reguł jego zachowania, a zwłaszcza nie odważył się poddać w wątpliwość wartości jego rozumu". Nie była to także postawa i poglądy osoby amoralnej; przeciwnie — myśliciel ten zarówno swoim życiem jak i składanymi deklaracjami dał świadectwo temu, że dużą wagę przywiązuje do moralności. Tyle tylko, że jest to moralność nowego typu — zdaniem Goldmanna wyrasta ona „z ideału mocy, roztropności i mądrości ludzkiej", zaś jej kryteriami jest kryterium powodzenia i porażki, oraz wiedzy i niewiedzy. Na fundamentalne pytanie: skąd czerpie on prawo do odbierania Bogu niektórych atrybutów, oraz ustanawia moralności nowego typu? Kartezjusz ma tylko jedną odpowiedź, tj. czerpie je z własnego rozumu, który uznał za rzeczywisty, a jednocześnie najistotniejszy wyróżnik człowieka w świecie. Każdy sukces osiągnięty przy pomocy tego rozumu, każda prawda przy jego pomocy zdobyta, wzmaga w nim poczucie własnej mocy oraz wyższości nad bezrozumną przyrodą, oraz nad tymi wszystkimi, którzy wprawdzie rozum posiadają, ale nie potrafią z niego zrobić właściwego użytku.

W tej sytuacji jest rzeczą oczywistą, że cnotą nie jest dla niego ani chrześcijańska pokora, ani też nabożne uniżenie wobec wielkości, których nie można w pełni pojąć. Jest nią natomiast odważne stawianie pytań oraz niemniej odważne udzielanie odpowiedzi — nawet jeśli te pytania i odpowiedzi okazują

się kłopotliwe dla zastanych wielkości. Cnotą nie jest również dla niego uleganie emocjonalnym wzruszeniom — nawet jeśli skierowane są one ku najwyższym wielkościom. Jest nią natomiast przejmowanie nad emocjami intelektualnej kontroli. Przy różnych okazjach starał się Kartezjusz pokazać, że bez tej kontroli człowiek przechodzi z pozycji pana samego siebie na pozycje niewolnika — niewolnika sił, które wprawdzie nie zawsze są mu wrogie czy obojętne, niemniej zawsze utrudniają lub uniemożliwiają osiągnięcie takiego nadrzędnego celu, jakim jest wiedza bezwzględnie pewna i bezwzględnie prawdziwa. Rzecz jasna, cnotą nie jest dla niego również bycie niewolnikiem — jakaś mniej lub bardziej świadoma rezygnacja z przyrodzonej mu wolności. Jest nią natomiast dla niego obrona owej wolności, obrona niełatwa i bynajmniej nie dająca się sprowadzić do prostego wyrażenia swego „tak" lub „nie", swojej afirmacji czegoś lub negacji, lecz niejednokrotnie wymagająca wcześniejszego „tak" dla późniejszego „nie", i odwrotnie, a wszystko to pociąga za sobą konieczność dalekowzrocznego widzenia, starannego planowania każdego kroku, uporczywego dążenia do celu itd. Krótko mówiąc: dla niego być wolnym to czynić to, co czynić można (co znajduje się w ludzkiej mocy) oraz co czynić się powinno, przy czym zarówno jego moc, jak i powinność wypływać mają bezpośrednio z jego własnego myślenia. W tym właśnie widział główny powód do chwały i dumy — w rozprawie *O namiętnościach duszy* (*Les passions de l'ame*, 1640) pisał: „Dostrzegam w nas jedno tylko, co by mogło stanowić wystarczającą rację do szanowania siebie samego, a mianowicie posługiwanie się wolną wolą i władzę, którą mamy nad naszymi żądzami".

Oświadczenie to oznacza równocześnie *votum separatum* wobec libertynizmu. Rzecz jasna, w pierwszej kolejności wobec libertynizmu jako postawy życiowej, sprowadzającej się do ulegania różnego rodzaju żądzom cielesnym. Jednak zaraz w następnej kolejności wobec libertyńskiego sceptycyzmu, z tak charakterystyczną dla niego niewiarą w ludzkie możliwości poznawcze, relatywizmem w każdej właściwie sprawie, oraz gotowością do poświęcania wszystkiego (nawet swojej wolności zewnętrznej) w zamian za uzyskanie „niezakłóconego spokoju duszy". Trzeba zresztą wyraźnie powiedzieć, że racjonalizm kartezjański jest obcy z ducha i z treści nie tylko ówczesnemu sceptycyzmowi libertyńskiemu, ale także klasycznemu sceptycyzmowi filozofów greckich (takich chociażby jak Pyrron czy Sextus Empiryk), z jego niechęcią do pouczania innych (z wyjątkiem podania kilku najbardziej sprawdzonych rad życiowych), nieustanną niepewnością, skłonnością do poddania się biegowi wydarzeń oraz wskazaniem na zdrowy rozsądek jako na jedyną władzę umysłu ludzkiego, która może uchronić człowieka przed popełnieniem najpoważniejszych błędów.

O Kartezjuszu w żadnym wypadku nie można powiedzieć, że czuł się bezradny oraz unikał udzielania rad innym — wszystkie jego rozprawy stanowią

zbiór różnego rodzaju rad i porad udzielanych z takim głębokim przekonaniem o własnej nieomylności, że z trudem przychodzi mu ukryć zniecierpliwienie, że jeszcze ich wszyscy nie realizują. W żadnym też wypadku nie można o nim powiedzieć, że poddał się biegowi wydarzeń, lub chociażby wykazał chęć ku temu. W żadnym również wypadku nie można o nim powiedzieć, że miał zaufanie do zdrowego rozsądku — wprawdzie już w pierwszym zdaniu *Rozprawy o metodzie* stwierdza, że „zdrowy rozsądek jest rzeczą najsprawiedliwiej rozdzieloną na świecie", jednak dalej okazuje się, iż może on być zaledwie pomocny (i to tylko do ściśle określonego momentu) w ludzkim poznaniu; władzą umysłu ludzkiego, która pełni na gruncie tego racjonalizmu funkcję ostatecznego arbitra jest intelekt. Stąd racjonalizm kartezjański można określić mianem racjonalizmu intelektualistycznego. Jego cechą charakterystyczną jest oczywiście nie sceptycyzm, lecz krytycyzm.

2. Krytycyzm kartezjański

Dla Kartezjusza krytyka jest nie tyle, a nawet nie przede wszystkim okazją do ujawnienia słabości rzeczywistych lub potencjalnych oponentów, ile jedną z możliwości ukazania siły swego intelektu. O sile tej ma świadczyć dostrzeganie tych wszystkich niebezpieczeństw, których inni nie dostrzegają, podchodzenia do wszystkiego z taką ostrożnością poznawczą, z jaką inni nie podchodzą, oraz rozważanie wszystkiego z taką starannością, z jaką inni nie rozważają. Świadczyć ma o niej również konstruktywność samego podejścia poznawczego. Tak więc w żadnym wypadku nie jest to krytyka dla samej krytyki lub też dla jakichś celów poznawczych; pierwsze z tych podejść uznał Kartezjusz za charakterystyczne właśnie dla zwalczanego przez niego sceptycyzmu (o sceptykach mówił, że „wątpią dla samego wątpienia i przybierają pozór ciągłego niezdecydowania").

Jak daleko sięga krytycyzm kartezjański widać najwyraźniej w *Medytacjach*. Już na ich wstępie oświadcza Kartezjusz, że „jeśli chcę nareszcie coś pewnego i trwałego w naukach ustalić, to trzeba raz w życiu z gruntu wszystko obalić i na nowo rozpocząć od pierwszych podstaw". Wszystko w tej krótkiej wypowiedzi jest charakterystyczne dla racjonalizmu kartezjańskiego: i owe pełne przekonania o swojej mocy „chcę", i owe pełne radykalizmu „z gruntu", i owe pełne ekstremizmu „wszystko", i owe pełne maksymalizmu pragnienie obalenia wszystkiego i rozpoczęcia „od pierwszych podstaw". Dodać trzeba, iż dla D. Hume'a (i dla szeregu późniejszych interpretatorów) stwierdzenie to stało się przesłanką do przypisywania kartezjuszowi sceptycyzmu — w swoich *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego* (*An Enquiry concerning human understanding*, 1748) określił go mianem „sceptycyzmu przedwstępnego" i uznał za najbardziej

destruktywny poznawczo ze wszystkich odmian sceptycyzmu (destruktywny poznawczo do tego stopnia, że obalający samego siebie — skoro „wszystko obalić" to wszystko obalić, nie czyniąc wyjątku nawet dla zasad sceptycznych). Trudno podejrzewać, aby tak wybitny intelekt jak Kartezjusz popełnił taką lekkomyślność i odrzucił wszystko, a więc zarówno to, czego nie jest pewien, jak i to czego jest pewien.

Nie jesteśmy zresztą zdani w tej mierze jedynie na domysły. Autor *Medytacji* bowiem po zadeklarowaniu pragnienia poddania rewizji „wszystkich swoich dawnych poglądów" (a jest to niewątpliwie świadectwem już nie tylko krytycyzmu, ale i samokrytycyzmu) dodaje, że „do urzeczywistnienia tego zamysłu nie jest potrzebne udowodnienie tego, że wszystkie one są fałszywe, z tej racji, że może nigdy bym sobie z tym nie poradził; rozum przekonuje mnie jednak, że powinieniem niemniej starannie nie dawać wiary rzeczom, które nie są całkowicie pewne i niewątpliwe, jak i tym, które wydają się nam oczywiście fałszywe; zatem najmniejsza racja do zwątpienia, którą bym znalazł wystarczy do tego, abym je wszystkie odrzucił". Tak więc w każdym wypadku trzeba mieć jakąś rację (chociażby najsłabszą), aby w coś wątpić. Jest to bariera, która broni krytycyzm przed jego przerodzeniem się w krytykactwo. Kartezjusz akcentował zresztą nie tylko konieczność poszukiwania we wszystkim racji, ale także — co niemniej istotne — poszukiwania jej w możliwie najbardziej efektywny sposób. Podkreślić również trzeba, że z jego punktu widzenia, aby jakieś twierdzenie mogło być uznane za prawdziwe konieczne jest uchylenie wszystkich realnych i potencjalnych wątpliwości, które ono rodzi. Natomiast, aby uznać je za fałsz wystarczy tylko jedna uzasadniona wątpliwość. Należy jeszcze wspomnieć i o tym, że poddanie jakiegoś twierdzenia w wątpliwość nie jest równoznaczne w jego przekonaniu z uznaniem go za fałsz — jest ono równoznaczne z „ostrożnym powstrzymywaniem się od uznania go za prawdę", oraz z „w miarę stanowczym i stałym trzymaniem się tego" do czasu, aż owa wątpliwość znajdzie pełne uzasadnienie.

W dalszej części *Medytacji* kartezjański krytycyzm oraz towarzyszący mu samokrytycyzm zdaje się wyrażać już w bardziej jednoznaczny sposób. I tak, w odpowiedzi na tytułowe pytanie *Medytacji I*: o czym można wątpić? okazuje się, że wątpić można, a nawet należy, w wiarygodność informacji dostarczanych przez zmysły. Nie jest zresztą tutaj potrzebny jakiś wielki krytycyzm i samokrytycyzm, bowiem to źródło „wiedzy" nagminnie okazuje się zawodne, „a roztropność nakazuje nie ufać nigdy w zupełności tym, którzy nas chociażby raz zawiedli". Pewna doza samokrytycyzmu jest tutaj niezbędna do zapobieżenia przesadzie, tj. nie dopuszczenia do tego, aby kwestionując wiarygodność informacji o tym, jakie są rzeczy i stany rzeczy świata zewnętrznego, nie kwestionować równocześnie tego, że w ogóle one istnieją. W pierwszej chwili ludzi kwestionujących jedno i drugie Kartezjusz nazywa szaleńcami. Jednak po głębszym

namyśle — co jest niewątpliwą oznaką pogłębienia się w tym momencie jego krytycyzmu i samokrytycyzmu — dochodzi do wniosku, że mogą mieć pewną rację. Racją tą okazuje się możliwość wzięcia snu za jawę — jakże często sen skłania do wiary, że „tu jestem, że jestem ubrany, że siedzę przy ogniu, a tymczasem leżę w łóżku rozebrany". Jest to argument, który Kartezjusz traktuje z całą powagą.

Następnie okazuje się, że można wątpić w to, co podsuwa wyobraźnia (np. „w syreny i satyrów"). Do wątpienia tego skłania oczywiście krytycyzm. Natomiast samokrytycyzm skłania do powstrzymania się przed wątpieniem w to, że twory wyobraźni są jedynie dowolną kompozycją rozmaitych rzeczy realnie istniejących — „oczy, głowa, ręce, itp. mogą być tylko tworami wyobraźni, to jednak rzeczywistymi są jakieś inne rzeczy prostsze i ogólniejsze, z których — jak gdyby z prawdziwych barw — tworzy się wszystkie bądź fałszywe, bądź prawdziwe obrazy rzeczy, jakie znajdują się w naszej myśli".

W kolejnym etapie kartezjańskiej refleksji następuje kolejne pogłębienie się krytycyzmu i samokrytycyzmu. Okazuje się bowiem, że można zasadnie, tj. mając ku temu odpowiednią rację, wątpić nie tylko w nieomylność zmysłów i nie tylko w nieomylność wyobraźni, ale także w nieomylność najwyżej stojącej ze wszystkich zdolności poznawczych, tj. intelektu. Racją skłaniającą do tego jest przypuszczenie, że „jakiś duch złośliwy, a zarazem najpotężniejszy i przebiegły, wszystkie swe siły wytężył w tym kierunku, by mnie zwodzić". I ten argument traktuje Kartezjusz z całą powagą. Najpierw odzywa się krytycyzm. Okazuje się bowiem, że ów „duch złośliwy" nie jest „wszechpotężny i najprzebieglejszy" — nie może sprawić, „abym był niczym dopóty, dopóki będę myślał sam, że czymś jestem". Krótko mówiąc: chociażby po to, aby być zwodzonym muszę istnieć i to istnieć jako rzecz myśląca. „Tak więc po wystarczającym i wyczerpującym rozważeniu wszystkiego, należy na koniec stwierdzić, że to powiedzenie: Ja jestem, ja istnieję, musi być prawdą, ilekroć je wypowiadam lub pojmuję umysłem". Samokrytycyzm przychodzi po dłuższym czasie, bo dopiero na początku *Medytacji IV*, gdzie Kartezjusz zreflektował się, że ów „duch złośliwy" może być utożsamiony z Bogiem. Zresztą niesłusznie, bowiem „móc zwodzić jest oznaką bystrości czy mocy, to chcieć zwodzić dowodzi niewątpliwie złośliwości albo słabości i, co za tym idzie, nie może dotyczyć Boga". Dodajmy, iż zreflektował się w samą porę, gdyż akurat w tym momencie Bóg jest potrzebny do tego, aby — pod groźbą własnej nieracjonalności — zagwarantował niezawodność kartezjańskiego rozumowania.

3. Normy poznawcze

Bez wątpienia, na gruncie racjonalizmu kartezjańskiego normy poznawcze odgrywają rolę fundamentalną. Aby zrozumieć co to oznacza, niezbędnym jest

uświadomienie sobie nadrzędnego celu, który Kartezjusz przed sobą postawił. Stanowi go „zburzenie" — jak mówił — „starych budowli" (systemów filozoficznych i innych całościowych konstrukcji myślowych) i wzniesienie na ich miejsce nowych, „piękniejszych i lepiej rozplanowanych budowli", które będą stały nie rok czy nawet jedną epokę, lecz wiecznie — przyszłe pokolenia mają dokonać co najwyżej ich dalszej rozbudowy. Narzędziem służącym do wyburzenia tych „starych budowli" ma być oczywiście krytycyzm. Natomiast tym, co po owym wyburzeniu się ostanie i co posłuży za fundament wzniesienia nowych konstrukcji mają być właśnie kartezjańskie normy poznawcze.

Trzeba stwierdzić, że w żadnym ze swoich traktatów nie wypisał Kartezjusz w sposób jasny i usystematyzowany przyjmowanych norm poznawczych — chociaż w każdym z nich posługiwał się nimi i zalecał posługiwanie się nimi tym wszystkim, którzy chcą osiągnąć wiedzę bezwzględnie pewną i bezwzględnie prawdziwą. Stało się to źródłem licznych kontrowersji i nieporozumień interpretacyjnych — ich długą listę znaleźć można w *Zarzutach* do *Medytacji*. Wprawdzie usiłował on to istotne niedopatrzenie naprawić w *Zasadach filozofii*, ale po pierwsze przedsięwzięcia tego nie wykonał on w tym dziele do końca (co pozwala przypuszczać, że sam nie w pełni uświadamiał sobie charakteru tych norm i związku między nimi), po drugie zaś dzieło to nie miało już tej nośności filozoficznej co *Medytacje*. Na podstawie tego, co filozof ten postulował oraz sam stosował w swojej praktyce można jednak dokonać rekonsrukcji tych norm.

W sumie jest ich kilka i tworzą one całościową, dosyć zwartą logicznie strukturę. Ogólnie rzecz biorąc dzielą się na normy wyznaczające wartości poznawcze, oraz normy oznaczające te wartości — w szczególnych przypadkach pierwsze z nich wyznaczają takie wartości jakimi są normy oznaczające wartości poznawcze (oznaczające takie podstawowe wartości jak pewność i prawdziwość). Podział tych norm jest w pierwszej kolejności generowany podziałem na podmiotową i przedmiotową stronę poznania, przy czym zarówno punktem wyjścia, jak i punktem dojścia w ukonstytuowaniu się tej logicznej struktury jest strona podmiotowa. W drugiej kolejności podział ten generowany jest podziałem na to, co logiczne pierwotne oraz logicznie wtórne, czyli na to, co stanowi rację oraz na to, co stanowi następstwo racji. Zapewne dałoby się wskazać jeszcze i inne przesłanki tego podziału; na niektóre z nich wskazywał zresztą sam Kartezjusz (np. powołując się na Boga jako na dawcę tego, co w myśleniu ludzkim jest pierwotne).

Pierwszą i najbardziej podstawową z tych norm jest „umysł czysty i uważny", nazywany również „światłem naturalnym" (*lumen naturalis, lumiére naturell*), czyli intelekt. Intelekt traktuje Kartezjusz jako normę podmiotową, wyznaczającą wartości poznawcze. Ma on być wrodzony wszystkim ludziom, cho-

ciaż nie wszyscy potrafią z niego zrobić właściwy użytek, a nawet tylko niewielu jest świadomych tego, że go posiada. W przekonaniu Kartezjusza istotne jest nie tylko to, że posiada tę zdolność poznawczą każdy człowiek, ale także i to, że posiada ją w ostatecznej postaci, tj. nie może ona ulegać doskonaleniu; jest to warunkiem intersubiektywności ludzkiego poznania. Doskonaleniu mogą podlegać inne władze umysłu — np. pamięć oraz wyobraźnia. Powinny one zresztą podlegać doskonaleniu (jeśli poznanie ludzkie ma poszerzać swoje granice). Intelekt bowiem ma być wprawdzie niezawodną władzą poznawczą, ale ograniczoną w zakresie ujmowania.

Drugą z kartezjańskich norm poznawczych jest matematyka. Ona również traktowana jest jako norma wyznaczająca wartości poznawcze, ale — w odróżnieniu od intelektu — jest normą przedmiotową. W owym wyznaczaniu wartości poznawczych przypisuje jej Kartezjusz dwie funkcje. Pierwszą jest funkcja wzorca niezawodnego poznania, drugą zaś funkcja określonego rodzaju bazy intelektualnego doświadczenia, bazy do której się można zawsze odwołać w sytuacjach wątpliwych. W jednym i drugim wypadku traktowana jest jako fundament wiedzy całkowicie odporny na zagrożenia ze strony fałszu i wątpliwości, fundament, który nie może i nie musi być doskonalony w swoich walorach — posiada bowiem absolutną wartość poznawczą (całkowitą pewność i prawdziwość). Odpowiadając w *Prawidłach kierowania umysłem* na pytanie: skąd się ta je wartość bierze? pisał, że stąd, iż „zajmuje się tak czystym i prostym przedmiotem, iż niczego zupełnie nie zakłada, co by doświadczenie czyniło niepewnym, ale polega całkowicie na rozumowym wyprowadzeniu wniosków".

Za trzecią normę wyznaczającą wartości poznawcze uznał Kartezjusz intuicję intelektualną. Ponieważ ma ona łączyć — na elementarnym poziomie poznawczym, tj. poziomie aktów poznawczych — stronę podmiotową z przedmiotową, przeto można ją uznać za normę podmiotowo—przedmiotową. Charakteryzując w swoich *Prawidłach* tę normę Kartezjusz pisał, że „przez intuicję rozumie nie zmienne świadectwo zmysłów lub zwodniczy sąd źle tworzącej wyobraźni, lecz tak łatwe i wyraźne pojęcie umysłu czystego i ważnego, że o tym, co poznajemy, zgoła już wątpić nie możemy, lub, co na jedno wychodzi, pojęcie niewątpliwe umysłu czystego i uważnego, które pochodzi z samego światła rozumu". Niestety, nie jest to kompletna charakterystyka intuicji intelektualnej. Trzeba zatem dodać, że tak jak intelekt jest najbardziej podstawową normą i zdolnością poznawczą, tak intuicja intelektualna jest normą najbardziej bezpośrednio od niego zależną, a jednocześnie najbardziej podstawową czynnością poznawczą — czynność ta polega na skierowaniu owego „światła naturalnego " na przedmiot i utrzymywania go na nim dopóty, dopóki nie utrwali się w świadomości. Czynność ta przejmuje od intelektu wszystkie jego

właściwości, a więc ma ograniczony zakres ujmowania, ale tam gdzie sięga nigdy nie zawodzi.

Normy te, wzajemnie się warunkując, nie są jednak w swojej niezawodności warunkowane przez inne władze, czynności lub wyniki poznawcze. Same natomiast owe inne władze, czynności i wyniki warunkują. W przekonaniu Kartezjusza, dane zostały one człowiekowi przez Boga, i to dane w taki sposób, że z ich istnieniem muszą się liczyć wszyscy (nie wyłączając samego Boga). Takiego charakteru nie mają natomiast normy traktowane przez niego jako to, co oznacza wartości poznawcze lub — co na jedno wychodzi — jako kryteria pewności i prawdziwości.

Kryterium prawdziwości jest na gruncie racjonalizmu kartezjańskiego jasność i wyraźność. Związane są one ze stroną przedmiotową poznania — z tym, co jest ujmowane, co stanowi treść ujęcia, bądź jest ujęciem poznawczym. Charakteryzując to kryterium w *Zasadach filozofii* Kartezjusz pisał: „Jasnym nazywam to, co jest obecne i jawne dla uważnego umysłu: tak jak mówimy, że widzimy jasno przedmioty wówczas, gdy są obecne i wystarczająco silnie oddziaływają (...), a nasze oczy są przysposobione do ich dostrzeżenia. Natomiast wyraźne jest to, co jest tak ścisłe i odróżniające się od tego wszystkiego innego, co się ujmuje i co wydaje się jawne temu, który mu się przypatruje tak, jak należy". I ta charakterystyka nie jest kompletna. Dodać bowiem trzeba, że jasność wyznaczana jest przez to i tylko przez to, co proste w poznającym podmiocie i poznawanym przedmiocie; wyraźność zaś przez to, co proste i przez to, co w nich jest złożone. A zatem przejście od jasności do wyraźności równoznaczne jest z przejściem od tego, co proste do tego, co złożone. Na pytanie: co gwarantuje niezawodność takiego przejścia Kartezjusz odpowiada, że gwarantuje to rygorystyczne trzymanie się intelektu, intuicji i matematyki.

Kryterium pewności jest na gruncie tego racjonalizmu oczywistość. Związana zostaje ona nie z samym ujęciem poznawczym lub jego treścią lecz z określonym stanem umysłu — takim stanem, w którym nie występują już żadne wątpliwości. Wątpliwości nie ma nie dlatego, że nie mogły się pojawić, a także nie dlatego, że nie pojawiły się na skutek szczęśliwego zbiegu okoliczności, lecz dlatego, że zostały wyeliminowane w wyniku odpowiednich czynności poznawczych. Oczywistość ta posiada takie walory jak: konieczność, niezmienność, logiczna kontrolowalność, oraz — w granicach tego, w wyniku czego została wyznaczona — absolutność. Takie w każdym razie walory przypisał jej Kartezjusz na poziomie aktów poznawczych, tj. najprostszych ujęć, zakładając jednocześnie, że w miarę urzeczywistniania postulowanych przez niego operacji poznawczych, jej granice będą się poszerzać.

Tak pojęta oczywistość — nazwać ją można *logiczną* — różni się w sposób zasadniczy od oczywistości, którą nazwać można *psychologiczną*. Ta ostatnia to

trudne do bliższego zlokalizowania pewnego rodzaju odczucie. Charakteryzuje się ono tym, że pojawia się w niemożliwym do przewidzenia momencie, przybiera niemożliwe do ścisłego określenia stopnie natężenia, oraz zmienia się w nie dający się kontrolować sposób. Powoduje to, że nie może ona stać się podstawą ani systemowego, ani nawet systematycznego (w miarę konsekwentnego) myślenia. Funkcję taką może natomiast pełnić w przekonaniu Kartezjusza oczywistość *logiczna*. Dodajmy jeszcze, że oczywistość ta jest na gruncie kartezjańskiego racjonalizmu czymś w rodzaju ostatniego już zaworu bezpieczeństwa przed błędami w myśleniu. Jeśli bowiem na jej podstawie uzna się coś za pewne, to nie istnieje już żadna instancja odwoławcza, która pozwalałaby skorygować ewentualne błędy. Nic też dziwnego, że filozof ten tak mocno akcentował jej niepsychlogiczny, lecz logiczny charakter.

4. Filozofia c o g i t o

Filozofia c o g i t o stanowi jedną z najistotniejszych faz w kartezjańskich poszukiwaniach poznawczych. W fazie tej bowiem Kartezjusz dążył do definitywnego ustalenia epistemologicznego statusu niezawodnego poznania. Cel ten przyświeca jego rozważaniom zawartym we wszystkich sześciu *Medytacjach*. Dla jego realizacji niezbędnym okazuje się określenie trzech wzajemnie dopełniających się statusów: po pierwsze — myślenia racjonalnego, po drugie —siebie samego jako racjonalisty, po trzecie—otaczającego owego racjonalistę świata zewnętrznego (przyrodniczego). Odpowiednio do tych trzech punktów docelowych zawarte w *Medytacjach* rozważania można podzielić na trzy zasadnicze etapy.

W pierwszym z nich wskazane zostają zasadnicze źródła zawierających się w myśleniu treści poznawczych, oraz dokonana zostaje ich klasyfikacja i systematyzacja. Krokiem wyjściowym jest tutaj odwołanie się do danych zmysłowych. Kartezjusza interesują tutaj jednak nie same zmysły jako określone zdolności poznawcze, lecz oddziaływający na nie świat zewnętrzny (materialny). Świat ten wydaje się mu być podobny do wosku, który w zależności od tego, czy jest chłodny czy ciepły — posiada raz takie, raz inne własności, i nie sposób stwierdzić, które z nich są jego *atrybutami* (własnościami konstytutywnymi), które zaś jego *modi* (własnościami konsekutywnymi), co jest w nich *ilością*, co zaś *jakością*, itd. Jedno natomiast można stwierdzić z pełnym przekonaniem, tj. że „jeśli na tej podstawie, że widzę wosk, sądzę, że on istnieje, to z tego samego, że wosk widzę, znacznie oczywiściej wynika, że ja sam też istnieję".

To potwierdzenie własnego istnienia jako rzeczy myślącej pozwala przejść do następnego kroku tego etapu wywodowego, tj. kroku, w którym następuje uświadomienie sobie tego, co zawiera się w owej rzeczy myślącej; jest to jakby

spojrzenie z pozycji *cogitatio* (świadomości) na *res cogitans* (rzecz myślącą). Okazuje się, że zawierają się w niej różne idee, przy czym różnią się one zarówno pod względem zawartości treściowej, jak i samodzielności istnienia, to znaczy, jedne z nich zawierają więcej treści oraz istnieją w bardziej samodzielny sposób niż inne. Z tego właśnie punktu widzenia idee te można podzielić na takie, które „wydają się być wrodzone" (nie mogą być sprawione przez żadną z ludzkich władz poznawczych), na takie, które „wydają się być sprawione przez nas samych", oraz takie, które „wydają się być sprawione przez rzeczy cielesne" i przekazane nam przez zmysły; ale też „wydaje się, że można było w nich zapożyczyć coś z idei mnie samego", czyli swój udział sprawczy mogła mieć tutaj również wyobraźnia. W końcowej fazie tego kroku wywodowego na plan pierwszy wysuwa się kwestia pochodzenia idei wrodzonych, zwłaszcza takich idei jak idea nieskończoności i idea Boga. W generalizującym ten etap wywodowy wniosku Kartezjusz stwierdził, że istnienie w nas samych tych idei dowodzi, że Bóg istnieje. Stanowi to przesłankę wyjściową do drugiego z jego etapów wywodowych.

W punkcie wyjściowym tego etapu stawia on kwestię: czy Bóg wprowadza, czy też nie wprowadza medytujące indywiduum w błąd — przypomnijmy, że przypuszczenie takie pojawiło się w warstwie krytycznej racjonalizmu kartezjańskiego. Kartezjusz wykazuje tutaj nie tyle jego całkowitą bezzasadność, co niedostateczną zasadność. Wskazuje, że opiera się ono na rozpoznaniu jednego i tylko jednego z boskich atrybutów, tj. atrybutu wszechmocy; mając na uwadze ten atrybut racjonalista kartezjański ma prawo dojść do wniosku, że celowe wprowadzenie go przez Boga w błąd, leży w boskiej mocy (gdyby było inaczej Bóg nie byłby wszechmocny). Jednak uwzględniając inne boskie atrybuty, zwłaszcza atrybut doskonałości, powinien on dojść do wniosku, że korzystanie z tej możliwości „nie można spotkać u Boga" — „dlatego, że w każdym oszustwie i oszukaństwie znajduje się jakaś mocna niedoskonałość".

Osiągnięcie tego miejsca w stanie świadomości (*cogitatio*) jest dla tego racjonalisty momentem nie mniej przełomowym aniżeli zdobyte pewności, co do swego istnienia — pewności wyrażonej lapidarnie w formule *cogito ergo sum*. Oznacza bowiem odkrycie granic racjonalnego poznania, granic poza które nie powinien wykraczać ani intelekt, ani żadna inna z ludzkich władz poznawczych. Mówiąc metaforycznie — a jest to właśnie moment, w którym racjonalista ten skłonny będzie nie tylko tolerować metafory, ale i samemu je stosować — oznacza to dotarcie do szczytowego elementu wznoszonej przez niego konstrukcji. W świadomości tego racjonalisty wyłonił się już w zasadzie jej ogólny zarys — od fundamentów po ostateczne zwieńczenie. Pozostaje jeszcze dokładne określenie, po pierwsze tego, skąd zagraża jej największe niebezpieczeństwo, pod drugie tego, co jest ostatecznym gwarantem jej bezpieczeństwa.

Te dwie kwestie Kartezjusz rozstrzyga w kolejnych krokach drugiego etapu rozważań. Niebezpieczeństwo, czyli nieprawdy lub prawdy przypadkowe biorą się stąd, że „wola będąca szersza i bardziej rozległa niż pojętność, nie utrzymuje jej w tych samych granicach, lecz rozciąga na rzeczy, których nie pojmuje". Stąd oczywisty wniosek, że „ujmowanie rozumem powinno wyprzedzać decyzje woli" i sprawować nad nimi nieustanną kontrolę. Z kolei ostatecznym gwarantem, czyli zabezpieczeniem przed nieprawdami lub prawdami przypadkowymi, okazuje się Bóg, który „wszystko może" i którego poręki nie może zastąpić nawet poręczenie intelektu. Ten ostatni zresztą w świetle boskich gwarancji niczego nie ma tracić ze swojej ważności; przeciwnie — ma jeszcze na nich zyskiwać. Stąd oczywisty wniosek, że „pewność i prawdziwość wszelkiej wiedzy zależy od poznania prawdziwego Boga", oraz wniosek bezpośrednio dopełniający tamten, że „poznanie prawdziwego Boga powinno się znaleźć przed wydaniem sądu o czymkolwiek".

W tym momencie można już przejść do trzeciego etapu rozważań. W punkcie wyjścia do niego Kartezjusz postawił pytanie: czy istnieją rzeczy materialne w ogóle, jako coś istotnie różnego od myślenia w ogóle (*cogitare*). Jego odpowiedź na to pytanie jest twierdząca — istnieją, bowiem „z jednej strony mam jasną i wyraźną ideę samego siebie, wówczas gdy jestem jedynie rzeczą myślącą, a nie rozciągłą, a z drugiej mam wyraźną ideę ciała, wówczas gdy jest ono jedynie rzeczą rozciągłą, a nie myślącą". I jeszcze jeden wniosek dopełniający tamten: „oznacza to, że moja dusza, poprzez którą jestem czym jestem, jest całkowicie różna od mego ciała, i może być lub istnieć bez niego". Jest to jednak bardzo skrótowa odpowiedź. Pełne jej brzmienie wygląda następująco: istnieją, bowiem istnieje Bóg, który dał mi te idee (tj. idee rzeczy myślącej i nierozciągłej, oraz rozciągłej i niemyślącej); istnieją, bowiem istnieje intelekt i wspomagające go władze poznawcze, które są w stanie w sposób niezawodny rozpoznać te idee; istnieją, bowiem jest oczywiste, że muszą istnieć, i to oczywiste logicznie.

Dokonując syntentycznego spojrzenia na całość wywodów zawartych w *Medytacjach* można stwierdzić, że przebiegają one zgodnie z zasadą hipotetyczno–dedukcyjnego odkrywania prawd oraz zasadą aksjomatyczno–dedukcyjnego ich uzasadniania. Składają się z trzech etapów o nieproporcjonalnej długości. Pierwszy z nich — najdłuższy — przebiega zgodnie z następującą hipotezą: jeśli o czymkolwiek myślę, to w sposób konieczny ja istnieję. Drugi — krótszy — za swój „kierunkowskaz" ma następującą hipotezę: jeśli ja myślę o sobie i o Bogu, to w sposób konieczny Bóg istnieje. W końcu trzeci —najkrótszy — przebiega zgodnie z hipotezą: jeśli ja myślę o sobie, Bogu i rzeczach materialnych, to w sposób konieczny rzeczy materialne istnieją. Pozytywne rozstrzygnięcie hipotezy znajdującej się na pierwszym miejscu daje przesłankę do

postawienia hipotezy znajdującej się na drugim miejscu, z kolei rozstrzygnięcie tej drugiej daje przesłankę do postawienia trzeciej.

Rozstrzygnięcia te oznaczają ustalenie wspomnianych uprzednio statusów, tj. statusu racjonalnego myślenia, racjonalisty oraz otaczającego go świata zewnętrznego (materialnego). W ich świetle status pierwszego z nich okazuje się świadomościowy — myślenie racjonalne jest zbiorem elementów świadomości (*cogitationes*) lub od owego zbioru bezpośrednio zależy; drugiego okazuje się duchowy — racjonalista należy do zbioru bytów duchowych lub od niego bezpośrednio zależy; trzeciego natomiast pojęciowy — świat bytów materialnych poprzez swoje reprezentacje należy do zbioru idei lub od niego bezpośrednio zależy.

5. Zarzuty do *Medytacji*

Kartezjusz zdawał sobie niewątpliwie sprawę, że niemniej ważną sprawą od wzniesienia racjonalnej konstrukcji jest poddanie jej próbie wytrzymałości, tj. próbie wykazania, że jest racjonalna faktycznie, a nie z pozoru — pozornie racjonalna okazałaby się ona wówczas, gdyby komuś udało się wykazać, że bądź to wyrasta z fałszywych założeń, bądź też zawiera wewnętrzne sprzeczności. Potwierdzeniem tego, że myśliciel ten zdawał sobie sprawę z wagi takiej próby jest fakt rozesłania *Medytacji* tzw. „Uczonym Mężom". W odpowiedzi przesłano mu *Zarzuty*, w których wykazywano, że konstrukcja ta jednak nie jest racjonalna, tj. że zawiera sprzeczności, i to zawiera je w węzłowych punktach — między innymi w rozumowaniu dowodzącym istnienia siebie jako rzeczy myślącej, w rozumowaniu dowodzącym istnienia Boga, oraz w rozumowaniu dowodzącym istnienia świata materialnego. Kartezjusz przestudiował je wszystkie bardzo uważnie (czego dowodzą jego *Odpowiedzi na zarzuty Uczonych Mężów*) i doszedł do wniosku, że jego konstrukcja oparła się próbie wykazania jej nieracjonalności; same *Zarzuty* uznał za nieracjonalne (bezpodstawne).

Na szczególną uwagę zasługują *Zarzuty Piąte*, których autorem był P. Gassendi. Dowodzą one bowiem, że między kartezjańskim racjonalizmem i libertyńskim naturalizmem rozbieżności były zasadnicze, zaś możliwości jakiegoś zbliżenia stanowisk, czy chociażby wzajemnego zrozumienia swoich racji znikome. Nie przeszkadzało to obu „Uczonym Mężom" prowadzić dialogu rzeczowego, nawet z pewną dozą humoru — Gassendi nazywa swego oponenta *Duszą*, natomiast Kartezjusz określa swego adwersarza mianem *Ciała*. W całości *Zarzuty Piąte* dadzą się sprowadzić do tej obiekcji, do której sprowadzają się zarzuty wszystkich naturalistów wobec racjonalizmu kartezjańskiego, tj. że nie wyrasta on z tego, co naturalne i nie zmierza w kierunku tego, co naturalne, lub też — co na jedno wychodzi — jest czymś sztucznym. Nie wszystko oczywiście

w *Medytacjach* wydało się Gassendiemu sztuczne. Na przykład nie zgłaszał obiekcji wobec kartezjańskiego pragnienia uwolnienia się od „wszelkiego przesądu"; pragnienie to uznał za naturalne i godne kultywowania. Za sztuczne jednak uznał już występujące w tym dziele przekonanie, że „ustawicznie oszukują nas zmysły"; podobnie zresztą za sztuczne uznał przekonanie, że ustawicznie oszukuje nas wyobraźnia, a nawet Bóg (?). Z tego bowiem niedwuznacznie wynikać ma, że wszystko właściwie jest wątpliwe. Za sztuczne uznał też samo postawienie pytania o istnienie samego siebie, Boga i świata materialnego; kiedy następnie okazało się, że istotę człowieka myślącego zredukował Kartezjusz do tego, co duchowe, to Gassendi odczytał ową redukcję jako potwierdzenie tego, że sztuczne pytania rodzą sztuczne odpowiedzi.

Potwierdzeniem sztuczności ma być również pojawienie się w kartezjańskim racjonaliźmie sprzeczności. Dla ich zilustrowania odwołał się Gassendi do rozwiązania przez Kartezjusza problemu istnienia duszy, która (w świetle tego rozwiązania) istniejąc nie istnieje (w sensie fizycznym, tj. nie zajmuje żadnego miejsca w przestrzeni; jako nierozciągła nie może go zajmować). Wszystkie te sprzeczności mają być ceną, którą Kartezjusz płaci za przyjęcie najbardziej podstawowej ze wszystkich opozycji, tj. opozycji między tym, co duchowe i tym, co cielesne.

W polemice tej Gassendi starał się wykazać, że nie ma niczego bardziej naturalnego w człowieku niż związek jego ciała z jego duszą, a także związki od niego pochodne, tj. zmysłów i umysłu, wrażeń i idei, czucia i myślenia itd. Jego rozumowanie — pozostając w zasadniczej opozycji do kartezjańskiego — przebiaga według następującego ciągu: jeśli istnieje świat cielesny, to istnieje człowiek; jeśli istnieje świat cielesny i istnieje człowiek, to istnieje świat jego przeżyć psychicznych; jeśli istnieje świat cielesny, człowiek i świat jego przeżyć psychicznych, to istnieje Bóg, pierwsza przyczyna sprawcza i celowa świata. A nie ulegało dla niego najmniejszej wątpliwości, że świat cielesny istnieje.

Inny charakter mają zarzuty wobec *Medytacji* formułowane przez teologów reprezentujących Szkołę (naukę scholastyczną). Generalnie rzecz biorąc zmierzają one do wykazania słabości logicznej racjonalizmu kartezjańskiego w jego węzłowych punktach. Nie przytaczając tutaj wszystkich sformułowanych przez nich zarzutów — w sumie jest ich wiele, gdyż przedstawiciele Szkoły stanowią większość wśród krytyków Kartezjusza — warto zwrócić uwagę na ten, który się najczęściej powtarza. Dotyczy on błędu logicznego występującego w tzw. ontologicznym dowodzie na istnienie Boga; niekiedy nazywany jest on również dowodem „z pomyślenia". Według Kartezjusza występowanie w umyśle idei Boga jako bytu „nieskończonego, niezależnego, o najwyższym rozumie i mocy" niezbicie dowodzi, że Bóg istnieje — idea ta bowiem nie może pochodzić od człowieka jako bytu skończonego, zależnego, o rozumie i mocy, które mają

swoje granice — nie może, gdyż co najmniej tyle musi być „obiektywnej rzecywistości" w przyczynie sprawczej, co i w jej skutku. Natomiast zdaniem autorów *Zarzutów Drugich* (napisane zostały one przez grupę paryskich filozofów, teologów i matematyków), „w nas samych znajdujemy dostateczną podstawę, na której wyłącznie wsparłwszy się możemy utworzyć wspomnianą ideę, choćby byt największy nie istniał lub choćbyśmy nie wiedzieli o tym, że istnieje, i nawet nie myśleli o nim jako o istniejącym".

Podobny charakter miały zarzuty wielu innych teologów krytykujących w tamtym czasie kartezjańskie *Medytacje*. Pewną swoistością wyróżnia się wśród nich *Krytyczny osąd filozofii kartezjańskiej* (*Censura philosophiae Cartesianae*) Hueta. Jego autor starał się bowiem wykazać, że Kartezjusz faktycznie nie zdołał przezwyciężyć siły argumentów sceptycznych — szczególnie ma to być widoczne w kartezjańskiej hipotezie Boga-zwodziciela, hipotezie, w świetle której rozum ma być traktowany jako władza poznawcza zawsze myląca się; jednak już w następnym kroku rozumowania ma się pojawić stwierdzenie niepowątpiewalnej mocy tego samego rozumu — z owej właśnie mocy ma czerpać swoją pewność formuła *cogito ergo sum*. Dla jasności trzeba stwierdzić, że Huet dosyć dowolnie zinterpretował ten niezmiernie ważny fragment kartezjańskiego rozumowania — między innymi nie dostrzegał on zasadniczej różnicy między hipotezą o permanentnej omylności rozumu i pewnikiem co do jego omylności.

Część druga

OŚWIECENIE

Rozdział IV

DUCH EPOKI OŚWIECENIA

1. Kilka uwag wstępnych

Oświecenie francuskie to wielki ruch umysłowy, który swoim zasięgiem daleko wykroczył poza uniwersytety, kolegia oraz gabinety uczonych i wkroczył nie tylko do salonów literackich, ale także do dostępnych dla wszystkich kawiarń, które bardzo upowszechniły się we Francji XVIII wieku — najbardziej znane były oczywiście paryskie (takie jak kawiarnia Prokopa naprzeciwko Komedii Francuskiej, czy wdowy Laurent przy Pont-Neuf). Wkroczył on także szerokim frontem do domów prywatnych — w żadnej innej epoce nie powstało tyle prywatnych kolekcji różnego rodzaju osobliwości, tyle gabinetów „historii naturalnych", tyle zielników, co w tamtej. Ruch ten miał oczywiście swoje wielkie nazwiska — takie np. jak Voltaire, o którym z reguły mówiono albo z głębokim podziwem, albo z głębokim oburzeniem, ale rzadko obojętnie, czy Diderot, którego znali niemal wszyscy oświeceni tamtego okresu i który znał osobiście wielu z nich (do jego bliskich przyjaciół należeli między innymi d'Alembert, Helvétius i Holbach). Ruch ten to jednak przede wszystkim szerokie rzesze bezimiennych „ciekawskich" (curieux), którzy chcą i potrafią czynnie uczestniczyć w wydarzeniach, o których d'Alembert mówił, że „nas podniecają lub co najmniej przyciągają uwagę" — a były to w stanie uczynić bardzo śmiałe publikacje i widowiska teatralne, prowadzone w publicznych miejscach dyskusje i nie liczące się z żadnymi świętościami anonimowe pamflety, czy chociażby złośliwe epigramy.

Rzecz jasna, wiele przyczyn złożyło się na to, że ruch ten miał tak szeroki zasięg. Jedną z nich był z całą pewnością wzrost wykształcenia społeczeństwa francuskiego, wzrost podyktowany zapotrzebowaniem na odpowiednio przygotowaną kadrę w przemyśle, handlu, usługach oraz w różnych sferach administracji państwowej. Inną — niemniej istotną — było odejście myślicieli od elitarności łacińskiego języka Szkoły i przejście do egalitarności francuskiego języka „ulicy". Jeszcze inna tkwiła w zmianach dokonujących się w filozofii

i nauce. O pierwszej można powiedzieć, że w stosunku do poprzedniej epoki stała się mniej „akademicka" lub też — co na jedno wychodzi — bardziej literacka — wyrażało się to nie tylko w jej języku (zbliżonym do języka codziennego), ale także w podejmowanej przez nią problematyce (w niejednym punkcie zbliżonej do konkretnej sytuacji egzystencjalnej człowieka); ten nowy język oraz treści najpełniej wyrażały bardzo popularne wówczas tzw. powiastki filozoficzne. Jeśli natomiast chodzi o naukę, to wyraźnie spada popularność takich dyscyplin jak matematyka czy fizyka teoretyczna — rośnie natomiast zainteresowanie naukami przyrodniczymi oraz historycznymi. Z ich połączenia powstała sztandarowa nauka epoki Oświecenia, tj. *historia naturalna* — obejmowała ona badania nad dziejami skorupy ziemskiej, przestrzennym zróżnicowaniem Ziemi, zamieszkującymi Ziemię zwierzętami oraz występującymi na niej roślinami, a także — chociaż już w mniejszym stopniu — badania szczątków kopalnych żywych organizmów; lapidarnie jej zadania badawcze określił P. L. Maupertuis stwierdzając, że powinna ona ona prowadzić do „poznania ogólnych procesów przyrodniczych tworzenia i utrzymywania życia".

Najpełniej ideowe *credo* tej nauki wyraził L. Buffon w swojej wielotomowej *Historii naturalnej* — znajdujemy w niej niechęć do matematyzmu („są to przecież tylko prawdy wynikające z definicji"), fizykalizm („prawdy fizyczne nie są oparte na przyjętych z góry założeniach, oparte są wyłącznie na faktach") oraz próbę wywiedzenia z niego procesu kształtowania się materii ożywionej, z dokonanym w jego ramach podziałem na świat roślinny i zwierzęcy. Dzieło to stanowi świadectwo niesłychanej pracowitości autora, ale pracowitości typu zbierackiego („gromadźmy niestrudzenie doświadczenia i nie ulegajmy, o ile to możliwe, duchowi systemotwórczemu"). Stanowi ono również świadectwo nadziei, że można dokonać w pełni systematycznej klasyfikacji wszystkich gatunków żyjących na Ziemi, przyjmując za punkt odniesienia człowieka — dodajmy: takiego, jakim jest on dzisiaj, tj. „stworzenia rozumnego, posługującego się mową i mającego postawę stojącą" (zdaniem Buffona są to cechy odróżniające go od świata zwierzęcego). Tuż za człowiekiem w tej klasyfikacji idą najbardziej mu pożyteczne zwierzęta domowe — koń, pies, wół, a dalej zwierzęta dzikie, zamieszkujące te same co on rejony (zając, jeleń itd). Wszystko to ma dowodzić, że człowiek zajmuje w przyrodzie miejsce uprzywilejowane, nieosiągalne dla innych stworzeń, że miejsce to jest najbardziej naturalne i nie ma nic wspólnego z hierarchią bytów wyznaczoną przez Boga, że rodzaj ludzki jest w zasadzie jednolity, mimo zamieszkiwania na różnych obszarach, że człowiek jest bytem społecznym, zaś społeczeństwo uwielokrotnieniem jego zdolności itd.

Innym dziełem wielce charakterystycznym dla tamtej epoki jest *Encyklopedia, czyli słownik rozumowy nauk, sztuk i rzemiosł*, nazywany potocznie *Wielką Encyklopedią*. Wyraża ona już nie tylko *credo* ideowe ówczesnej nauki, ale także

filozofii, a poprzez nie ducha całego Oświecenia. Właściwie wszystko w niej ma swoją istotną wymowę — począwszy od znajdującego się u źródła jej powstania przekonania, że można bez większego trudu i szybko doznać oświecenia umysłu, poprzez wiarę, że samo systematyczne uporządkowanie już znanych faktów pozwoli odkryć fakty zupełnie nieznane, a skończywszy na wierze, że wszystkie te fakty dowodzą niezbicie jednego, tj. że postępów ludzkości nic nie jest w stanie zatrzymać. Już w samym zamyśle *Encyklopedia* nie miała być jeszcze jednym więcej z owych tak licznie powstających wówczas słowników, kompendiów, zarysów myśli czy też ich przeglądów — miała być tym wszystkim równocześnie, a ponadto jeszcze czymś więcej, tj. miała oddawać ich filozofię.

Redaktorzy *Encyklopedii* mieli ambicję uczynić z niej dzieło systematyczne, w którym każda dziedzina wiedzy ludzkiej posiadałaby swoje naturalne miejsce. Podstawą tego usystematyzowania miały być, jak to napisał d'Alembert, „rozmaite sposoby, wedle których umysł nasz funkcjonuje w odniesieniu do przedmiotów i różnorakie korzyści, jakie czerpie on z tych przedmiotów". I tak, pierwsza z władz umysłu — rozum — tworzy filozofię, druga — pamięć — historię, trzecia — wyobraźnia — sztuki piękne. Stąd biorą się trzy podstawowe działy encyklopedycznego porządku, które dalej dzielą się w sposób naturalny na poddziały. Każde z haseł *Encyklopedii* zaopatrzone jest w odsyłacz, pozwalający go odnieść niczym liść do gałęzi; gałęzie można z kolei odnieść do konarów, a konary do pnia, którym jest umysł. W ten sposób otrzymuje się kompletne drzewo wiedzy.

Przynajmniej niektóre z zawartych w niej haseł warto przytoczyć dla zrozumienia charakteru filozofii Oświecenia. Chociażby hasło *człowiek*. Jego autorem jest *spirytus movens* całego przedsięwzięcia Diderot, który pisał; „Człowiek, rz. m. Istota czująca, samowiedna, myśląca, która porusza się swobodnie po powierzchni ziemi, która zdaje się być na czele wszystkich innych zwierząt i nad nimi panować, która żyje w społeczeństwie, która stworzyła sobie nauki i sztuki, która na właściwy sobie sposób jest dobra i zła, która dała sobie władców, która stworzyła sobie prawa itd.". Pod takim hasłem mógł się podpisać każdy ze zwolenników historii naturalnej. Ażeby nie pozostawiać wątpliwości, że autorzy *Encyklopedii* pojmują człowieka przede wszystkim jako istotę działającą, kształtującą samą siebie i swoje otoczenie, odpowiednio wiele miejsca poświęcają w niej naukom praktycznym i rzemiosłu.

Nie jest przy tym takie istotne, że nie udało im się uniknąć eklektyzmu. Eklektyzmu nie traktują bowiem jako jakiegoś uchybienia, lecz jako przejaw mądrości i siły ludzkiego umysłu. W dziele tym znajduje się zresztą hasło *eklektyk* — w objaśnieniu do niego stwierdza się, że jest to „filozof, który, depcąc przesądy, tradycję, dawność, powszechną zgodę, autorytet, słowem wszystko, co ujarzmia umysły tłumów, ma odwagę samodzielnie myśleć, sięgać do ogól-

nych zasad najbardziej jasnych, badać je i poddawać dyskusji". Na tej, ale nie tylko na tej podstawie można powiedzieć, że eklektyzm był wówczas w modzie, zaś eklektycy uważali się za stojących wyżej niż inni.

2. Duch naturalizmu

Narodziny owego ducha nie przypadają oczywiście na epokę Oświecenia (o jego obecności świadczą już pisma niektórych myślicieli starożytnych). Jednak wówczas zyskał on na takiej popularności, że bez żadnej przesady można powiedzieć, że filozofia francuskiego Oświecenia była z d u c h a naturalistyczna. Jego ideowe *credo* wyrażało powtarzane wielokrotnie w tamtej epoce hasło „powrotu do Natury". W aspekcie krytycznym równoznaczne było ono z wezwaniem do zerwania w wielu istotnych punktach z dotychczasową kulturą, w tym zerwanie z tym, co wniosło do niej chrześcijańskie średniowiecze, oraz z tym, co wniósł do niej nie tak dawny racjonalizm kartezjański. Zarzut, który był formułowany z tych pozycji pod adresem tradycyjnej kultury można streścić w jednym krótkim stwierdzeniu — po prostu, jest ona nienaturalna; oznaczało to między innymi, że pełno jest w niej urojonych bytów, że kultywowuje się w niej nie wiedzę, lecz niewiedzę, że odrywa lub przynajmniej usiłuje oderwać człowieka od świata rzeczywistego. Stąd w aspekcie jednostkowo–ludzkim hasło to równoznaczne było z wezwaniem człowieka do powrotu do samego siebie (do swoich naturalnych potrzeb i pragnień), w aspekcie ogólnoludzkim równoznaczne było z dążeniem do przywrócenia człowieka jego gatunkowi (temu, co łączy go z innymi ludźmi), zaś w aspekcie globalnym z dążeniem do przywrócenia go Naturze. Tak więc bycie naturalnym równoznaczne było z pozostawaniem w zgodzie z samym sobą, z innymi ludźmi, oraz z przyrodą. Jeśli naturaliści mówili, że coś „pochodzi z natury rzeczy", to rozumieli przez to, że pochodzi z jakiejś wprzódy ustanowionej harmonii panującej w świecie, z jakiegoś pierwotnego porządku. Jeśli natomiast mówili, że coś jest „zgodne z naturą rzeczy", to pod ową zgodnością rozumieli to, że owe coś nie straciło tych cech, które nabyło w momencie narodzin, cech łączących owe coś z jego „rodzicielem".

Pierwszym krokiem w kierunku przywrócenia człowieka Naturze było zajęcie się poznaniem zmysłowym — nie ma bowiem oświecenia umysłu bez poznania prawdziwej rzeczywistości, zaś najbardziej naturalnym i bezpośrednim źródłem informacji o świecie mają być właśnie zmysły. Wiele uwagi poświęcono zwłaszcza zdolnościom percepcyjnym oka. W poprzednim stuleciu jego naturę badali interesujący się optyką matematycy. W tym zajęli się nim głównie fizjolodzy, chirurdzy i — jak zwykle — filozofowie. Wielkie wrażenie zrobiła na oświeconych przeprowadzona w roku 1728 przez angielskiego chi-

rurga Cheseldena operacja zdjęcia kilkunastoletniemu chłopcu katarakty. Okazało się bowiem, że niewidomy od urodzenia po odzyskaniu wzroku widzi początkowo wszystkie przedmioty dwuwymiarowo. Kiedy zaś po roku temu samemu chłopcu zdjęto kataraktę z drugiego oka okazało się, że tym drugim widzi przedmioty większe niż pierwszym. Stanowiło to niewątpliwie poważny cios dla tych naturalistów, którzy sądzili, że człowiek rodzi się już z w pełni wykształconymi zmysłami — w każdym razie na tyle wykształconymi, że nie deformują obrazu świata. Około połowy XVIII wieku właściwie już nie dyskutowano nad tym przesądem. Dyskutowano natomiast nad tym, na jakiej zasadzie odbywa się wykształcenie zmysłów oraz — co ma być naturalnym przedłużeniem tej pierwszej edukacji — wykształcenie umysłu.

W następnych krokach przywracania człowieka naturze zajęto się problematyką moralną. Wychodzono tutaj z założenia, że Natura jest dobra. Stąd wynikało im, że dobro jest i powinno być czymś naturalnym. Stąd wynikało im również, że ludzkie namiętności (tak potępiane w poprzednich stuleciach) mogą być czymś naturalnym i dobrym — tak naturalnym i dobrym, jak naturalnym i dobrym może być to, że świeci słońce, wieje wiatr, pada deszcz itd. Nade wszystko interesowała ich kwestia dążenia do przyjemności i unikania przykrości. Niejeden z oświeconych skłonny był widzieć w tych dążeniach główną siłę napędową rozwoju ludzkości. Inni z kolei ową siłę widzieli nie tylko w tych, ale także i innych naturalnych dążeniach ludzkich — należał do nich między innymi Helvétius, który stwierdzał, że „dają nam one siłę niezbędną, by iść naprzód; tylko one mogą nas wyrwać z bierności i lenistwa". Śledząc postępy cywilizacji wskazywał na ich kolejne historyczne oblicza. W swojej koncepcji dziejów rozgrzeszał właściwie wszystko, co jest wyrazem naturalnych dążeń ludzkich. Natomiast za deprawację moralną obwiniał sztuczne ustanowienia społeczne, zwłaszcza zaś wadliwe prawodawstwo („niechęć większości ludzi do cnoty nie wynika z zepsucia ich natury, ale z niedoskonałości prawodawstwa").

Tak w tym, jak i w wielu innych wypadkach krytyka istniejących praw społecznych połączona była oczywiście z obroną naturalnych lub też — co na jedno wychodzi — fundamentalnych praw każdego człowieka; prawa te to — jak pisał Holbach w *Etokracji czyli rządzie opartym na moralności* (*Ethocratie ou le gouvernement fondé sur la moral*, 1776) — „wolność, która jest prawem czynienia ze względu na swoje większe szczęście albo na swój interes, tego wszystkiego, co nie jest sprzeczne ze szczęściem albo interesami innych", „własność, to znaczy posiadanie pewne i spokojne rzeczy, które obywatel nabył w sposób sprawiedliwy", „bezpieczeństwo osobiste, dopóki postępuje on sprawiedliwie albo dopóki nie szkodzi społeczeństwu". W roku 1789 dodano do tego jeszcze prawo do „oporu przeciwko uciskowi" i w ten sposób sformułowany został artykuł II *Deklaracji praw człowieka i obywatela*. Myślicielom Oświecenia nie

chodziło oczywiście o to, aby zachować tylko te prawa naturalne, lecz o to, aby zachować wszystkie prawa naturalne, czyli — jak napisał Montesquieu w rozprawie *O duchu praw* (*De l'esprit des lois*, 1757) — „konieczne stosunki wypływające z natury rzeczy".

Przypomnijmy zatem, że w artykule I wspomnianej *Deklaracji* mówi się, że „ludzie rodzą się i pozostają wolnymi i równymi co do praw", co traktowano za rzecz równie naturalną, jak same te prawa. Przez wolność nie rozumiano bynajmniej przyzwolenia na czynienie tego, co się komu podoba — Holbach w *Etokracji* pisał, że „być wolnym nie oznacza bezkarnie mącić spokoju obywateli, znieważać władcę, oczerniać ministrów, publikować paszkwile, wzniecać rozruchy itd. Być wolnym nie oznacza mieć możność bezczelnego urągania przyzwoitości". Tego wszystkiego nie wolno. A co zatem wolno? Na to pytanie dosyć precyzyjnie odpowiada *Deklaracja praw człowieka i obywatela* z roku 1789. Tak więc można, a nawet powinno się realizować swoją wolność polityczną, tj. powoływać swoje władze („źródło wszelkiej władzy tkwi w narodzie" — art. III), tworzyć swoje ustawy („ustawa jest wyrazem woli ogółu" — art. IV), zabezpieczać swoje prawa („zabezpieczenie praw człowieka i obywatela stwarza potrzebę władzy publicznej" — art. XII), rozliczać swoich przedstawicieli we władzy z powierzonych zadań („społeczeństwo ma prawo żądać od każdego urzędnika publicznego zdawania sprawy z jego czynności urzędowych" — art. XV), a nawet zrzekać się części swego majątku na rzecz ogółu („gdy potrzeba ogółu zgodnie z ustawą stwierdzona, niewątpliwie tego wymaga, a i to tylko pod warunkiem sprawiedliwego i uprzedniego odszkodowania" — art. XVI). Wolno również realizować swoją wolność osobistą, tj. żywić swoje przekonania („nikt nie może być niepokojony z powodu swoich przekonań, nawet religijnych, byleby tylko ich objawianie nie zakłócało ustawą zakreślonego porządku publicznego" — art. X), a także je manifestować publicznie („każdemu obywatelowi zatem wolno przemawiać, pisać i drukować swobodnie z zastrzeżeniem, że za nadużycie tej wolności odpowiadać będzie w wypadach przewidywanych ustawą" — art. XI), oraz — co już wynika z całości tej *Deklaracji* — wolno rozwijać swoje zdolności i wykorzystywać je dla pomnażania dóbr duchowych i materialnych.

Tuż za wolnością umieszczony został problem równości. Rzecz jasna, myślicielom Oświecenia nie chodziło o jakąś równość absolutną, równość każdego człowieka pod każdym względem — tak pojmowana równość wydawała się im czymś sprzecznym z naturą (przecież jedni są młodzi, drudzy starzy; jedni silni, drudzy słabi; jedni leniwi, drudzy pracowici; jedni cnotliwi, inni łajdacy itd.). Ich zawołaniem było zatem nie „żadnych nierówności", lecz „bez nadmiernych nierówności". Condorcet w swoim *Szkicu obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje* (*Esquisse d'un tableau historique des progrés de l'esprit humain*)

wymienił trzy takie sfery, w których powinno się unikać nadmiernych nierówności, tj. sferę majątkową, wykonywanej pracy, oraz wykształcenia — zakładał przy tym, że zmniejszenie nierówności w poziomie wykształcenia doprowadzi z czasem do jej zmniejszenia w sferze wykonywanej pracy oraz posiadanego majątku.

3. Duch optymizmu

Niemal na każdym kroku oświeceniowemu duchowi naturalizmu towarzyszy duch optymizmu. W niczym nie mógł się on lepiej wyrazić niż w idei postępu, postępu ludzkości kroczącej poprzez dzieje od niedoskonałości do doskonałości, oraz postępu przechodzących podobny proces wytworów człowieka — nauki, sztuki, moralności, obyczajów, polityki, techniki itd. O swojej obecności duch ten dał wyraźnie znać po raz pierwszy w głośnym sporze końca XVII wieku między tzw. *Starożytnikami* i *Nowożytnikami*, sporze, w którym początkowo chodziło wyłącznie o ocenę postępów dokonanych przez ludzkość w nauce i sztuce od czasów starożytnych do nowożytnych.

Starożytnicy — tacy między innymi jak N. Boileau — opowiedzieli się za wyższością dzieł dawnych mistrzów nad dziełami mistrzów współczesnych — o wyższości tej świadczyć miała prostota myśli i uczuć, oraz brak upiększeń ukrywających prawdziwy stan ludzkiej natury; stan ten zaś to wewnętrzne sprzeczności, udręki i bezsilność w realizacji istotnych życiowo celów. Stąd wyprowadzali oni generalizujący wniosek, że historia człowieka jest historią jego upadku, a nie historią jego wstępowania na coraz wyższe szczeble doskonałości. Przeciwko takiemu widzeniu człowieka i jego historii wystąpił otwarcie Ch. Perrault na posiedzeniu Akademii Francuskiej w styczniu 1687 roku. Przedstawił wówczas poemat zawierający następujący dwuwiersz:

> A porównując śmiało nasze czyny, gusta
> Stawiam dziś wiek Ludwika przy wieku Augusta"

Inaczej mówiąc: w okresie starożytnym ludzie doszli do doskonałości, lecz doskonałości tej dorównali współcześni, i to mimo okresów wtórnej ciemnoty i barbarzyństwa, lat wojen i cywilizacyjnego upadku. Wystąpienie to wywołało spore poruszenie uczonego gremium. W opublikowanej rok później rozprawie, zatytułowanej *Porównanie starożytnych z nowożytnymi* (*Paralléles des anciens et des modernes*), Perrault poszedł jednak jeszcze dalej i postawił osiągnięcia ludzi żyjących w jego czasach wyżej niż osiągnięcia dawnych mistrzów — przykładowo: Pascala przedkładał nad Platona, powieściopisarkę de Scudéry nad Homera, zaś *starożytnika* Boileau nad starożytnego Horacego. Podobnie oceniał swoich współczesnych B. Fontenelle w swoich *Dygresjach na temat starożytników i nowożytników* (*Digression sur les anciens et les modernes*, 1688).

Nowożytnicy stanowili zapowiedź epoki, w której zdecydowana większość nie dyskutowała już nad kwestią, czy w dziejach ma, czy też nie ma miejsce postęp. Dyskutowała natomiast nad tym, w jakich sferach rzeczywistości przejawia się on najwyraźniej? jakie są jego drogi? oraz jakie są jego determinanty? Wielu zadowoliły odpowiedzi udzielone na te pytania przez Voltaire'a. Jego dzieło zatytułowane *Wiek Ludwika XIV* (*Le siécle de Louis XIV*, 1751) w części krytycznej wymierzone jest — podobnie zresztą jak niemal każda inna rozprawa tego autora — w religię chrześcijańską. Natomiast w jego części apologetycznej mamy do czynienia z obroną takiej całości, jaką jest rozumiany na sposób oświeceniowy naród, w szczególności naród francuski. W jego historii dostrzegał Voltaire wiele cierpienia i udręki — w pewnym momencie stwierdzał nawet, że historia ta jest „nagromadzeniem zbrodni, szaleństwa i nieszczęść, wśród których dostrzegamy jedynie pewne cnoty, pewne szczęśliwe okresy, podobnie jak wśród dzikiego pustkowia spotyka się rozrzucone tu i ówdzie osady". Nie był on jednak pesymistą; przeciwnie — podobnie jak wielu innych w tamtej epoce był optymistą dziejowym i wierzył w to, że w historii ludzkości ma miejsce nieustanny postęp. Owe wolterowskie „osady" to nic innego niż podpory tego postępu, jego siły napędowe i oznaki zachodzących przemian. Mają to być głównie „osady" wiedzy i mądrości, „osady" tworzone i zamieszkiwane przez ludzi rozumnych, u których prawda idzie w parze z prawością (cnotą), ludzi poświęcających chętnie swoje życie poszukiwaniu prawdy i walce o nią. Początkowo „osady" te są nieliczne, oddzielone od siebie „oceanami" ciemnoty, zabobonu, przesądów, religijnego fanatyzmu i nietolerancji. Zagrożone mają one być zbrodniczymi namiętnościami i oszukańczymi machinacjami religijnych i świeckich despotów. Voltaire wierzył jednak w to, że nic nie jest w stanie skruszyć ich „fundamentów", czyli rozumu, poczucia naturalnej życzliwości wobec bliźnich oraz skłonności do niesienia pomocy. Wierzył także i w to, że nic nie jest w stanie złamać hartu ducha budowniczych wznoszących na tych „fundamentach" gmach wiedzy, sprawiedliwości i szczęścia. Co więcej, przeciwieństwa, stan nieustannego zagrożenia i niecne machinacje despotów mają w nich wyzwalać jeszcze dodatkowe siły oraz uodparniać na ciosy. Dobitnym tego potwierdzeniem ma być coraz większe tempo dziejowego postępu ludzkości.

Niektórzy ze współczesnych Voltaire'owi szli jeszcze dalej w swoim optymizmie. Należał do nich między innymi A.R.Turgot, autor *Rozprawy o historii powszechnej* (*Discours sur l'histoire universelle*) oraz kilku innych szkiców poświęconych filozofii dziejów. Bronił w nich tezy o dobroczynnym wpływie na ludzkość wszystkiego, co się pojawiło w jej historii — nawet chrześcijaństwa. Trzeba jednak od razu powiedzieć, że ta swoista obrona chrześcijaństwa umieszczona została w takim kontekście, że nie mogła ona w żadnym wypadku

znaleźć uznania u ludzi wierzących. Z jego globalnego spojrzenia na dzieje wynika bowiem, że nawet największy fałsz prowadzi w ostatecznym rachunku do prawdy i nawet największe zło do dobra. Zdaniem tego myśliciela dzieje ludzkości są widownią wielkich bitew i małych potyczek z jednej strony między siłami prawdy i dobra, z drugiej zaś fałszu i zła, przy czym pierwszej z tych stron przewodzić ma oświecony rozum, natomiast drugiej ciemnota, zabobon, fanatyzm i despotyzm; stąd już tylko jeden niewielki krok do wskazania na religię jako na winowajcę numer jeden całego zła, jakie pojawiło się w dziejach (i trzeba powiedzieć, że niejeden z oświeconych zrobił ten krok).

Młodsze pokolenie myślicieli epoki Oświecenia poszło raczej za tą bardziej optymistyczną wizją dziejów. Potwierdzeniem tego jest między innymi wspomniany już *Szkic obrazu ducha ludzkiego poprzez dzieje* Antoine'a N. Condorceta (1743–1794). Dzieło to — łącząc oświeceniowego ducha optymizmu z duchem naturalizmu — jest reprezentatywne dla swoich czasów. Jego autor miał oczywiście wiele uznania dla samej Natury oraz dla tego wszystkiego, w co wyposażyła ona człowieka — a do naturalnego wyposażenia istoty ludzkiej zaliczał, obok „wrodzonych zdolności odbierania wrażeń, dostrzegania w nich i wyróżniania wrażeń prostych", zmysł przewidywania i wynalazczości, oraz zdolność do doskonalenia się. Właśnie ostatnia z tych zdolności ma w największym stopniu warunkować „postępy ducha ludzkiego poprzez dzieje" i sprawiać, że można mieć coraz więcej uznania dla kultury.

W sumie Condorcet wyróżnił trzy zasadnicze fazy w postępach owego ducha. Pierwsza z nich obejmuje okres od czasów najdawniejszych do wynalezienia i rozpowszechnienia się pisma, tj. do powstania kultury greckiej. Druga okres do czasów wynalezienia i rozpowszechnienia druku, tj. do epoki Oświecenia. Trzecia w końcu obejmuje okres „postępu, który mają dokonać przyszłe pokolenia". Globalnie rzecz biorąc, żadna z tych faz nie ma mieć zstępującego charakteru — różnić się one mają głównie tempem wstępowania owego ducha na coraz wyższe szczeble doskonałości, tj. w każdej następnej fazie tempo to jest zdecydowanie większe.

Ze *Szkicu* jednoznacznie wynika, że ludzka zdolność doskonalenia się jest przede wszystkim zdolnością doskonalenia poznania i oświecenia umysłu, zaś postęp jest przede wszystkim postępem we wiedzy — jej treściowym wzbogacaniu i ujednolicaniu, zakresowym poszerzaniu i rozjaśnianiu, w doskonaleniu sposobów jej zdobywania i przekazywania itd. Postępy w innych dziedzinach kultury — takich przykładowo jak ekonomika, polityka czy oświata — traktowane są przez autora tego *Szkicu* jedynie jako dopełniające postępy we wiedzy, pozostając zresztą w ścisłych zależnościach od tych pierwszych. Natomiast jeśli chodzi o ogólny obraz dróg postępu ducha ludzkiego, to na podstawie tego *Szkicu* trzeba dojść do wniosku, że drogi te nie są proste lub też — co na jedno

wychodzi — ów postęp nie odbywa się po linii prostej, oraz że pojawia się na nich cały szereg przeszkód sprawiających, że nie odbywa się on ruchem jednostajnym. Trzeba jednak na jego podstawie dojść również do wniosku, że i pod tym względem czas ma dobroczynny wpływ, tj. wraz z jego upływem następuje prostowanie dróg postępu.

Determinanty tego postępu mają w przeważającej i decydującej mierze charakter psychologiczny, przy czym dotyczy to zarówno tych, które mu sprzyjają, jak i tych, które mu przeszkadzają. Na liście pierwszych znajdują się tak typowe dla Oświecenia czynniki jak ciekawość poznawcza, oraz tak swoiste dla tej wizji dziejów ludzkich jak „potrzeba nowych myśli i wrażeń". Natomiast na liście czynników zwalniających „marsz ducha ludzkiego poprzez dzieje" znajdują się takie jak zrodzone z głupoty ogłupianie ludzi, zrodzone z chęci zdobycia uznania i rozgłosu rozgłaszanie fałszu, zrodzona z łatwowierności i strachu zabobonność, nietolerancja i fanatyzm, czy też zrodzona z tego wszystkiego łącznie, a ponadto z hipokryzji kapłanów, religia.

Całość *Szkicu* ma oczywiście optymistyczną wymowę. Odnotować jednak trzeba występowanie w nim pewnego akcentu pesymistycznego. Związany jest on z wątkiem postępów despotyzmu jako formy sprawowania władzy. Przedstawiony został on jako proces natrafiający na niemało przeszkód, zwalniany, a czasem nawet zatrzymywany w miejscu (czego przykładem jest demokracja grecka), niemniej przebijający sobie drogę poprzez dzieje i osiągający coraz wyższy stopień specyficznej doskonałości — doskonałości w ciemiężeniu przez nielicznych despotów licznych zbiorowości ludzkich. Towarzyszyć ma mu nieustannie polaryzacja podziału społecznego na dwie opozycyjne klasy, „z których jedna przeznaczona jest by rządzić, druga zaś by słuchać, jedna by kłamać, druga by być ofiarą oszustwa". Z każdą epoką — a wyróżnia ich Condorcet w sumie dziesięć — podział ten staje się coraz wyraźniejszy, aż w końcu, tj. w epoce dziewiątej, czyli w „czasach Republiki Francuskiej", świadomym go staje się każdy obywatel. Ma to być równoznaczne z końcem tego procesu, z pozbawieniem panowania różnego rodzaju despotów (z monarchą włącznie) i przejęciem władzy w swoje ręce przez oświeconych obywateli. Końcowy akcent tego wątku jest zatem również optymistyczny.

4. Duch opozycji

Pomimo że duch ten doprowadził w ostatecznym rachunku do rewolucji w wielu istotnych sferach życia społeczeństwa francuskiego, w tym oczywiście w sferze politycznej, to w pierwszych latach epoki Oświecenia rzadko kiedy manifestował swoją obecność w sposób ostentacyjny. Nawet w stosunku do chrześcijaństwa starał się początkowo zachować pewien umiar, skrywając się za

na pozór bezstronnymi porównaniami religii Wschodu i Zachodu, zawartymi w różnego rodzaju listach z podróży — gatunku literackim bardzo wówczas popularnym i dogodnym dla postawienia znaków zapytania przy tradycyjnie uznawanych wielkościach; do najbardziej poczytnych listów należały — obok *Listów perskich* Montesquieu — *Listy żydowskie* (*Lettres juives*, 1736) oraz *Listy chińskie* (*Lettres chinoises*, 1739) d'Argensa. Wkrótce jednak pojawiają się różnego rodzaju *Analizy religii* (*Analise de la religion*), oraz *Rozważania nad religią* (*Examen de la religion*), których autorzy bez żadnego kamuflażu starają się wykazać, że Biblia zawiera wiele nieścisłości oraz kwestionują jej natchniony charakter.

Do zradykalizowania opozycji wobec chrześcijaństwa w znacznej mierze przyczynił się Voltaire (1694–1778). Przypisano mu wiele bluźnierstw pod adresem tej religii — np. że Pismo Święte nazywał „nagromadzeniem opowieści i bajek", Ojców Kościoła — „szarlatanami i oszustami", apostołów — „naiwnymi, łatwowiernymi idiotami". Jeśli nawet nie wszystkie one wyszły z jego ust, to nie ulega wątpliwości, że w istocie nie miał szacunku dla żadnej chrześcijańskiej świętości. Poświadcza to jego bogata spuścizna filozoficzno–literacka, w której niejednokrotnie starał się wykazać, że Bóg chrześcijan jest najgorszym z bogów, że Biblia, a w szczególności Stary Testament jest momentami dziwaczny, momentami frywolny, a momentami po prostu zabawny, że chrześcijańscy święci w gruncie rzeczy nie mają w sobie nic ze świętości, zaś historia Kościoła chrześcijańskiego jest jednym długim pasmem popełnionych przez kler nadużyć.

Powtórzmy to jednak jeszcze raz: duch wolterowskiej opozycji antychrześcijańskiej nie był duchem zrodzonym z ateizmu, lecz z deizmu. Oznacza to, że był on wprawdzie przeciwny utożsamianiu Boga z jakąkolwiek postacią, niemniej świat bez Boga (jako jego stwórcy) jest dla niego nie do pojęcia; tyle tylko że jest to Bóg–Zręczny–Rzemieślnik, który po wykonaniu swego dzieła — na tyle doskonałego, iż nie wymaga żadnych poprawek — usuwa się w cień. Można go również nazwać Bogiem–Rozumem, Bogiem–Najwyższą–Istotą (i tak go Voltaire nazywa w swoich dziełach), ale niewiele więcej można o nim powiedzieć. Wszelkie bałwochwalcze obrazki i obrządki są, w jego przekonaniu, wyrazem ciemnoty tłumów, wykorzystywanej przez żądnych władzy kapłanów, ciemnoty stojącej na przeszkodzie postępom ludzkości. Życie ascetyczne — pełne udręki i wyrzeczenia — jest jego zdaniem, sprzeczne z naturą ludzką; stąd ze szczególną zaciekłością zwalczał kapłanów propagujących ten styl życia.

Młodsze pokolenie myślicieli Oświecenia wyzbyło się w jakiejś mierze tej zaciekłości w zwalczaniu religii chrześcijańskiej i tego wszystkiego, co się z nią wiąże. Starało się ono raczej zajmować pozycję chłodnego obserwatora i rejestratora związanych z nią faktów. Nie znaczy to jednak, iż ich opozycja w tym względzie była łagodniejsza. Dobrą ilustracją może być i w tym wypadku *Szkic*

Condorceta. W jego najciemniejszych regionach umieszczona została właśnie religia chrześcijańska. Oceny wystawione jej podstawowym filarom, a więc wierzeniom, klerowi i obrzędom, są jednoznacznie negatywne. Tak więc mamy tutaj wizerunek mrocznych okoliczności narodzin tej religii — do jej „rodzicieli" należeć mają z jednej strony ciemnota, zabobonność i łatwowierność szerokich mas, z drugiej zaś przebiegłość, hipokryzja i chęć panowania kleru. Mamy tutaj także wizerunek równie mrocznego potomstwa tej religii — należeć ma do niego fanatyzm, nietolerancja itp.

W podobny sposób do ujawnienia się opozycji względem religii chrześcijańskiej ujawniała się opozycja w stosunku do istniejących w ówczesnej Francji porządków społecznych, w tym do władzy monarchicznej oraz do opartych na urodzeniu przywilejach. Tak więc początkowo była ona zakamuflowana za spostrzeżeniami egzotycznego Usbeka z *Listów perskich* odnośnie dworskiego anarchizmu i konstytucyjnej dyscypliny, monarchicznego despotyzmu i republikańskiego demokratyzmu, spostrzeżeniami poczynionymi w niezbyt odległych czasach panowania Ludwika XIV — np. ów Usbek odnotowuje z niemałym zdziwieniem, że ów sławny monarcha posiadał zarówno 18-letniego ministra, jak i 80-letnią metresę. W późniejszym czasie ów duch antymonarchicznej opozycji sam będzie żartował sobie z tego kamuflażu — jak chociażby w *Etokracji* Holbacha, dedykowanej „Ludwikowi XVI, Królowi Francji i Navarry, Monarsze sprawiedliwemu, ludzkiemu, dobroczynnemu; przyjacielowi prawdy, cnoty, prostoty; wrogowi pochlebstwa, zepsucia, przepychu, tyranii; odnowicielowi porządku i obyczajów; ojcu swojego ludu; protektorowi ubogich, którego panowanie jest nadzieją dobrych, postrachem złych, pocieszeniem prawdziwych obywateli"; jest to oczywiście gruby żart, bowiem z lektury tego dzieła jednoznacznie wynika, że wspomniany władca Francji był dokładną odwrotnością tego, o czym mowa jest w dedykacji.

Dodać trzeba, iż w *Etokracji* równie ostro, a może nawet jeszcze ostrzej (bo bez żartobliwości) krytykowani są dworzanie. Holbach nazywa ich „małymi tyranami" deprawującymi zamężne kobiety i niewinne dziewczęta, „osobami frywolnymi", nieczułymi na los innych. W konkluzji do tej krytyki stwierdza, że „dwory słabych władców stają się widownią spisków, podziemnych wojen pomiędzy tłumem dworaków nieustannie zajętych wzajemnym pozbawianiem się wpływów, wyrywaniem sobie władzy, wzajemnym niszczeniem się w oczach chwiejnego władcy, pozbawionego zasad i własnych poglądów". Krytykuje w tym dziele również drobną szlachtę, czyli tych, którzy na podstawie „przestarzałych pergaminów" roszczą sobie prawo do najwyższych godności w państwie i Kościele; stawia im zarzuty arogancji w stosunku do pozostałej części społeczeństwa, braku miłości do ojczyzny i przywiązania do spraw publicznych oraz — najpoważniejszy z nich — siania zamętu w państwie. Apeluje o pozbawienie

tytularnej szlachty jej tytułów i nadania ich tym wszystkim, którzy „będąc pożytecznymi dla państwa sami zasłużyli sobie na wyróżnienie spośród ogółu obywateli". Ta zdecydowana opozycja wobec istniejącego układu stosunków społecznych zapowiada już bezpośrednio nadejście Wielkiej Rewolucji 1789 roku.

Rewolucja ta powielała zresztą ten sam mechanizm narastania opozycji wobec *ancien régime'u* — zauważył to już dosyć dawno specjalista od tego rodzaju zmian społecznych K. Marks mówiąc, że „poruszała się ona po linii wstępującej" : „po rządach konstytucjonalistów następują rządy żyrondystów, a po rządach żyrondystów — panowanie jakobinów. Każda z tych partii opierała się na partii bardziej postępowej. Skoro któraś z nich doprowadziła rewolucję tak daleko, że nie mogła już za nią nadążyć, a tym bardziej kroczyć na czele, wówczas śmielszy sprzymierzeniec tej partii, stojący tuż za nią, usuwa ją i wyprawia na gilotynę" (*Osiemnasty brumaire'a Ludwika Bonaparte*). Dodajmy jeszcze tylko, że do owych „konstytucjonalistów" należał między innymi wielokrotnie już tutaj przywoływany Condorcet. Pełnił on zresztą w pierwszych dniach rewolucji funkcję przewodniczącego Zgromadzenia Narodowego. Z pełnym przekonaniem można stwierdzić, że w jego *Szkicu* — mimo że powstał w okresie rewolucyjnego wrzenia — w ogóle nie widać ducha rewolucyjnego. Rzecz jasna, *ancien régime* przedstawiany jest w nim w ciemnych kolorach — szczególnie wiele słów krytyki kierowanych jest pod adresem dworu królewskiego („siedliska próżniaków i intrygantów") oraz istniejącego w ówczesnej Francji systemu sądownictwa. Jednak Condorcet był przekonany, iż do naprawy stosunków społecznych potrzebna jest nie rewolucja, lecz inspirowana duchem Oświecenia konstytucja.

5. Duch oświeconej mniejszości

Wszystko co zostało wyżej powiedziane dotyczy ducha oświeconej większości. Epoka ta miała jednak również swoją oświeconą mniejszość, znajdującą się w opozycji zarówno wobec tradycjonalistów, jak i „modernistów". Stanowiła ją grupa osób o dosyć zróżnicowanych poglądach, a jednocześnie o dosyć podobnym stanie ducha — powiedzenie, że był to stan ambiwalentny oddaje wprawdzie dobrze jego najistotniejszą cechę, niemniej wymaga przynajmniej kilku istotnych dopowiedzeń. Po pierwsze zatem na ową ambiwalencję składały się takie przeciwstawne sobie uczucia jak z jednej strony podziwu dla Natury, z drugiej zaś pogardy dla kultury, w tym kultury lansowanej przez oświeconą większość, dalej, pesymizmu w widzeniu natury ludzkiej oraz pewnej wiary w jego instynkty samozachowawcze, w końcu też pewnego lęku przed przyszłością oraz pewnej wiary, że przyszłość może i powinna być lepsza niż przeszłość

i teraźniejszość. Po drugie ów stan ducha stanowił zarówno próbę zachowania pewnych tradycyjnych wartości, jak i próbę przekroczenia tego wszystkiego, co było dotychczas i wkroczenia w zupełnie nową rzeczywistość, radykalnie różniącą się nie tylko od tego, co było w przeszłości, ale także od tego, co jest w teraźniejszości. Po trzecie w końcu ów stan zawierał zarówno elementy zadziwiającego swoją trafnością realizmu, jak i elementy zupełnie oderwanego od rzeczywistości fantazjowania. Przyjrzenie się składowi personalnemu grupy, która ową oświeconą mniejszość stanowiła skłania do jeszcze jednego generalnego wniosku, tj. że ów osadzony w tych samych realiach historyczno–kulturowych stan ambiwalencji ducha może wyrażać radykalnie odmienne potrzeby, pragnienia i dążenia.

Tak więc znajduje się wśród nich książę de Saint–Simon (1675–1755), autor *Pamiętników* (*Mémoires*), oraz kilku innych prac historycznych, osoba pochodząca z najwyższej arystokracji i bezpośrednio związana z dworem królewskim (od panowania Ludwika XIV), a zarazem bezlitosny krytyk grupy społecznej, z której się wywodził — jego dzieła są jednym długim opisem umysłowego i moralnego upadku tych, którzy decydowali o losach Francji. Przez całe życie podziwiał króla Ludwika XIV, ale nienawidził jego najbliższego otoczenia — w *Pamiętnikach* jawi się ono jako zbiorowisko nędznych kreatur, oddających się wyłącznie intrygom, rozpuście i innym niecnym poczynaniom prowadzącym w prostej linii do upadku „starej" Francji. Wiele w tych opisach jest elementów realizmu. Wiele jednak w nich jest również zmyśleń i pomówień, wynikających z osobistych urazów i uprzedzeń. Sam zresztą przyznawał, że „nie usiłował być bezstronny". Przykładowo: o pani de Maintenon, najpierw przez wiele lat metresie, a później małżonce Ludwika XIV, napisał, że „była to osoba niegodna i ponurego usposobienia"; natomiast o bastardzie Henryka IV, księciu de Vendome, że był to „fałszywy bohater protekcji i kabały".

Znajduje się w tej grupie również Bernardin de Saint–Pierre (1737–1814), autor między innymi *Studiów nad przyrodą* (*Etudes de la nature*), w których usiłował połączyć prostoduszną wiarę w Boga, z niemniej prostoduszną wiarą w przyrodę i w człowieka. Biografowie mówią o nim, że był „fantastą i człowiekiem niezrównoważonym psychicznie". Faktycznie: marzył o powrocie ludzkości do „niewinności pierwszych dni po stworzeniu świata" i poszukiwał takiej społeczności na wyspach Oceanii. Prawdą jest też, że zdradzał zaburzenia psychiczne — wyrażały się one między innymi w manii prześladowczej. Prawdą jest jednak również, że występował przeciwko handlowi niewolnikami oraz przeciwko bogaceniu się jednych kosztem drugich. Występował także przeciwko niemal bałwochwalczej wierze większości oświeconych w niczym nieograniczoną moc Rozumu; przeciwstawiał jej wiarę w naturalną moc uczucia.

Jednak najbardziej znaczącą postacią w tej grupie osób jest Jean Jacques Rousseau (1712–1778), urodzony w Genewie, ale spędzający swoje dorosłe życie we Francji i piszący po francusku autor szeregu rozpraw, wywołujących spory rezonans w tamtej epoce. Rozgłos zdobył na początku lat pięćdziesiątych XVIII wieku *Rozprawą o naukach i sztukach* (*Discours sur cette question: le rétablissement des sciences et des arts a–t–l contribué á épurer les moeurs*, 1750), oraz *Rozprawą o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1754). Obie powstały w odpowiedzi na ogłoszone przez Akademię w Dijon konkursy — w pierwszym z nich postawiono pytanie: czy odrodzenie nauk i sztuk przyczyniło się do naprawy obyczajów?; natomiast w drugim pytanie: jakie jest pochodzenie nierówności między ludźmi i czy pozwala na nią prawo naturalne?

W obu Rousseau występuje jako zwolennik naturalizmu, ale na temat pojęcia *natury* — kategorii bez której nie ma przecież filozoficznego naturalizmu — ma do powiedzenia przede wszystkim to, że wskazuje ono na stan, który „już nie istnieje, który nigdy może nie istniał i nigdy prawdopodobnie istnieć nie będzie, o którym jednak musimy mieć trafne pojęcie, by trafnie osądzać nasz stan obecny". Tak więc oświeceniowe pojęcie *natury* i sama natura (przyroda), to dwie zasadniczo różne sprawy; dzisiaj wydaje się to zupełnie oczywiste, jednak wówczas oświeconej większości oczywiste wydawało się coś zupełnie przeciwnego. Wprawdzie dalej powtarzał już za ową większością, że sama natura jest „pomysłowym mechanizmem, który może sam siebie nakręcać i do pewnego stopnia sam się chronić przed wszystkim, co by zmierzało do jego uszkodzenia lub zniszczenia", że jest w niej coś opiekuńczego i dobrotliwego, czego potwierdzeniem ma być fakt, iż wyposażyła człowieka we wszystko to , co jest niezbędne do życia i współżycia z innymi, że w końcu postawiła człowieka ponad światem zwierzęcym, czego potwierdzeniem ma być to, iż wyposażyła go w zdolność doskonalenia się, w którą nie wyposażyła zwierzęta. Czy jednak wszystko to było w stanie rozproszyć u oświeconej większości podejrzenie, iż Rousseau w gruncie rzeczy nie był autentycznym naturalistą? Można mieć w tej mierze poważne wątpliwości.

Nie mogło też wzbudzić wielkiego zaufania jego deklarowanie się po stronie naturalistycznego historyzmu, skoro na samym wstępie swojej *Rozprawy o pochodzeniu i podstawach nierówności* zaznaczył, że prezentowane w niej wyniki rozmyślań „nie należy brać za prawdy historyczne, lecz jedynie za rozważania hipotetyczne i warunkowe". Tak więc *historia naturalna* to nie żadna historia naturalna, czyli historia wynikająca bezpośrednio z samej natury, lecz historia wynikająca przede wszystkim z umysłu, a ściślej, z przyjętych założeń i dedukcyjnych rozumowań; zresztą jeszcze i dzisiaj trudno niejednemu zwolennikowi naturalizmu uwierzyć, że przyroda to nie jest sfera logicznych

wynikań lub też — jak wówczas mówiono — Rozumu. Wymowy zakwestionowania tego paradygmatu oświeconej większości nie było w stanie przysłonić jego kategoryczne stwierdzenie, że „dzieje, które przedstawił wyczytał nie z kłamliwych ksiąg, ale o ile mu wolno sądzić — z natury która nigdy nie kłamie". Cóż z tego, że nigdy nie kłamie, skoro skłonny jest on dawać posłuch raczej swoim „hipotetycznym i warunkowym" rozumowaniom niż naturze.

A człowiek w ujęciu Rousseau? Przedstawiony zostaje przez niego jako z jednej strony wyróżnione „dziecko" natury, z drugiej zaś zdegenerowane „dziecko" kultury. Dla pokazania tego jak doszło do upadku ludzkości, całe jej dzieje podzielił na dwie podstawowe fazy, tj. „pierwotnej niewinności" i „wtórnego przewinienia". Pierwszą z nich podzielił jeszcze na dwa etapy, tj. okres „nieskażony" cywilizacją (czymś co byłoby wytworem człowieka, a nie samej natury) oraz okres pierwotnego ucywilizowania. Pierwszy z nich jest etapem historii człowieka dzikiego, prowadzącego samotniczy tryb życia, przerywany jedynie incydentalnie (ale bezkonfliktowo) spotkaniami z podobnymi mu dzikusami. Ów człowiek ma być osobnikiem silnym fizycznie, potrafiącym bez większego trudu zaspakajać swoje naturalne potrzeby (innych zresztą nie ma) — takie jak potrzeba pożywienia, ochrony przed zimnem, czy reprodukcji gatunku. Równie nieskomplikowany co świat potrzeb cielesnych jest jego świat przeżyć psychicznych — kilka podstawowych instynktów i kilka podstawowych uczuć (takich jak uczucie litości czy uczucie tkliwości) w zupełności ma wystarczać do tego, aby mógł egzystować i koegzystować z przyrodą oraz z podobnymi sobie dzikusami.

Na etapie historii człowieka dzikiego miały jednak zachodzić nieustanne zmiany. Człowiek ten napotykać miał na swojej drodze różne przeszkody, utrudniające lub nawet uniemożliwiające mu w danym momencie zaspokojenie którejś z jego potrzeb. Powodować to miało między innymi doskonalenie jego zdolności fizycznych i psychicznych — siły, sprawności w posługiwaniu się różnymi częściami ciała, przemyślności, zmysłu wynalazczości itd. Zmiany dokonujące się w samym człowieku dzikim pociągnąć miały za sobą zmiany w jego sposobie życia. Takim wydarzeniem o wielkiej doniosłości dziejowej było, zdaniem Rousseau, jego przejście od koczowniczego do osiadłego trybu życia, oraz — co się z tym bezpośrednio wiąże — zamieszkanie w specjalnie do tego celu wzniesionych pomieszczeniach. Bezpośrednio związane z tym miało być również przejście od samotniczego trybu życia do życia gromadnego — początkowo jedynie rodzinnego, a później także sąsiedzkiego. Było to równoznaczne z przejściem od etapu dzikości do etapu pierwotnego ucywilizowania.

Istotnym dla tego nowego okresu w dziejach ludzkości ma być nie tylko pojawienie się stałych więzi fizycznych między osobnikami odmiennej płci, ale też pojawienie się u nich stałych więzi psychicznych. W krótkim czasie miały

one stać się podstawą podziału pracy między kobietą i mężczyzną — pierwsza zająć się miała ogniskiem domowym, drugi zaś „zdobywaniem pożywienia dla wszystkich" (w tym również dla swego potomstwa). W niedługim czasie miało dojść również do powstania życia sąsiedzkiego, którego podstawą miały być potrzeby fizyczne — takie jak potrzeba stawiania skuteczniejszego oporu przeciwnikom, czy potrzeba zgromadzenia większych sił przy polowaniu. Życie sąsiedzkie miało doprowadzić do wykształcenia się nowego rodzaju uczuć — takich jak uczucie szacunku i pogardy, podziwu i zawiści. W przekonaniu Rousseau był to okres najszczęśliwszy w dziejach ludzkości, okres z którego człowiek wyszedł „zapewne przez jakiś nieszczęśliwy przypadek, który nigdy nie powinien się zdarzyć". Od momentu bowiem wyjścia z niego zaczyna się jedno długie pasmo nieszczęść ludzkości.

Sam moment wyjścia z etapu pierwotnego ucywilizowania mógł być przypadkowy, ale nieprzypadkowe było pojawienie się pewnych wytworów cywilizacyjnych, które mu sprzyjały. Do nich zaliczył Rousseau metalurgię i rolnictwo, stanowiące następstwo nieustannego dążenia człowieka do doskonalenia swoich narzędzi pracy i sposobów wytwarzania dóbr materialnych. Do nich zaliczył również prywatne władanie ziemią oraz tym wszystkim, co się z niej zbiera. W momencie pojawienia się prywatnej własności w rolnictwie los wspólnot sąsiedzkich był już ostatecznie przesądzony. W krótkim czasie bowiem pojawili się tzw. „nadliczbowi", czyli ci, którzy urodzili się w czasie, gdy cała ziemia została już podzielona między rodziny i rody. Jedni z nich (ci słabi) stali się „pachołkami" u swoich sąsiadów, inni (nie mogący pogodzić się z istniejącym stanem rzeczy) rozpoczęli walkę z posiadaczami ziemi i innych dóbr. Jednak i posiadacze nie mieli zadawalać się tym, co już mają, lecz dążyli do powiększania swego majątku poprzez próbę zagarnięcia mienia sąsiadów, co z reguły kończyło się „walką i morderstwami". Jeśli zatem w społeczeństwie nie trwa wojna wszystkich ze wszystkimi, to dzieje się tak tylko dlatego, zdaniem Rousseau, że przemyślnym bogaczom udało się przekonać biednych, że powinni podporządkować się przepisom sankcjonującym własność prywatną. Co więcej, udało się im zabezpieczyć swoją uprzywilejowaną pozycję społeczną poprzez powołanie odpowiednich urzędów, oraz poprzez ustanowienie odpowiedniego systemu władzy. Doszło w końcu do tego, że największe tyranie, najbardziej ponury despotyzm, ogół ludzi zaczął traktować jako najlepszy z możliwych systemów władzy, samego zaś tyrana jako „sprawiedliwego, gdy łupi, łaskawego, gdy zostawia przy życiu."

Obraz współczesności, który nakreślił Roussaeu ma jednolicie ciemną tonację. Przedstawia on zbiorowisko samców „ogarniętych szałem brutalnym i nieokiełznanym, którym nieznany jest wstyd ani jakiekolwiek powściągi", oraz samic toczących zaciekłe boje o panowanie nad tymi pierwszymi i nie troszczą-

cych się o swoje potomstwo — o ile jeszcze w ogóle zdolnych do jego płodzenia. W zbiorowisku tym brak cnoty uchodzi za cnotę, zaś cnota za brak cnoty. Mają oni tak dziwaczne poczucie honoru i obowiązku, że „zazdrość kochanków czy mściwość mężów dzień po dniu powoduje pojedynki, zabójstwa i rzeczy jeszcze gorsze", zaś „obowiązek dozgonnej wierności dostarcza tylko podniety do cudzołóstwa, a same nakazy wstrzemięźliwości szerzą rozpustę i są źródłem niezliczonych poronień". Jest to zbiorowisko ludzi otępiałych z próżniactwa lub z nadmiernej pracy, z braku prawdziwej wiedzy lub z nadmiaru „refleksyjności" („człowiek, który rozmyśla to zwyrodniałe zwierzę"). Są to istoty obawiające się wszystkiego i wszystkich, zaś „miękki i zniewieściały tryb życia do reszty odbiera im odwagę i siły". Lęk ten nie tylko że nie jednoczy ich ze sobą, ale wręcz zabija w nich resztki współczucia dla innych. Jeśli już w ogóle ci zwyrodnialcy się jednoczą, to tylko po to, aby „więcej popełnić morderstw w jednym dniu bitwy i więcej zdziałać okropności przy zdobyciu jednego miasta, niż przez wszystkie wieki popełniono ich w stanie natury". Niech za cały komentarz do reakcji oświeconej większości za ten obraz współczesności wystarczy stwierdzenie Voltaire'a, który po zapoznaniu się z nim napisał, że „teraz już tylko chce mu się chodzić na czterech łapach i szczekać".

Rozdział V

MYŚL FILOZOFICZNO-SPOŁECZNA OŚWIECENIA

1. Oświeceniowa *wspólnota ludzka*

O tym jak głębokie zmiany dokonały się w świadomości znacznej części wykształconych europejczyków czasów nowożytnych świadczyć może oświeceniowe pojmowanie *wspólnoty ludzkiej*, pojmowanie mające fundamentalne znaczenie dla ukonstytuowania się myśli filozoficzno–społecznej. Jeszcze w poprzedniej epoce kojarzono ją przede wszystkim z *ludem bożym, ludem* połączonym głównie więzami duchowymi. Natomiast w epoce Oświecenia kojarzono ją w pierwszej kolejności z ludzkim gatunkiem jako pewną całością jednorodną biologicznie. Akcentowano przy tym nie tylko występowanie różnorakich związków naturalnych (fizycznych, fizjologicznych itd.) między osobnikami należącymi do tego samego gatunku, ale także między osobnikami należącymi do różnych gatunków. W akcentowaniu owych związków niektórzy z oświeconych szli tak daleko, iż mówili wręcz o „zwierzęciu zwanym człowiekiem" (Voltaire), bądź też stwierdzali wprost, że „jeśli zwierzęta czują, to czują tak samo jak my" (Condillac). Dodać jednak trzeba, iż z reguły nie zapominano przy tym wskazać również na różnice między człowiekiem i zwierzęciem, różnice pozwalające postawić tego pierwszego nad drugim; ci, którzy „zapomnieli" tego uczynić spotykali się ze zdecydowaną dezaprobatą większości oświeconych — wielce wymowny może być w tej mierze los La Mettriego, autora rozpraw *Człowiek maszyna* (*L'homme machine*, 1747) i *Człowiek roślina* (*L'homme plante*, 1748), który w następstwie ostrej krytyki zmuszony był szukać schronienia poza granicami Francji.

W drugiej kolejności *wspólnotę ludzką* kojarzono z życiem kolektywnym, z życiem jednostek współdziałających ze sobą i świadczących sobie wzajemne usługi. Wielokrotnie powtarzano, że bez kolektywnego życia człowiek nie byłby człowiekiem, tj. nie byłby ani rozumny ani bezrozumny, ani dobry ani zły, ani sprawiedliwy ani niesprawiedliwy. Są to bowiem ludzkie cechy, których zadatki

daje Natura, ale których rozwinięcie warunkuje życie kolektywne. Nie przeszkadzało oświeceniowym myślicielom to, że owe cechy są nierzadko ze sobą sprzeczne, że to, co w oczach jednych uchodzi za wyraz rozumności, dobroci i sprawiedliwości, w oczach innych uchodzi za wyraz głupoty, zła i niesprawiedliwości. Co więcej, utwierdzało to jeszcze w nich przekonanie, że jest to zgodne z naturalnym porządkiem rzeczy — bez tego bowiem nie mogłaby istnieć wymiana usług, ani jakichkolwiek innych wzajemnych świadczeń. Niebagatelne znaczenie dla tych myślicieli miało zhierarchizowanie kolektywów ludzkich według stopnia, w jakim poszczególne cechy zostały rozwinięte — tutaj właśnie ujawniać się miała wyższość Europejczyków nad ludami innych kontynentów, dalej, wyższość narodów Europy Zachodniej nad narodami Europy Wschodniej, jeszcze dalej, wyższość Francji nad pozostałymi narodami, i w końcu wyższość oświeconej części jej społeczeństwa nad częścią nieoświeconą. Jeśli ktoś tego nie pojmował, to jego wystąpienia spotykały się z takimi reakcjami, z jakimi spotkała się *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności* Rousseau.

W następnej kolejności *wspólnotę ludzką* kojarzono ze zbiorem osób mających rozwinięty umysł. Powiedzmy to wyraźnie: mało któremu z oświeconych przekonywujące wydało się stwierdzenie, że „człowiek, który rozmyśla to zwyrodniałe zwierzę". Wielu z nich natomiast przekonywały te stwierdzenia, w których znajdował potwierdzenie, że jest faktycznie a nie z pozoru oświecony, że owe oświecenie daje mu rzeczywistą a nie pozorną przewagę nad innymi, że rozwój jego myślenia nie prowadzi do zaniku jego pozytywnych uczuć itd. Stąd nader chętnie słuchano takich myślicieli jak Voltaire, który stopniując pojęcie *wspólnoty* dowodził, że „tak jak małpy są wyższe niż ostrygi, tak Murzyni są wyżsi od małp, a ludzie nowocześni od Murzynów". Wprawdzie dosyć powszechnie szermowano w tamtej epoce pojęciem *dobrego dzikusa*, ale był on raczej *dobry* jako materiał na człowieka cywilizowanego i obiekt cywilizacyjnych zabiegów oświeconych Europejczyków niż *dobry* członek kolektywów ludzkich — miarodajna jest w tej mierze opinia Diderota, który w *Kuzynku mistrza Rameau* (*le Neveu de Rameau*) stwierdził, że „gdyby mały dzikus był pozostawiony samemu sobie, gdyby zachował całą niedołężność umysłu i zjednoczył rozum dziecka w kołysce z namiętnością trzydziestoletniego mężczyzny, to ukręciłby kark swojemu ojcu i zgwałcił swą matkę".

W ten sposób oświeceni przechodzili od skojarzeń *wspólnoty ludzkiej* z Naturą, do jej skojarzeń związanych z kulturą. W najogólniejszym z ujęć kojarzona była ona z cywilizacją, tj. z całokształtem życia duchowego ludzkości oraz całokształtem wytworów tego życia. Trzeba przy tym dodać, że z reguły podkreślali oni zasadniczą odrębność między cywilizacją i samą Naturą, w tym naturą ludzką. Niejednego z oświeconych przekonywało stwierdzenie Montesquieu, że odrębność ta bierze się stąd, że „poszczególne istoty myślące ograni-

czone są przez swą naturę, a tym samym podległe błędom; z drugiej zaś strony w naturze ich leży działanie z własnej woli. Nie trzymają się zatem swoich pierwotnych praw; a nawet nie zawsze trzymają się tych, które same sobie stanowią". Prawa pierwotne utożsamiane są tutaj z podstawowymi regularnościami występującymi w samej przyrodzie, zaś prawa wtórne z prawami społecznymi stanowionymi przez ludzi. Dosyć powszechnie podkreślano, że te ostatnie wypływają bezpośrednio z ludzkich potrzeb i pragnień. Zgadzano się przy tym, że owe pragnienia i potrzeby są w zasadzie podobne u wszystkich — Holbach wyjaśniając tę kwestię stwierdzał, że „Natura nie stworzyła ludzi ani dobrymi ani złymi, ale obdarzyła ich po prostu miłością własną, pragnieniem samozachowania i wolą osiągnięcia szczęścia".

W bezpośrednim związku z wymienionym wyżej skojarzeniem *wspólnoty ludzkiej* pozostawało jej skojarzenie ze zbiorowością połączoną więzami moralnymi — negatywnymi jeśli chodzi o wspólnoty nieoświecone, i pozytywnymi jeśli chodzi o wspólnoty oświecone. Jedne i drugie wyrastać mają z naturalnego dążenia człowieka do szczęścia. Jednak pierwsze z nich mają za podstawę „ślepe" dążenie do szczęścia, tj. dążenie nie oparte na rozumie, lecz na kaprysie, natomiast drugie dążenie inspirowane i kontrolowane przez oświecony rozum. Jak to należy rozumieć wyjaśnił d'Alembert pisząc, że „moralność jest najbardziej może kompletną z nauk, zarówno jeśli chodzi o prawdy, które są jej zasadami, jak i o wzajemne powiązania tych prawd. Wszystko opiera się na jednej jedynej, ale niezaprzeczalnej prawdzie faktycznej: ludzie są sobie wzajemnie potrzebni i ta potrzeba nakłada na nich wzajemne obowiązki. Z tej podstawowej prawdy wypływają wszystkie reguły moralności w sposób konieczny ze sobą powiązane...". Jakie reguły? — między innymi takie, aby w dobrze pojętym interesie własnym oświecać swój umysł i umysły innych, aby świadczyć sobie wzajemne usługi, aby wypełniać wynikające ze społecznego podziału obowiązków swoje powinności, aby „zasłużyć na sympatię, poważanie i pomoc istot, których ciągle potrzebujemy i powstrzymać się również od tego, co mogłoby się im nie podobać albo obrócić przeciw nam samym" itd.

Istotne znaczenie miało również skojarzenie *wspólnoty ludzkiej* ze zbiorowością podzieloną na rządzących i rządzonych. Co do tego, że istnienie władzy publicznej jest konieczne, oświeceniowi myśliciele nie mieli na ogół wątpliwości. Można było oczywiście parodiować jej istnienie — żyło się przecież w czasach, w których niekompetentni i nieodpowiedzialni ministrowie sprawowali odpowiedzialne funkcje i w których kaprysy władców mogły spowodować (i niejednokrotnie powodowały) masowe cierpienia. Przykładem takiej parodii jest oczywiście *Kubuś Fatalista i jego pan* (*Jacques le Fataliste*) Diderota — w pewnym momencie jej tytułowy bohater oświadcza z rezygnacją, że „w świecie każdy ma swego pana". Z kolei Voltaire w swoim *Słowniku filozoficznym* (*Dic-*

tionnaire philosophique) pod hasłem *równość* pisał: „na naszym nieszczęsnym globie ludzie muszą z konieczności dzielić się na dwie klasy: bogaczy, którzy rozkazują, i biedaków, którzy służą; każda z tych klas dzieli się na tysiące dalszych, te zaś z kolei mają jeszcze wiele różnych odcieni".

Na jeszcze jedno z oświeceniowych skojarzeń *wspólnoty ludzkiej* warto zwrócić uwagę. Chodzi o jej skojarzenie z *cité*, której to kategorii nadawano w tamtej epoce dosyć istotnie różniące się znaczenia. I tak Voltaire w wierszu zatytuowanym *Światowiec* (*le Mondain*) utożsamiał ową *cité* z kulturą wielkich stolic europejskich (Paryża, Londynu, Rzymu), kulturą kawiarń i dobrego towarzystwa, teatrów i oficyn wydawniczych, salonów literackich i tzw. domów otwartych. Natomiast autor *Kodeksu Natury* (*Code de la Nature*), podpisujący się jako Morelly (do dzisiaj pozostaje tajemnicą, kto się za tym podpisem kryje) utożsamiał ją z kulturą stosunkowo niewielkich osad, w których życie mieszkańców reguluje bezpośrednio sama Natura. Z kolei Rousseau w swojej *Umowie społecznej* (*Contrat social*, 1762) za jej pierwowzór uznał Genewę, miasto kupców i rzemieślników. Z jeszcze inną konkretyzacją owej *cité* mamy do czynienia w pismach politycznych Condorceta — najogólniej rzecz biorąc oznacza ona w nich *wspólnotę obywatelską*, czyli wspólnotę mającą jasno określone prawa i obowiązki poszczególnych jej członków. W sumie skojarzenia te mieszczą się wprawdzie w ramach szeroko pojętego nurtu naturalistycznego, jednak wyrażają różne jego odcienie — od naturalizmu skrajnego do bardzo umiarkowanego.

2. Wspólnota *Kodeksu Natury*

Żaden z myślicieli Oświecenia nie posunął się dalej w swoim naturalizmie społecznym niż wspomniany wyżej autor *Kodeksu Natury*. Słowo *Natura* pisane jest przez niego oczywiście z dużej litery i nie jest to bynajmniej jedyny sposób wyrażania uznania dla tytułowej „bohaterki" — na kartach tego dziełka przypisuje się jej *expressis verbis* szereg pozytywnych cech, takich jak piękno, rozumność, sprawiedliwość, a nawet zapobiegliwość, opiekuńczość i cierpliwość. Wszystko to co się w niej znajduje tworzy, zdaniem autora, jedną doskonałą harmonię — nawet „jeśli dostrzega się tam siły sprzeczne, to są to wahania łagodne, nie przerywające gwałtownie równowagi, wszystkie wciągnięte w służbę dla jednego celu". Celem tym okazuje się służenie człowiekowi, dawanie mu wszystkiego, co jest konieczne do szczęśliwego życia i współżycia z innymi; dawanie mu w takim zakresie, aby nie pogrążyć go w letargu oraz skłonić do życia społecznego. Do owych darów Natury Morelly zaliczył przede wszystkim „przywiązanie do wszystkiego tego, co niesie ulgę i pomoc naszej słabości" — „z tych dwu bogatych źródeł wypływa skłonność do społecznego

współżycia oraz jej motywy, takie jak zdolność do produktywnej pracy, zapobiegliwość zbiorowa, w końcu wszystkie idee i umiejętności bądź bezpośrednio, bądź to pośrednio związane z powszechnym szczęściem".

Morelly sporządził zresztą dosyć szczegółową listę owych darów Natury. Znalazło się na niej szereg różnych praw, takich jak „prawo pierwotnej niewinności", „prawo pierwotnej tkliwości", czy „prawo harmonijnego współżycia z innymi". Znalazło się na niej również szereg zmysłów i popędów, takich jak „zmysł miłości własnej", „zmysł społecznego współżycia", „popęd do doznawania przyjemności", czy „popęd do czynienia dobra". Wszystko to Natura miała dać człowiekowi nie w definitywnie wykształconej postaci, lecz w postaci „zarodkowej", a co za tym idzie, konieczny jest czas na rozwinięcie się tych darów. Natura miała również zadbać o to, aby właściwie został zróżnicowany rozdział jej darów między poszczególnych ludzi. Morelly mówi wprawdzie o podobieństwie uczuć i potrzeb między ludźmi, o wspólnym wszystkim ludziom „poczuciu równości stanu i praw", a nawet o wspólnym wszystkim ludziom poczuciu konieczności pracy, i to pracy kolektywnej, ale nie o podobieństwie „upodobań, sił, zręczności i talentów". Jest on przekonany, że gdyby i w tej mierze ludzie byliby sobie podobni, to nie mogłaby istnieć „stała wzajemność usług i wdzięczności", a co za tym idzie, nie byłoby harmonijnego życia społecznego.

Już pierwsze paragrafy *Kodeksu Natury* pozwalają się zorientować, że harmonijne funkcjonowanie przedstawionej w nim *wspólnoty ludzkiej* oparte jest na obowiązkach jednostek wobec grupy — Rodziny, Rodu, Osady, Prowincji i Państwa. Prywatne w tej wspólnocie ma być jedynie to, co „jest rzeczywiście używane do zaspokojenia potrzeb, dla przyjemności lub codziennej pracy". Natomiast wszystko pozostałe ma być wspólne — nawet poszczególni Obywatele zdają się w gruncie rzeczy stanowić własność społeczną; tak przynajmniej można sądzić na podstawie § II *Praw podstawowych i świętych*, który głosi, że „Każdy Obywatel będzie jednostką społeczną".

Postępowaniem wszystkich Obywateli ma rządzić jedna generalna zasada, tj. zasada głosząca, że „rozum właściwie Prawa pojmuje, wola zaś je całkowicie aprobuje", i każdy kto nie osiągnął doskonałej zgodności rozumu i woli stanowi potencjonalne zagrożenie dla wspólnoty. Stąd też obowiązkiem każdego Obywatela z osobna i wszystkich razem staje się stałe kształcenie w tym kierunku rozumu i woli. W skład tej wspólnoty wchodzą zatem osoby, które nieustannie kontrolują zgodność swojego myślenia i praktycznego działania z *Kodeksem*, oraz kontrolują pozostawanie z nim w zgodzie przez innych. Krótko mówiąc: jest to wspólnota globalnej kontroli, przy czym kontrola ta posiada określoną hierarchię — jej najniższym szczeblem jest kontrola nad samym sobą, zaś najwyższym kontrola nad całą wspólnotą tworzącą Państwo (nazywane jest ono

przez Morelly'ego *Republiką*); na jego czele stoi Generał, i tylko jego bezpośrednim obowiązkiem jest kontrolowanie wszystkich Obywateli.

Poza tym, że owe Prawa należy właściwie pojmować, w pełni akceptować i bezwzględnie realizować, można je jeszcze darzyć pozytywnymi uczuciami (podziwem, miłością itp.), ale nie jest to już sprawą publiczną, lecz prywatną. W ten bowiem sposób można przyczynić się do pogłębienia swojego jednostkowego szczęścia i umocnienia swoich więzów ze wspólnotą. Trzeba jednak wyraźnie powiedzieć, że *Kodeks* nie przewiduje jakichś specjalnych preferencji za pozytywne uczucia wobec stanowionej przez niego organizacji życia społecznego, podobnie zresztą jak nie przewiduje jakichś reperkusji wobec uczuć negatywnych (nienawiści, lekceważenia itp.). Przewiduje natomiast kary wobec tych, którzy nie przestrzegają jego nakazów i można się jedynie domyślać, że nieprzestrzeganie to stanowi następstwo uczuć negatywnych.

W sytuacji, gdy niemal wszyscy Obywatele pracują (ci, którzy nie pracują znajdują się w domach starców, szpitalach lub więzieniach), gdy niemal wszyscy doskonale rozumieją Prawa (ci, którzy ich nie rozumieją znajdują się pod opieką rodziców lub w szkołach), gdy w końcu niemal wszyscy je aprobują i praktycznie realizują (jeśli nawet ktoś ich nie aprobuje, ale realizuje, to fakt jego dezaprobaty nie ma większego znaczenia), to podstawą do zorganizowania społeczeństwa w pewną zhierarchizowaną całość nie może być ani pracowitość, ani rozumność, ani też praktyczne kwalifikacje poszczególnych Obywateli. Może nią natomiast być miejsce i moment urodzenia się. I w świetle *Kodeksu* mają one decydujący wpływ na wyznaczenie pozycji jednostki w *Republice*. Z faktu urodzenia się w określonym miejscu i czasie wynika nie tylko przynależność do określonego Rodu, ale także zamieszkiwanie w określonej Osadzie i Prowincji. Zmiana miejsca zamieszkania jest możliwa, ale odbywa się ona automatycznie — dla kobiet poprzez wejście w związek małżeński z mężczyzną z innej Osady, zaś dla mężczyzn poprzez utworzenie nowej Osady; w przypadku, gdy rodzima osiągnie którąś z wielokrotności liczby dziesięć.

Ten daleko idący automatyzm, ograniczający do minimum wpływ arbitralnych decyzji poszczególnych Obywateli, widoczny jest również przy podejmowaniu pracy zawodowej oraz zajmowaniu pozycji w strukturze władzy pracowniczej. O przeznaczeniu do takiego lub innego zawodu ma decydować przede wszystkim wiek oraz „uciążliwość pracy i ilość produktów w jakie praca ta będzie musiała zaopatrzyć ludność osady". Natomiast o awansie zawodowym ma decydować głównie ilość lat przepracowanych w danym zawodzie. Na najniższym szczeblu w strukturze władzy pracowniczej znajduje się Mistrz, kierujący pracą „ pięciu, dziesięciu lub dwudziestu Robotników" — Mistrzem w danym zawodzie zostaje się automatycznie po ukończeniu 26 roku życia. Nad Mistrzami władzę sprawują Naczelnicy Korporacji, którzy, tak jak wszyscy inni, podpo-

rządkowani są władzy Senatu — Senatorem zostaje się automatycznie po ukończeniu 50 roku życia.

Właśnie na poziomie Senatu lub raczej Senatów różnych szczebli (Osady, Prowincji, Państwa) zbiega się struktura władzy pracowniczej ze strukturą władzy rodzinnej. Na najniższym szczeblu tej ostatniej znajduje się Ojciec Rodziny. Nad nim władzę sprawuje Naczelnik Rodu, który z kolei ma nad sobą Naczelnika Osady, a ten nad sobą Naczelnika Prowincji. Nad wszystkimi zaś władzę ma Naczelnik Państwa, czyli Generał. Podstawowym wymogiem w tej strukturze władzy jest to, aby liczba Rodzin była wprost proporcjonalna do liczby kadencji Naczelnika Rodów, bowiem każda Rodzina ma kolejno dostarczać swojego przedstawiciela na to stanowisko. Istotne jest również, aby ilość Naczelników Rodów była wprost proporcjonalna do liczby kadencji Naczelników Osady (z tego samego względu), zaś ilość Naczelników Osad do liczby kadencji Naczelników Prowincji. Tylko Naczelnik Państwa pełni swoją funkcję dożywotnio.

Odpowiednikiem owego daleko posuniętego automatyzmu w strukturze władzy jest w strukturze przestrzennej organizacji życia daleko posunięty schematyzm. Strukturę tą określają w sposób jednoznaczny tzw. *prawa osadnicze.* W ich świetle rysuje się wizerunek Osad o „jednolitym i miłym dla oka wyglądzie", tj. podobnych do siebie budynków, zestawionych w podobne do siebie dzielnice i podzielonych podobnymi do siebie ulicami. Za tą zabudową mającą zdecydowanie miejski charakter rysują się „długie galerie warsztatów", za nimi natomiast „domy mieszkalne osób zatrudnionych w rolnictwie i zawodach z nim związanych". Jeszcze dalej, „w miejscu najlepszym pod względem zdrowotnym", budynek „przestronny i wygodny, w którym umieszcza się i pielęgnuje chorych Obywateli". W jego pobliżu rysuje się „wygodne pomieszczenie dla wszystkich Obywateli zgrzybiałych i ułomnych". Z kolei w miejscu „najmniej przyjemnym i najbardziej opuszczonym" wyłania się budynek „otoczony wysokim murem, podzielony na wiele ciasnych pomieszczeń, z żelaznymi kratami w drzwiach i oknach", czyli więzienie.

Odpowiednikiem automatyzmu w strukturze władzy i schematyzmu w strukturze przestrzennej organizacji życia jest w wyglądzie Obywateli uniformizm. Już na pierwszy rzut oka można się zorientować w jakim przedziale wieku znajdują się oni i do jakiej korporacji zawodowej należą. Ci, bowiem, którzy nie ukończyli 30 roku życia, ale ukończyli 10, ubrani są jednakowo — „w te same tkaniny, czyste, lecz całkiem proste i stosowne do zajęcia". Ci natomiast, którzy ukończyli 30 rok życia ubrani są „według gustu, ale bez szczególnego przepychu", i również stosownie do swego zajęcia.

Automatyzm, schematyzm i uniformizm zbiegają się w tak newralgicznej sferze życia społecznego jaką jest „podział płodów Natury i wytworów Sztuki

człowieka". Pierwotnego podziału dokonuje oczywiście sama Natura, dzieląc je na trwałe i nietrwałe, powszechnego i codziennego użytku, zaspakajające potrzeby zbiorowe i indywidualne itd. We wtórnym podziale mają natomiast udział wszyscy Obywatele, ale jest to udział raczej uczestników niż animatorów konsumpcji. Jeśli bowiem chodzi o dobra konsumpcyjne w najwęższym tego słowa znaczeniu, to obowiązuje zasada: „wszyscy Obywatele mają takie same żołądki i biorą tylko tyle dóbr ile jest potrzebne do ich wypełnienia". Jeśli chodzi o dobra służące zaspokojeniu przyjemności, to obowiącuje zasada: „wszyscy Obywatele mają podobne upodobania i zaspakajają je stosownie do istniejących możliwości, pilnie zważając, aby każdemu z nich przypadła w udziale taka sama część tych dóbr". Jeśli natomiast chodzi o dobra produkcyjne, to obowiązuje zasada: „każdy bierze to co jest mu niezbędne do wykonywania pracy i wynikami jej dzieli się z innymi, nie zachowując dla siebie niczego na zapas".

3. Wspólnota *Umowy społecznej*

Nie ulega wątpliwości, że Rousseau w swojej *Umowie społecznej* również cenił to co człowiek otrzymuje od natury (pisanej jednak przez niego z małej litery). Wynika to jasno już z pierwszego zdania tej rozprawy, w którym stwierdza on, że „człowiek urodził się wolny, a wszędzie jest w okowach". Wolność jednostek traktuje on jako niewątpliwy dar natury. Natomiast spętanie różnego rodzaju okowami jako wątpliwy „dar" kultury. Jednak ani w tej, ani w innych swoich rozprawach nie nawołuje do powrotu do stanu pierwotnej wolności. Zresztą w *Rozprawie o pochodzeniu i podstawach nierówności* ukazał jednoznacznie, iż człowiek żyjący w tym stanie to po prostu dzikus, czyli istota żyjąca jak zwierzę, reagująca jak zwierzę i działająca jak zwierzę; a który z ludzi rozumnych chciałby powrotu od stanu uczłowieczenia do stanu zezwierzęcenia? (nawet jeśli próbuje się go przekonać, że jego rozumność jest przejawem zwyrodnienia jego prawdziwej natury). Zdając sobie z tego sprawę Rousseau poszukiwał takiej formuły, która stanowiłaby rozsądny kompromis między tym, co człowiek otrzymuje z natury i tym, co otrzymuje on z kultury. Formułę taką ma wyrażać *Umowa społeczna*, czyli zespół rozwiązań polityczno–prawnych nie dających wprawdzie żadnej z umawiających się stron pełnego szczęścia, niemniej mających sprawiać, że życie wszystkich jest stosunkowo najmniej nieszczęśliwe. Wspólnota zawierająca ową umowę to „lud, który już jest połączony pewną jednością pochodzenia, interesu lub układu, ale nie dźwigał jeszcze prawdziwego jarzma ustawy; ten który nie ma solidnie zakorzenionych zwyczajów ani przesądów; który nie obawia się raptownego najazdu; który nie wdając się w spory sąsiadów, może każdemu z nich stawić opór albo uzyskać pomoc jednego dla odparcia drugiego; ten, w którym wszyscy mogą znać każdego

członka i gdzie nie ma potrzeby obciążać człowieka brzemieniem przekraczającym siły ludzkie; ten, który może obejść się bez innych ludów i bez którego one mogą się obejść; ten, który nie jest ani zbyt bogaty, ani zbyt biedny i sam sobie może wystarczać; ten wreszcie, który łączy stałość dawnego ludu z pojętnościami nowego".

„Jedność pochodzenia" oznacza tutaj, iż wszyscy członkowie tej wspólnoty połączeni są ze sobą bliższymi lub dalszymi więzami rodzinnymi. „Jedność interesu" oznacza, że wszyscy jej członkowie dążą do „samozachowania", a to z kolei ma prowadzić do kolektywnego działania dla pokonywania przeszkód, które pojawiają się na drodze dążenia do „samozachowania" i których pokonanie przekracza jednostkowe siły. „Jedność układu" zostaje przez Rousseau sprowadzona do „znalezienia formy stowarzyszenia, która by broniła i chroniła całą wspólnotę siłą osoby i dobra każdego jej członka i dzięki której każdy, łącząc się ze wszystkimi, słuchałby jednak tylko siebie i pozostawał równie wolny jak przedtem". To z kolei wymaga *woli powszechnej*, czyli woli, w której zbiegają się rozbieżne dążenia i interesy każdego z członków tej wspólnoty. O woli tej Rousseau pisał, że „czyni ją powszechną nie tyle liczba głosów, co wspólny interes". Pisał również, iż „traci ona swoją naturalną słuszność, gdy zmierza do przedmiotu indywidualnego".

Rozwijając kwestie „zakorzenionych zwyczajów oraz przesądów" Rousseau starał się wykazać, że „większość ludów, podobnie jak ludzi, jest podatna na nauki tylko w swojej młodości, i że „skoro raz zwyczaje się ustaliły i przesądy zakorzeniły, byłoby przedsięwzięciem niebezpiecznym i daremnym chcieć je reformować". Podkreślał jednak również, iż bywają w dziejach ludów, podobnie jak jednostek, „epoki gwałtowne", które „sprawiają wśród ludów to samo, co pewne przesilenia u jednostek", tj. odzyskanie młodzieńczej podatności na przeobrażenia. W każdym jednak wypadku warunkiem powodzenia w zawarciu korzystnej dla wszystkich umowy społecznej jest pojawienie się owej podatności. Jej rozpoznanie jest obowiązkiem mądrego prawodawcy — Rousseau pisał, że powinien on posiadać „umysł wyższy, który by widział wszystkie namiętności ludzkie, a sam nie doznawał żadnej", że powinien gruntownie znać naturę ludzką, oraz że powinien mieć na względzie szczęście ludzkie; dodawał przy tym, że „trzeba by bogów, aby nadawać prawa ludziom", a jeśli bogowie nie chcą tego uczynić, to mądry prawodawca ma prawo, a nawet obowiązek powoływać się na „interwencję niebios i przypisywać bogom własną mądrość, aby ludy podległe zarówno prawom państwowym, jak naturalnym, uznając tę samą władzę przy tworzeniu człowieka, co przy tworzeniu państwa, były posłuszne z własnej woli i łagodniej znosiły jarzmo szczęśliwości publicznej".

Rozwijając kwestie sporów między sąsiadami, wojen napastniczych oraz wojen obronnych Rousseau wskazywał na występowanie w naturze ludzkiej

dwojakiego rodzaju sił, tj. „siły odśrodkowej", która sprawia, że „ludy ciągle działają przeciw sobie i dążą do powiększenia się kosztem sąsiadów", oraz „siły dośrodkowej", sprawiającej „odporność i wytrzymałość ludów na wstrząsy". Ich źródła tkwić mają w sferze potrzeb i namiętności („potrzeby nasze zbliżają nas nawzajem, odpowiednio do tego, jak nasze namiętności nas dzielą"). Za podstawową potrzebę uznał — przypomnijmy — potrzebę „samozachowania". Natomiast do podstawowych namiętności zaliczył pragnienie panowania nad innymi. Z potrzeby „samozachowania" rodzić się mają takie cechy osobnicze jak życzliwość, wyrozumiałość czy szacunek dla innych, zaś z pragnienia panowania nad innymi takie jak zawiść, pogarda czy nietolerancja. Dopóty, dopóki pierwsze z nich nie zyskają przewagi nad drugimi wspólnoty rozdzierane są wewnętrznymi i zewnętrznymi konfliktami — w stanie takim „najpodlejsza prywata podszywa się bezczelnie pod święte imię dobra publicznego", pod „fałszywym mianem ustaw wychodzą niesprawiedliwe rozporządzenia, mające na celu korzyści partykularne", zaś członkowie tych wspólnot „padają ofiarą złudnego zjednoczenia". Właśnie dla zniesienia lub zapobieżenia takiemu stanowi rzeczy niezbędna jest władza zwierzchnia — jej pojawienie się traktuje Rousseau jako oznakę przejścia człowieka „ze stanu natury do stanu społecznego"; w tym drugim stanie „głos obowiązku zastępuje popęd fizyczny, prawo zastępuje pożądanie zmysłowe, a człowiek, który dotychczas brał pod uwagę tylko samego siebie, czuje się zmuszony działać według innych zasad i radzić się rozumu, zanim posłucha skłonności".

Z rozwinięcia tych i kilku jeszcze innych kwestii wyłania się obraz różnorodnych i różnorakich uwarunkowań zawarcia postulowanej przez Rousseau umowy społecznej. Natomiast sama ta umowa jawi się w jego ujęciu jako zjawisko wieloaspektowe i wielopłaszczyznowe. Nie wszystke z jej aspektów i płaszczyzn zostały przez niego dostatecznie szeroko rozwinięte; niektóre z nich zostały zaledwie zasygnalizowane — należy do nich między innymi jakże ważny aspekt gry sił pomiędzy dążącymi do integracji społecznej oraz dążącymi do społecznej dezintegracji. Kilka z nich zostało jednak bardzo wyraźnie wyeksponowanych. Należy do nich aspekt ładu społecznego, aspekt wolnej i zniewolonej woli, oraz aspekt świadomościowy.

O ładzie społecznym pisał Rousseau, że „jest prawem świętym, które służy za podstawę dla wszystkich innych". Stąd wszystko co prowadzi do bezładu powinno być przez oświeconego człowieka napiętnowane i zwalczane — na liście napiętnowanych i zwalczanych przez niego samego obiektów znalazły się między innymi zaślepione swymi namiętnościami jednostki, w tym feudalni władcy, większość istniejących praw społecznych, w tym prawa religii chrześcijańskiej (mają być oparte na „błędzie i kłamstwie"), oraz rządy feudalne jako całościowy system władzy (pisał o nich, że „stanowią system najbardziej niedo-

rzeczny, jaki można sobie wyobrazić, sprzeczny z zasadami prawa naturalnego i ze wszelkim dobrym urządzeniem państwa"). Owe „święte prawo ładu społecznego" nie ma pochodzić ani od Boga, ani też nie ma być darem natury. Zdaniem Rousseau, „opiera się ono na układach", przez co rozumiał, że zostało ustanowione przez ludzi. Jednocześnie traktował je jako efekt końcowy i punkt odniesienia dla wszystkich pozostałych układów. Same układy podzielił on na pierwotne, które określił mianem *umów*, oraz wtórne, które określił mianem *ustaw*. Do pierwszych zaliczył takie układy jak umowa o *zrzeszaniu się*, umowa o *ustanowieniu zwierzchnika*, umowa o *równości wszystkich zrzeszających się wobec prawa*, umowa o *odpowiedzialności przed prawem*, oraz umowa co do *generalnych warunków obowiązujących przy zawieraniu, legalizowaniu i kontrolowaniu wykonywania ustaw*. Z kolei do drugich zaliczył między innymi ustawę o *rządzie*, ustawę o *środkach zapobiegających jego nadużyciom* oraz ustawę o *zakresie jego kompetencji*.

Szczególnie wiele uwagi poświęcił umowie co do *generalnych warunków obowiązujących przy zawieraniu wszelkiego rodzaju układów społecznych* zwłaszcza układów *pierwotnych*, od których zależą *wtórne*. Opowiadał się za zawieraniem owych układów bezpośrednio przez wszystkich zainteresowanych, oraz zawieraniu ich jednomyślnie. Nie przeciwstawiał się jednak wszelkiemu systemowi władzy przedstawicielskiej, oraz podejmowaniu decyzji większością głosów; zaliczał jedynie owe systemy i ów sposób podejmowania decyzji do układów *wtórnych*, stanowionych na mocy układów *pierwotnych*. Stąd utrzymywał, że „prawo większości głosów jest ustanowieniem umownym i zakłada, że bodaj raz była jednomyślność". Stąd utrzymywał także, iż w sytuacjach niejasnych „zawsze należy sięgać do pierwotnego układu". Trzeba jednak przyznać, że do systemów władzy przedstawicielskiej odnosił się Rousseau z pewną nieufnością; swoje obiekcje zgłaszał zwłaszcza do tych systemów władzy przedstawicielskiej, które swoje faktyczne uzasadnienie miały w „krzątaninie związanej z handlem i rzemiosłem, chciwości zysku, zniewieściałości i lubowaniu się w wygodach" — te właśnie czynniki miały lec u podstaw między innymi angielskiego systemu politycznego.

W aspekcie wolnej i zniewolonej woli przy zawieraniu układów społecznych ze szczególną mocą akcentował on nielegalność tych układów, które ustanowione zostały siłą (przemocą) — podkreślał, że „siła nie tworzy prawa", że „jeśli trzeba słuchać z musu, nie ma potrzeby słuchać z obowiązku", że „prawo silniejszego" nie jest żadnym prawem, lecz zwyczajnym bezprawiem; odbiera bowiem człowiekowi rzecz najcenniejszą, tj. jego wolność, zaś odebrać „wolność woli, to odebrać wszelką moralność czynom". Podał zresztą kilka przykładów takich amoralnych czynów — zaliczył do nich między innymi aklamację i pochlebstwo; mają być one szczególnie niebezpieczne, bowiem nadają

pozory legalności, sprawiedliwości i praworządności ustanowieniem nielegalnym, niesprawiedliwym i bezprawnym.

W aspekcie świadomościowym umowy społecznej na pierwsze miejsce wysunięty został problem znajomości warunków jej zawarcia. O owych warunkach Rousseau pisał, że nie wszystkie z nich muszą być uświadamiane przez ogół i wyraźnie wypowiedziane przez przywódców — niektóre z nich mogą być „milcząco przyjęte i uznane bez komentarzy". Niemniej wszystkie one są tak dalece ważne, że w razie ich naruszenia „każdy wraca do swoich pierwotnych uprawnień i odzyskuje wolność naturalną".

Odpowiedzmy zatem na pytanie: jakie to są warunki? Pierwszym z nich jest uzyskiwanie w wyniku zawarcia układów nadwyżki zysków nad stratami; o układach, które w sumie przynoszą ogółowi więcej strat niż zysków Rousseau pisał, że są zawierane przez „lud obłąkańców", dodając, że „obłęd nie tworzy prawa". Drugim z nich jest uzyskiwanie jedności rozumu i *woli powszechnej*. Zdaniem autora *Umowy społecznej*, „wola powszechna jest zawsze właściwa, ale kierujący nią rozsądek nie zawsze jest oświecony" — w szczególności odnosi się to do rozsądku mas, które „częstokroć nie wiedzą czego chcą, gdyż rzadko wiedzą, co jest dla nich dobre". Trzecim z tych warunków jest, aby „system polityczno–prawny sprzyjał wynoszeniu na odpowiedzialne urzędy osób najbardziej światłych, prawych i uzdolnionych". Rousseau opowiadał się za systemem republikańskim — jego zdaniem w systemie tym „opinia publiczna prawie zawsze wynosi na pierwsze urzędy ludzi oświeconych i zdolnych"; przeciwieństwem tego systemu jest ustrój monarchistyczny (do głosu dochodzą w nim „najczęściej mali warcholi, małe szelmy, mali intryganci, którym niewielkie zdolności pozwalają dojść na dworach do wielkich stanowisk"). Czwartym w końcu z tych warunków jest, aby ustanowione urzędy możliwie najbardziej efektywnie realizowały wolę powszechną, ściśle współdziałając ze sobą i nie przekraczając swoich uprawnień. Dziać się tak nie może wówczas, gdy „cały rząd znajduje się w ręku jednego człowieka" (wówczas „wola partykularna i wola ciała rządzącego są zupełnie zjednoczone i ta ostatnia ma wobec tego najwyższy możliwy stopień nasilenia"). Dziać się tak nie może również wówczas, gdy jest zbyt wiele urzędników („im więcej jest urzędników, tym słabszy jest rząd"). Lud jako jedyny naturalny (nie ustanowiony na mocy układów) i najwyższy zwierzchnik, może na owe warunki przystać. Może jednak również je odrzucić — zdaniem Rousseau, da on wówczas świadectwo swojej bezrozumności i występowania przeciwko sobie samemu.

4. Wspólnota obywatelska

Obraz *wspólnoty ludzkiej*, która wyłania się z propozycji i postulatów społecznych Condorceta dowodzi, że młodsze pokolenie myślicieli Oświecenia

wyzbyło się w znacznej mierze owego niemal magicznego przywiązania do tego wszystkiego co pochodzi bezpośrednio z samej natury i nabrało przekonania do wartości tego, co pochodzi z kultury, a ściślej rzecz biorąc, z kultury politycznej najbardziej światłych obywateli. Rzecz jasna, nie oznacza to bynajmniej zerwania z naturalizmem; sam Condorcet wielokrotnie podkreślał, że człowiek jest ze swojej natury istotą społeczną, przez co rozumiał, że źródła jego życia i współżycia z innymi tkwią w sferze jego naturalnych potrzeb. W swoich *Refleksjach na temat mocy* (*Réflexion sur les pouvoirs*) dał lapidarną charakterystykę zarówno owych źródeł, jak i sensu istnienia *wspólnoty obywatelskiej* — pisał tam, że źródłem tym jest potrzeba uniknięcia cierpienia i znalezienia szczęścia: „jest to jedyny powód dla którego ludzie gromadzą się i żyją w społeczeństwie; zbyt słabi, aby żyjąc osobno znieść cierpienia, zbliżają się do siebie i dla wyciągnięcia korzyści z tego zjednoczenia zawierają umowy. Każdy angażuje swoje siły dla dobra społecznego i społeczeństwo angażuje się w obronę każdego ze swoich członkow mocą wynikającą ze zjednoczenia, zaś umowa jest obowiązująca tak dla całego społeczeństwa, jak i dla każdej jednostki, gdyż jest ona wynikiem jednomyślności woli, określonej przez wspólny interes".

Rozwijając te lapidarne stwierdzenia dążył do przekonania swoich czytelnikow, że powinni zabiegać nie o szczęście pasywne, tj. szczęście polegające na nieangażowaniu się w życie doczesne, w tym w życie społeczne, lecz o szczęście aktywne, szczęście czerpane z rozwijania swoich zdolności i wykorzystywania ich do pomnażania dóbr duchowych i materialnych, do działania, współdziałania i rywalizowania z innymi o zajęcie możliwie najwyższej pozycji społecznej. Dla człowieka tak pojmującego swoje szczęście prawdziwym cierpieniem jest nie tylko niemożliwość rozwijania swoich zdolności, czy pomnażania swoich dóbr, ale także niemożliwość swobodnego dysponowania nimi, czy też swobodnego przekraczania granic państwowych i poszerzania strefy swoich wpływów. Prawdziwym cierpieniem jest dla niego również stawianie go poniżej lub nawet na równi z tymi, którzy nie mają żadnych „osobistych zdolności" i żadnych „osobistych zasług". Prawdziwym cierpieniem jest dla niego także konieczność słuchania i wykonywania poleceń tych, którzy nie mają *oświeconej woli* — wśród tych, którym jest jej brak Condorcet dostrzegał nie tylko despotycznych władców czy kler, ale także niewykształcone masy społeczne.

W wielu swoich pismach politycznych podkreślał, że podstawą obywatelskiego szczęścia jest „spokój ducha zrodzony z przeświadczenia o własnym bezpieczeństwie". Chodziło mu o zabezpieczenie „osoby, wolności, a zwłaszcza własności" przed niesprawiedliwymi prawami i niesprawiedliwymi ludźmi; co więcej, o zabezpieczenie ich przed samą możliwością ustanowienia niesprawiedliwych praw oraz uzyskania wpływów społecznych przez niesprawiedliwe osoby. Szczególnie wiele uwagi poświęcił kwestii zabezpieczenia *wolności oby-*

watelskiej. Wolność tą odróżniał od *wolności naturalnej*, która polega na „prawie czynienia wszystkiego tego, co nie jest szkodliwe dla prawa bliźnich" — *naturalny* oznacza tutaj mniej więcej tyle, co działający według siebie i dla siebie, podejmujący jednostkowe decyzje i ponoszący osobiste ryzyko. Ponadto ową wolność *obywatelską* podzielił na *wolność cywilną* i *wolność polityczną* — pierwsza z nich sprowadza się do tego, że obywatel nie jest „ciemiężony przez prawo", natomiast druga do tego, że obywatel ma wpływ na ustanawianie i przestrzeganie prawa.

Sprawą, do której przywiązywał dużą wagę było dokonanie wyraźnego rozróżnienia między prawami ustanowionymi przez człowieka i dla człowieka, oraz prawami ustanowionymi wprawdzie dla człowieka, ale ustanowionymi przez samą naturę — te ostatnie nazywał *naturalnymi* („gdyż wypływają one z natury człowieka, to znaczy, z chwilą gdy pojawia się istota wrażliwa, zdolna do rozumowania i posiadania idei moralnych, pojawia się potrzeba korzystania z tych praw, i nie może być ona ich pozbawiona bez niesprawiedliwości"). Do owych *naturalnych* praw zaliczył: prawo do *wolności, bezpieczeństwa, własności prywatnej* oraz do *ustanowienia wspólnoty obywatelskiej* (tzw. droit de cité); wyjaśniając ostatnie z nich pisał, że jest to „prawo dawane przez naturę każdemu człowiekowi zamieszkującemu dany kraj, prawo współdziałania przy tworzeniu reguł zobowiązujących wszystkich mieszkańców tego kraju do utrzymywania praw każdego (...) oraz tych praw, które powinni oni wspólnie przestrzegać dla zapewnienia wykonywania tych pierwszych reguł oraz utrzymywania bezpieczeństwa i spokoju powszechnego".

Zdaniem Condorceta, z owych naturalnych praw korzystać mają przede wszystkim tzw. *prawowici obywatele* — „jeśli kraj jest terytorium opisanym przez granice, to trzeba uznać właścicieli ziemskich za jedynych prawowitych obywateli. W istocie rzeczy inni mieszkańcy żyją na tym terytorium tylko dlatego, że właściciele ziemscy odstąpili im miejsca do zamieszkania: tak więc mogą mieć prawo tylko do tego, co od nich otrzymali". Natomiast pozbawieni korzystania z owych praw mają być ci wszyscy osobnicy zamieszkujący dany kraj, „co do których można przypuszczać, że nie mają oświeconej woli, własnej woli lub też mają wolę zdeprawowaną" — wymienił wśród nich „górników, kapłanów, służących i ludzi skazanych za morderstwa", ale z całą pewnością nie jest to kompletna lista.

Natomiast jeśli chodzi o prawa ustanawiane przez *prawowitych obywateli*, to szczególnie wiele uwagi poświęcił on prawom politycznym. Refleksjom Condorceta nad nimi przyświecała idea państwa praworządnego, tj. takiego państwa, w którym „środki zapewniające prawa każdemu poddane są wspólnym regułom, zaś możliwość wybrania tych środków i określania tych reguł znajduje się w posiadaniu większości członków danego społeczeństwa". Za podstawową

regułę czy też zasadę przy stanowieniu praw politycznych proponował Condorset przyjąć stanowienie ich wolą większości członków *wspólnoty obywatelskiej*. Jej bezpośrednim dopełnieniem ma być zasada dobrowolności, tj. zasada głosząca że „każdy człowiek może się zaangażować w uznanie za nieodwołalne praw, które sam przyjął albo umów, które sam ustanowił (...). Ale to zobowiązanie wiąże tylko tych, którzy dobrowolnie wyrazili na nie zgodę". W dwóch tylko wypadkach dopuszczał stosowanie przez *wspólnotę obywatelską* zasady jednomyślności — pierwszy z nich dotyczy aktu uznania zasady większościowej za regułę, natomiast drugi wyznaczenia momentu, w którym ów akt musi być odnowiony; odnowienie go ma być niezbędne, gdyż „w miarę jak nowi członkowie wchodzą do społeczeństwa, prawo większości początkowo jednomyślne w imię tej pierwotnej umowy, za sobą ma już tylko większość, która nieustannie się zmniejsza, tak iż po pewnym czasie osiąga moment, w którym większość już nie istnieje i potrzebna jest nowa zgoda, która ma jednomyślny charakter".

Zasadę większościową oraz zasadę dobrowolności uczynił Condorcet podstawą swojej koncepcji systemu elektoralnego. Ma to być system przedstawicielski, tj. taki, w którym w podejmowaniu decyzji dotyczących całej wspólnoty nie uczestniczą bezpośrednio wszyscy obywatele, lecz jedynie ich przedstawiciele (deputowani). Od tych ostatnich wymaga, aby „byli oświeceni", oraz aby „nie byli skorumpowani ani skłonni poddawać się przesądom odpowiadającym ich interesom". Podkreślał przy tym, że wyborcy nie muszą mieć pewności, iż wybierają najgodniejszych spośród siebie — „wystarczy, aby mieli pewność, że w większości wypadków wybrani zostali ci ludzie, którzy posiadają w stopniu może przeciętnym, ale wystarczającym konieczne zdolności do wypełniania funkcji, która została im powierzona". Ze strony osób nieprzeciętnie uzdolnionych obawiał się narzucenia pozostałym deputowanym swojej woli; natomiast „przeciętne namiętności, przeciętne interesy, przeciętne przesądy zwalczają się między sobą".

Wysunął również szereg propozycji mających regulować obrady i podejmowanie decyzji przez ciała przedstawicielskie — brak owych regulacji stanowić ma „jedną z najważniejszych przyczyn błędnych decyzji, ich słabości oraz podejmowanie decyzji nie mających za sobą większości głosów". Generalizując sens owych propozycji pisał, że „trzeba, aby sposoby obradowania zgromadzenia zbliżały się na tyle na ile jest to możliwe do tych, którymi kieruje się umysł jednostki w rozpatrywaniu jednej kwestii". W praktyce oznaczać to ma, że w sytuacjach prostych, tj. gdy „chodzi o wybór między dwiema sprzecznymi propozycjami, z których jedna jest prawdziwa, a druga fałszywa", wystarczy zwykłe policzenie głosów za i przeciw. Natomiast w sytuacjach złożonych „trzeba najpierw zwrócić uwagę na to, że każda propozycja złożona sprowadza się do systemu propozycji prostych, oraz że wszystkie głosy, które mogą się pojawić

w obradach nad tą propozycją równe są liczbie kombinacji, które można dokonać z tych propozycji i z ich zaprzeczeń". Dalej należało dokonać już tylko matematycznych obliczeń. Owych obliczeń miałby dokonywać specjalnie w tym celu powołany Komitet—„Komitet ten będzie zobowiązany do złożenia obrazu wszystkich propozycji i wszystkich systemów, w stosunku do których zebranym pozostanie już tylko wyrażenie swojego stanowiska poprzez wypowiedzenie: tak lub nie". Podkreślał przy tym, że warunkiem efektywnego wypełnienia zadań owego Komitetu jest wszechstronna i przemyślana dyskusja deputowanych.

Zajmował się również tak szczegółową, ale istotną dla podejmowania trafnych decyzji przez ciała przedstawicielskie kwestią, jaką stanowi problem proporcji większościowych. Wyróżnił tzw. „prostą większość" (50% + 1), oraz „silniejszą większość", czyli większość 3/4 głosów. Pierwsza z nich ma mieć zastosowanie wówczas, gdy decyzje dotyczą „zwiększenia wolności poszczególnych obywateli, zwiększenia ich prawa własności oraz ustalenia równości między nimi", a także „w tych wszystkich wypadkach, w których decyzje nie mogą być odłożone na inny okres". Natomiast druga wówczas, gdy dotyczą one ograniczenia wolności, ograniczenia korzystania z własności oraz zwiększania nierówności. Istotne przy tym jest odpowiedzenie na pytanie: czy wszyscy deputowani obecni na obradach zobowiązani są do zajęcia stanowiska za lub przeciw, czy też mogą powstrzymać się od wyrażenia swojego tak lub nie?, a jeśli im takie prawo przysługuje, to jak potraktować ich stosunek do przedstawionej propozycji — jako „obojętną przychylność", czy też jako „obojętną nieprzychylność"? Condorcet opowiedział się za przyznaniem deputowanym prawa do powstrzymania się od wyrażenia swego tak lub nie, oraz potraktowaniem takiej postawy jako „obojętnej przychylności".

Rozdział VI

NATURALIZM CONDILLACA

1. Przeciw abstrakcyjnym systemom

Naturalizm głoszony przez Etienne'a Bonnota Condillaca (1715–1780) należy do jednej z najbardziej skrajnych odmian tego nurtu w epoce Oświecenia. Myśliciel ten bowiem postawił sobie za zadanie zminimalizowanie znaczenia przypisywanego tradycyjnie różnicom zachodzącym między tym, co cielesne i tym, do duchowe, oraz oczywiście wszystkim pochodnym od tej dystynkcji, a więc między zmysłami i umysłem, wrażeniami i wyobrażeniami, pragnieniami i uczuciami, bodźcami i reakcjami na nie, itd. Trzeba przy tym przyznać, że zadanie to realizował z rzadko spotykaną konsekwencją w swoich licznych rozprawach. Za pewnego rodzaju wstęp do tego można uznać jego *Traktat o systemach* (*Traité des systemes*, 1749), którego głównym motywem jest zwalczenie błędów umysłu ludzkiego.

Już z samych tytułów zawartych w nim rozdziałów łatwo można zorientować się, przeciw komu jest on wymierzony. I tak przykładowo: w tytule rozdziału drugiego zapowiada się wykazanie „bezużyteczności systemów abstrakcyjnych", zaś w tytule rozdziału następnego popełnionych „nadużyć pojęć abstrakcyjnych". W tytułach pozostałych rozdziałów wymienia się albo przedstawicieli głównych oskarżonych (Malebranche'a, Leibniza, Spinozę), albo ich najbliższych wspólników, albo rodzaj, sposób, miejsce i skalę popełnionych nadużyć, albo wszystko to łącznie. Trzeba powiedzieć, że wśród oskarżonych znalazło się wiele głośnych nazwisk filozoficznych XVII i XVIII wieku — poza już wymienionymi, Kartezjusz, Huyghens, a nawet Bayle (temu ostatniemu nie zarzucił Condillac wprawdzie tego, że stworzył system abstrakcyjny, lecz jedynie, że „chciał stworzyć system wychodząc od wiary w dobroć, świętość i wszechmoc Boga").

Interesująco przedstawia się również ława wspólników głównych oskarżonych, a zasiadają na niej teolodzy, astrolodzy, kabaliści, magowie oraz tłumacze

snów i przepowiedni. Condillac zarzuca im takie przewinienia jak pycha, próżność, pozorna uczoność, społeczna szkodliwość lub też — w najlepszym wypadku — bezużyteczność, kultywowanie i propagowanie umysłowej ciemnoty, a w efekcie hamowanie postępów rzeczywistej wiedzy i powodowanie nieszczęścia ludzkiego. Na liście „dowodów oskarżenia" można znaleźć takie „absurdy" jak dojście przez Pascala do wniosku, że można sobie wyobrazić „człowieka bez rąk i bez nóg, a nawet można byłoby go sobie wyobrazić bez głowy, gdyby nie to, że w głowie tej umiejscowione jest myślenie" — nie można natomiast go sobie wyobrazić bez owego myślenia. Można znaleźć na niej również taki kartezjański „absurd" jak teza o istnieniu absolutnej próżni. Zbędnym byłoby dowodzenie, że oba „absurdy" nie mają w gruncie rzeczy wiele wspólnego z poglądami obu filozofów; można jedynie dodać, że Kartezjusz jako jeden z nielicznych w XVII wieku występował przeciwko tezie o istnieniu absolutnej próżni.

Przyjęta przez Condillaca linia oskarżenia jest prosta i przejrzysta. Po pierwsze dążył do ujawnienia faktycznej genezy wszystkich abstrakcyjnych systemów, po drugie do obnażania ich pozornych walorów, po trzecie do wykazania ich szkodliwości. Ostatecznym efektem miało być oczywiście ich powszechne potępienie i odrzucenie przez oświeconego czytelnika. Dla tak obranej linii oskarżenia przyjął bardzo szerokie rozumienie systemów abstrakcyjnych. Zaliczył do nich bowiem nie tylko systemy filozoficzne, ale również pewne systemy występujące w naukach szczegółowych (w szczególności w fizyce i astronomii), a nawet pewne „systemy" funkcjonujące w świadomości nieoświeconego ogółu. Krótko mówiąc: abstrakcyjnym systemem jest dla niego każdy dopełniający się logicznie i psychologicznie lub tylko psychologicznie kompleks przekonań, którego podstawą jest jakieś nienaturalne odczucie, nastawienie, pożądanie lub nierealne mniemanie, które prowadzi do stworzenia fikcyjnego świata.

Dla zilustrowania owych fikcyjnych światów odwołał się Condillac do zwartych logicznie, lecz przez to samo bynajmniej jeszcze nie realnych i naturalnych systemów racjonalistycznych — systemu monadologii Leibniza i etyki Spinozy. Odwołał się także do wprawdzie niezbyt zwartych logicznie, niemniej tworzących pewną psychologiczną całość kompleksów wierzeń w boską moc Słońca i innych planet, oraz do podobnych im wierzeń kabalistycznych. Takie ich zestawienie ma uzmysłowić czytelnikowi, że w istocie rzeczy między tymi systemami, wierzeniami i mniemaniami nie ma jakiejś poważniejszej różnicy i równie daleko oddalone są one od realnego świata.

Wszystkie te fikcyjne twory mają mieć podobną genezę, tj. genezę psychologiczną. Do psychologicznych czynników–sprawców ich powstania zaliczył między innymi niepohamowaną ciekawość poznawczą, nieskłonną do podpo-

rządkowania się jakimkolwiek rygorom wyobraźnię, chęć wywyższenia się wobec innych, chęć panowania nad innymi, uwielbienie dla samego siebie, skłonność do wywoływania sporów itp. Najlepiej mają obrazować działanie tych czynników–sprawców filozofowie–abstrakcjoniści; jego zdaniem, obiecują oni poznanie wszystkiego, co tylko poznać można i poznać warto, i to poznanie, które raz na zawsze uchyli wszystkie wątpliwości, a jednocześnie spierają się między sobą i nie mogą dojść do porozumienia w najprostszych kwestiach. Condillac proponuje, aby zamiast tworzyć w swoich umysłach coraz to nowe fikcyjne światy, stanęli na czele armii lub państwa i praktycznie dowiedli siły swego intelektu. Jest przy tym zdania, że nie podejmą się tego i nie dopuszczą do ośmieszenia się — nie są na tyle nierozsądni. Był zresztą również przekonany, że filozofowie ci żywią szereg złudzeń, z którymi mogą, ale nie chcą się rozstać — nie chcą, bo wygodnie jest im z nimi żyć. Do owych złudzeń świadomie podtrzymywanych przez nich zaliczył między innymi mniemanie o posiadaniu pojęć ogólnych i tzw. prawd wiecznych, wśród których znajdować się miały podstawowe pojęcia i twierdzenia matematyki. Tym ostatnim poświęcił on zresztą w swoim traktacie sporo miejsca.

Odpowiadając na pytanie o ich genezę wskazywał na fakt, że pojawiły się w starożytności, tj. w okresie, w którym ludzie wiedzieli bardzo niewiele, a jednocześnie pragnęli wiedzieć wszystko. Brakowało im jednak cierpliwości — „obserwacja zdała się im czymś zbyt powolnym i najtęższe umysły przechwalały się, że potrafią odgadnąć tajemnicę natury". W efekcie miało to skłonić do wymyślania niejasnych pojęć i metaforycznych wyrażeń oraz porównań. Teraz wystarczyło już tylko dodać, że współcześni filozofowie–abstrakcjoniści są w prostej linii kontynuatorami tych praktyk, aby uzyskać zamierzony efekt. Condillac oczywiście nie omieszkał tego dodać, powołując się przy tym na konkretne przykłady takich praktyk. Wskazywał w tej mierze między innymi na to, że ilekroć Kartezjusz odwoływał się do ogólnych pojęć i twierdzeń, to mówił, że „są one jasne i wyraźne same przez się", co w jego przekonaniu stanowi niezbity dowód, że nie potrafił ich wyjaśnić. Postępowanie takie porównywał do postępowania astrologów, tłumaczy snów i ludowych przepowiadaczy przyszłości, którzy celowo wypowiadali się wieloznacznie, aby nie można było ich przyłapać na zwyczajnym szachrajstwie.

W ostateczności formułował wniosek, że wszystkie spory między abstrakcjonistami, to nic innego jak wielka wojna pustych treściowo słów, której celem jest narzucenie innym swoich urojeń — narzucenie ich i czerpanie z tego różnych korzyści; takich jak podziw środowiska, uznanie czy szacunek. Przekonany był przy tym, że w wojnie tej stosowane są — mniej lub bardziej świadomie — najbardziej perfidne środki; takie jak hipokryzja, podsycanie zabobonności itp. W wielu miejscach traktatu o systemach pojawia się *lud* jako przedmiot i bierny

świadek wszystkich tych niecnych manipulacji. W wielu jego miejscach pojawia się apel o wystąpienie przeciwko abstrakcjonistom i wyzwolenie się spod panowania ich urojonych światów. Droga do tego wydaje się mu dosyć prosta — wystarczy uświadomić sobie całą bezużyteczność tych światów i zdać się na samą naturę.

2. Za naturalnym systemem

W swoich późniejszych traktatach Condillac niejednokrotnie dawał wyraz temu, że nie był przeciwko wszelkim systemom — był jedynie przeciwko systemom sztucznym (abstrakcyjnym), optując jednocześnie za systemem naturalnym. Za taki system uważał przede wszystkim samą naturę — w swoim *Słowniku synonimów* (*Dictionnaire des synonymes*) pod hasłem *system* pisał, że natura stanowi „system mnóstwa zjawisk tak powiązanych ze sobą w sposób przyczynowo–skutkowy, że wszystkie pochodzą z pierwszego prawa", system, w skład którego wchodzą podsystemy, te zaś posiadają swoje podsystemy („każda część chociażby trochę złożona jest systemem"). Stąd oczywiście wynika, że „systemy są dawniejsze niż filozofowie", że filozofowie nie powinni ich tworzyć, lecz odtwarzać, że prawdziwa nauka stanowi system, że w końcu posiadać wiedzę, to tyle mniej więcej, co znać naturalny system. Spróbujmy zatem odpowiedzieć na pytanie: czym ów system się charakteryzuje?

Condillac nie podał wprawdzie w żadnym miejscu jego pełnej charakterystyki, niemniej z różnych jego wypowiedzi można zestawić listę przynajmniej kilku jego najistotniejszych cech. Po pierwsze zatem nie jest on samoistny, lecz został niegdyś stworzony — podobnie zresztą jak sama natura — przez Boga. Pojawienie się w odległej perspektywie Boga jako stwórcy świata naturalnego nie tylko że nie ma temu światu niczego odbierać z jego walorów, lecz przeciwnie — ma mu dodawać dodatkowego blasku. Wszystko bowiem to, co ów Bóg–stwórca mógł przekazać najlepszego temu światu, przekazał mu i to przekazał w takim stopniu, że nie potrzebuje już ponownie ingerować w bieg zdarzeń. W efekcie ma on być najdoskonalszym z możliwych światów. Oznacza to, że jest zdolny do samoregulacji i samorozwoju. Oznacza to również, iż panuje w nim jednolity porządek, który opiera się na prostych zależnościach kazualnych (typu: przyczyna — skutek) i funkcjonalnych (typu: akcja — reakcja).

Doskonałość natury ma się przejawiać w różnej postaci. Najpełniej jednak ma się przejawiać w postaci Matki–Natury, rodzicielki i opiekunki wszystkich istot żywych, w tym człowieka, którego obdarzyć miała swoimi szczególnymi względami. Przede wszystkim miał otrzymać od niej różnorakie potrzeby, które z kolei mają go skłaniać do rozwijania przyrodzonych zdolności, takich chociażby jak zmysł wynalazczości — zwierzęta mają być pozbawione nie tylko tego

zmysłu, ale także bogatego świata potrzeb; ich potrzeby sprowadzają się do tak elementarnych jak potrzeba pożywienia czy prokreacji. Condillac głosił również moralną wyższość człowieka nad światem zwierzęcym, ale wyższość ową traktował jako pochodną rozwoju jego naturalnych potrzeb i zdolności — podobnie zresztą jak pochodną taką ma być ludzki język i życie społeczne. Rzecz jasna, do wykształcenia się moralności, języka i życia społecznego potrzebny jest czas i opieka Matki–Natury.

Mając na uwadze powyższe tezy trudno jest dopatrzyć się czegoś niezwykłego w zamyśle, który legł u podstaw napisania *Traktatu o wrażeniach* (*Traité des sensations*, 1754). Jego głównym i właściwie jedynym „bohaterem" uczynił on „posąg" (*statue*), istotę człowiekopodobną, która w wyniku swojego rozwoju osobniczego (rozwój gatunkowy ma być jedynie powieleniem w makroskali tego pierwszego) staje się prawdziwym człowiekiem, czyli określonym systemem naturalnych potrzeb i zdolności. Całość zawartych w tym traktacie wywodów można potraktować jako próbę uzasadnienia tezy, że odwołując się wyłącznie do tego, co naturalne da się wyjaśnić powstanie i funkcjonowanie całej struktury poznawczej człowieka. Wywody te zostały podzielone na cztery zasadnicze etapy.

W pierwszym z nich chodzi o wykazanie, że to, co nazywa się duszą lub umysłem nie jest w gruncie rzeczy niczym więcej niż *modyfikującym się wrażeniem* (sensation), tj. wrażeniem przybierającym różne formy swego istnienia w następstwie — z jednej strony — przyczynowego oddziaływania na ludzkie zmysły bodźców świata zewnętrznego, z drugiej zaś — reakcji na te bodźce zdolności odczuwania przyjemności i przykrości, oraz zdolności od niej pochodnych. Wyszedł tutaj od analizy funkcjonowania zmysłu powonienia — zmysł ten wybrał dlatego, iż „zdaje się najmniej wzbogacać umysł". Stanem początkowym „posągu" jest stan całkowitej bierności. Jednak już pierwsze zadziałanie bodźca zapachowego ma sprawiać „skupienie się całego posągu na tym pobudzeniu", czyli rozbudzić ma w nim uwagę. Jeśli będzie to wrażenie przyjemne, to powstaje w nim odczucie rozkoszy. Jeśli natomiast nieprzyjemne, to powstaje odczucie cierpienia. „Posąg" trwać ma w tym odczuciu rozkoszy lub cierpienia dopóty, dopóki pobudzenie zapachowe działa nieustannie i z jednakową mocą. Wystarczy jednak, aby na moment przestało działać lub chociażby tylko zmieniło moc swego działania, aby w „posągu" zaczęły się niemal lawinowe zmiany. Po pierwsze rodzi się w nim pamięć, której „zarodkiem" jest skierowanie i utrzymywanie uwagi na pierwotnym odczuciu. Po drugie rodzi się pragnienie albo powrotu do tamtego odczucia (jeśli było przyjemne), albo uniknięcia go. Po trzecie rodzi się wyobraźnia, której z kolei „zarodkiem" jest pamięć. Po czwarte, istniejące już zdolności i pragnienia rodzą takie uczucia jak: miłość (do tego, co sprawiło przyjemność) i nienawiść (do tego, co sprawiło przykrość), oraz nadzieję

i obawę, które z kolei wyłaniają z siebie wolę, czyli „bezwzględne pożądanie przedmiotu znajdującego się w naszej mocy".

Wraz z upływem czasu sprawione już zdolności, czynności, przeżycia i ich wyniki z kolei sprawiają, podtrzymują, aktywizują, potęgują, uwyraźniają i ugruntowują wiele jeszcze zdolności, czynności, przeżyć itd. Condillac najwyraźniej nie miał zamiaru przesądzać kwestii ani ostatecznej liczby zdolności, ani też określać stopnia ich aktywności, ani nawet tego, w jakiej kolejności one się wyłaniają. Na pierwszym z tych etapów wywodowych przesądzał natomiast co najmniej trzy zasadnicze kwestie. Po pierwsze, że w taki sam sposób i z takim samym efektem jak zmysł powonienia działają również — zmysł słuchu, wzroku i smaku. Po drugie, że nie umożliwiają „posągowi" wyodrębnienie jego *ja* jako czegoś różnego od *modyfikującego się wrażenia*. Po trzecie w końcu, że funkcjonalna wewnętrznie psychiczna struktura przeżyciowa „posągu" nie jest jednocześnie funkcjonalna zewnętrznie, tj. „posąg" nie posiada harmonijnych stosunków z otaczającym go światem przyrodniczym; istota ta nie ma zresztą zdawać sobie z tego sprawy. Oznacza to, że jak na razie wartość poznawcza tej struktury przeżyciowej nie jest większa niż wartość sennych majaków; cała różnica między pojawiającymi się w niej marzeniami sennymi, a pozostałymi jej elementami sprowadza się do większego uporządkowania tych ostatnich — nie wystarcza to jednak do stwierdzenia istnienia świata różnego od *modyfikującego się wrażenia*. Wprawdzie Condillac przyznaje, że istnienie tego świata może rozpoznać nawet dziecko, ale podkreśla przy tym, że dziecko posługuje się w tym celu nie tylko czterema wymienionymi dotychczas zmysłami, lecz także piątym, tj. zmysłem dotyku.

Właśnie analizie funkcjonowania tego zmysłu poświęcony jest drugi z etapów wywodowych *Traktatu o wrażeniach*. Repertuar rozpatrywanych przez Condillaca różnic wzbogaca się tutaj o fundamentalne różnice występujące między: ruchem i oporem, rozciągłością i nierozciągłością, istnieniem i nieistnieniem, jednorodnością i różnorodnością. W pierwszym kroku tego etapu następuje wskazanie na sposób wyodrębnienia się *ja* „posągu"; sprawione to ma być przez „wzajemne oddziaływanie na siebie różnych części swego ciała, a przede wszystkim ruchy oddechowe". „Posąg" trwa w tym odczuciu dopóty, dopóki owe ruchy nie zostaną zakłócone. Wystarczy jednak, że zajdzie w nich jakaś zmiana, tj. staną się szybsze lub wolniejsze, aby zrodziły się nowe stany przeżyciowe. Przede wszystkim pojawić się ma czucie tego, że posiada się różne części swego ciała. Ono z kolei ma sprawić skupienie uwagi na tym posiadaniu różnych części ciała i zrodzić chęć ich poznania. Poznanie to pierwotnie następować ma głównie za sprawą ruchu ręki i oporu, na który ona napotyka. I w tym wypadku głównym regulatorem wewnętrznych ruchów ma być zdolność czucia przyjemności i przykrości.

W pierwszej fazie owych ruchów „posąg" odkrywa własne ciało, a dokładniej, zajmowane przez nie miejsce w przestrzeni, i co chwila jest zadziwiany własną odrębnością powtarzając: „to ja, to jestem ja", „oto jeszcze ja", „oto jeszcze jeszcze ja". Gromadzi przy tym wiele różnych wrażeń; np. wrażenie twardości i miękkości, ciepła i zimna, gładkości i chropowatości itp. W drugiej ich fazie poznaje — za sprawą ruchu całego swojego ciała i oporu, na które ten ruch napotyka — zajmowane miejsca w przestrzeni przez inne ciała. Przyczynia się to po pierwsze do utwierdzenia odczucia własnego istnienia, po drugie do ilościowego wzbogacenia wrażeń i ich dalszej modyfikacji — aż do pojawienia się idei abstrakcyjnych włącznie (takich jak idea wiecznego trwania, wiecznej zmiany czy wiecznej przestrzeni). Rzecz jasna, „posąg" nieustannie zabiega o to, co mu sprawia przyjemność i stara się unikać tego, co mu sprawia przykrość. Wspomagać go ma w tym względzie Matka–Natura — zwłaszcza w pierwszych, nieporadnych jeszcze ruchach, które zamiast przyjemności, przynoszą niekiedy przykrość.

Trzeci etap wywodowy *Traktatu o wrażeniach* poświęcony jest ukazaniu reedukacji zmysłu powonienia, słuchu, wzroku i smaku, reedukacji dokonywanej przez zmysł dotyku. Jest ona niezbędna, bowiem tamte cztery zmysły, nie będąc w stanie odróżnić wrażenia od wywołującego go bodźca, brały wszystko za *modyfikujące się wrażenie*. W pierwszej kolejności Condillac przedstawił reedukację powonienia. „Posąg" spaceruje więc po ogrodzie pełnym kwiatów, wącha je przesuwając i odsuwając od nosa, i jest ogromnie zdziwiony, że nie jest zapachem kwiatów. Powtarza wielokrotnie tę czynność i stopniowo zdziwienie ustępuje miejsca przyzwyczajeniu się do tego, że jest się czymś różnym od źródła zapachu. Następnie reedukowany jest słuch. „Posąg" spacerując nasłuchuje „śpiewu ptaków, szmeru wodospadu, trochę dalej szumu drzew poruszanych wiatrem, w chwilę później huku grzmotu lub straszliwej burzy", i ponownie jest zdziwiony, że nie jest ani owym śpiewem, ani szmerem, ani szumem, ani hukiem. I do tego w końcu się przyzwyczaja. Teraz przychodzi kolej na reedukację wzroku, zmysłu o „szczególnie głębokiej przesądności". Stąd ukazaniu wyprowadzania go z owej „przesądności" poświęcił Condillac sporo miejsca. Koronnym dowodem, który ma „niweczyć doszczętnie tę przesądność" jest relacja „ślepego od urodzenia, któremu zdjęto kataraktę" (wspomniana została ona w rozdziale IV). Poza tym stosowana jest oczywiście sprawdzona już metoda wyprowadzania zmysłów z błędów, a więc „posąg" przygląda się różnym rzeczom z większej i mniejszej odległości, przygląda się też im z możliwie wielu stron, oraz przygląda się im długo i uważnie — przygląda się im dopóty, dopóki zdziwienie nie ustąpi miejsca przyzwyczajeniu, że nie jest ani drzewem, ani górą, ani wodospadem itd. Pozostał jeszcze zmysł smaku. Condillac stwierdził, że zmysł ten „tak szybko uczy się, że zaledwie można dostrzec, że potrzebuje tej

nauki". „Posąg" więc „chwyta zębami wszystko, co mu się ukazuje, gryzie kamienie, ziemię, skubie trawę, wybiera te przedmioty, które stawiają mniejszy opór" — chwyta, gryzie, skubie, wybiera, i jest nieustannie zdziwiony, że nie jest ani smakiem kamienia, ani trawy, ani ziemi, ani niczego innego. Jednak w końcu i do tego się przyzwyczaja. W ten sposób proces reedukacji zmysłów dobiegł końca.

Uczłowieczenie „posągu" nie jest jednak w tym momencie już zakończone, lecz wkracza w nową fazę. W przekonaniu Condillaca w fazie tej proces uczłowieczania „posągu" nie ma mieć kresu. Stanowić ma go bowiem nauka współżycia jednostek z ich przyrodniczym i społecznym otoczeniem. I tutaj nie chciał on o zbyt wielu kwestiach ostatecznie rozstrzygać. Niemniej utrzymywał, że w tej fazie następuje nieustanne doskonalenie wiedzy, że postępy we wiedzy przyczyniają się do postępów w harmonijnym układaniu stosunków społecznych, że w końcu za postępami tymi kryje się odchodzenie od reakcji spontanicznych oraz przechodzenie do reakcji przemyślanych. Przy okazji sygnalizowania tych kwestii udzielił Matce–Naturze pouczenia, aby nie była zbyt troskliwa wobec swego ulubionego „dziecka" i pozostawiła mu więcej samodzielności w działaniu, natomiast owemu „dziecku", aby wykazało chęć do nieustannej edukacji. Dopełnieniem tych pouczeń jest pokazanie kilku sytuacji praktyczno–życiowych, z których wynika, że człowiek — nawet w znacznym stopniu wyedukowany — nie może się obejść bez opieki Matki–Natury. Należy do nich taka sytuacja, w której spożywa zbyt dużą ilość pokarmu i oczywiście musi być za to ukarany przez naturę. Należy do nich także taka sytuacja, w której spostrzega owoc i zamiast go spożyć podziwia jego piękno — i w tym wypadku musi być ponaglony przez naturę (głodem) do zrobienia z niego właściwego użytku.

3. Za naturalnym językiem

Wielu myślicieli w epoce Oświecenia podnosiło kwestię ułomności dotychczasowego języka i usiłowało temu zaradzić opracowując różnego rodzaju słowniki uściślające, porządkujące i systematyzujące pojęcia. Żaden z nich nie przedstawił jednak tak konsekwentnie naturalistycznej koncepcji języka jak Condillac w swoim *Języku obliczeń* (*La langue des calcus*). W tym opublikowanym pośmiertnie (w roku 1798) dziele zawarł szereg uwag krytycznych pod adresem języków narodowych, nie wyłączając francuskiego. Stwierdzał między innymi, że w językach tych jest bardzo dużo słów, ale słowa te stanowią „przypadkową zbieraninę z różnych języków", a także, iż w poszczególnych językach narodowych jest wiele słów obcych, których na ogół się nie rozumie; w efekcie ludzie „kłócą się o te słowa, wierząc iż kłócą się o rzeczy". W tej sytuacji

jedynym rozsądnym wyjściem wydaje się mu powrót do takiej wielkiej nauczycielki, jaką jest natura.

Według niego natura mówi zawsze to, co powiedzieć można i co powiedzieć trzeba, i to mówi zawsze w sposób prosty, jasny i jednoznaczny — „wydaje się, że wystarczy otworzyć oczy, a ona pozwala nam dostrzec wszystko to, co widzimy". Natura ma jednak przemawiać do człowieka — jeśli tak można powiedzieć — *monosylabami*, tj. nie przekazuje od razu pełnej informacji o sobie jako pewnym całościowym systemie; informuje natomiast o takich jego podstawowych elementach, jakimi są poszczególne rzeczy i stany rzeczy (relacje, stosunki, właściwości itd.). Zadaniem człowieka jest po pierwsze odebranie tych informacji, po drugie zaś odtworzenie na ich podstawie całościowego obrazu rzeczy i stanów rzeczy.

W aspekcie fizjologicznym owa podstawowa jednostka informacji, którą człowiek uzyskuje od natury określana jest mianem *wrażenia* (sensation). Jej istotną cechą jest to, że ufundowana została na jednoznacznej zależności kazualnej, tj. stanowi skutek, którego przyczyną jest oddziaływujący na któryś z ludzkich zmysłów bodziec świata zewnętrznego, przy czym zawsze oddziaływanie takiej samej przyczyny ma wywoływać taki sam skutek u wszystkich osób (bez tego nie byłoby intersubiektywności poznania). W aspekcie językowym owa podstawowa jednostka informacji określana jest mianem *wyrażenia* (expression). Do jej istotnych cech należy zdolność prezentowania tego, co sprawiło jej pojawienie się, przy czym prezentacje te są zróżnicowane („rzecz może być wyrażana na wiele różnych sposobów"). W tym samym językowym aspekcie owa podstawowa jednostka nosi również miano *idei*. Zróżnicowanie w nazwie bierze się po pierwsze stąd, że jako *wyrażenie* rozpatrywana jest od strony przedmiotowej (tego, co jest poznawane), zaś jako *idea* rozpatrywana jest od strony podmiotowej (tego, co poznaje), po drugie stąd, że jako *idea* brana jest nie w funkcji prezentowania czegoś, lecz reprezentowania.

Istotną cechą idei jest fakt, że mogą one być brane w dwóch różnych znaczeniach: węższym i szerszym — w znaczeniu węższym brane są w funkcji reprezentowania rzeczy jednostkowych (np. jednego kamienia, jednego drzewa itd.), natomiast w znaczeniu szerszym w funkcji reprezentowania zbiorów rzeczy jednostkowych i klasyfikowania ich według rodzajów i gatunków. Brane w znaczeniu węższym mają zarówno swój byt abstrakcyjny, jak i swój byt konkretny — „kiedy np. po powiedzeniu jeden palec, jeden kamień, jedno drzewo, powiemy jeden nic do tego nie dodając, mamy w tym słowie jedność abstrakcyjną"; „kiedy zaś wskażemy na owe jednostkowe przedmioty, mamy w nim jedność konkretną". W drugim znaczeniu mają one już tylko byt abstrakcyjny, tj. byt nie posiadający swego odpowiednika w rzeczywistości pozaumysłowej — „poza nami nie ma ani rodzai, ani gatunków: wiemy że są tylko indywidua...

Rodzaje i gatunki są więc tylko nazwami, które stworzyliśmy, i istniała potrzeba ich stworzenia, gdyż ograniczenia naszego umysłu zmusiły nas do sklasyfikowania tych przedmiotów". Owe ograniczenia, o których jest tutaj mowa, to ograniczenia pamięci i wyobraźni, wyrażające się w niezdolności ujęcia mnóstwa *idei* (słowo *idea* wzięte jest tutaj w węższym znaczeniu). Czynnością, której zmuszony jest w związku z tym dokonać umysł jest czynność abstrahowania. W praktyce oznacza to odchodzenie od tego, co pierwotne, jednostkowe, zmysłowe i dane, oraz przechodzenie do tego, co wtórne, ogólne i wypracowane przez ludzki umysł.

Condillac wyjaśnia to na przykładzie tworzenia idei liczb. W rzeczywistości pozaumysłowej „nie ma niczego, co byłoby dwójką, trójką, czwórką; jednym słowem niczego, co byłoby liczbą: jest tylko — jeśli się tak można wyrazić — jeden, jeden, jeden. Liczby są tylko nazwami, którymi posługujemy się dla swego użytku". Czynnością pierwotną jest tutaj „oderwanie" *idei* wziętych w węższym znaczeniu od ich naturalnego nośnika (tego, co sprawiło ich pojawienie się w umyśle). Czynność ta nie daje jednak jeszcze oczekiwanego efektu, tj. jasnego ujęcia mnóstwa *idei* (daje „mętną ideę mnogości"). Stąd istnieje konieczność dokonania takiej czynności jaką jest połączenie *idei* w zbiory — czynność ta polega na pomijaniu tego, co jest w nich różne i wydobywaniu tego, co jest wspólne. Tak więc powstawać mają w umyśle kolejno: zbiory liczb, idea tworzenia zbiorów liczb (np. „osiem przedstawia mi liczbę, którą odróżniam od 7 albo od 9; od 7 dlatego, że przypominam sobie, iż jest to nazwa, którą dałem zbiorowi 7 + 1; zaś od 9 dlatego, że przypominam sobie, iż dałem nazwę zbiorowi 9 — 1"), a w końcu powstaje także idea liczby w ogóle („potraktować liczby w sposób ogólny, to potraktować je jako stosujące się do wszystkich przedmiotów wszechświata, a nie stosujące się do żadnej rzeczy w szczególności").

Dookreślając status *idei* Condillac podkreślał, że należąc do świata umysłowego człowieka, mogą w owym świecie występować w postaci znaków i oznak, nazw i słów („słowo staje się naturalnym znakiem idei wówczas, gdy idea ta jest analogiczna wobec pierwszej, którą oznacza"). Z kolei dookreślając mechanizm tworzenia idei, czyli czynność abstrahowania podkreślał, iż chodzi w niej w szczególności o wyszukiwanie analogii („analogia jest czystym związkiem podobieństwa"); dodawał przy tym, że „językiem najdoskonalszym byłby ten, który by niczego nie zapożyczał (z innych języków — uw. wł), lecz wszystkie wyrażenia zawdzięczał analogii..., język ten pozwoliłby oddać przy pomocy możliwie najmniejszej liczby słów, możliwie największą liczbę idei". Zdawał sobie jednak sprawę, że stworzenie całkowicie doskonałego języka jest niemożliwe, bowiem „różne wyrażenia prezentują tę samą rzecz w różnych związkach", zaś człowiek jest zdolny do poznania tylko niektórych z tych związków; których?

— o tym decyduje on sam i szereg bardzo różnych okoliczności, nie zawsze w pełni uświadamianych przez niego. Pozostaje zatem szukać języka, który w większym stopniu niż inne oparty jest na analogiach.

Takim językiem w przekonaniu Condillaca jest język algebry — w nauce tej „zwyczaj nie posiada żadnego autorytetu; nie chodzi tutaj o to, aby mówić tak jak inni, lecz o to, aby mówić na podstawie jak największych analogii i aby dojść do jak największej precyzji". Proponuje zatem, aby ową naukę uznać za podstawę dla wszystkich innych nauk, zaś jej język za powszechnie obowiązujący tych, którzy chcą dokonać jakichś odkryć i prezentować je innym. W *Języku obliczeń* postanowił pokazać „jak można dać wszystkim naukom tę precyzję, o której sądzimy, że jest wyłącznym udziałem matematyków".

W tym celu odwołał się w pierwszej kolejności do takiego oczywistego faktu, jakim jest posiadanie przez ludzi dziesięciu palców u rąk, oraz takiej prostej czynności, jaką jest liczenie na palcach od jednego do dziesięciu. Czynność kolejnego otwierania palców określa mianem *numeracji* (numération), zaś czynność kolejnego ich zamykania mianem *denumeracji* (dénumération). Następnie proponuje „wziąć 10 za jednostkę" i „otwierać stopniowo palce jeden po drugim, formułując ciąg liczb od 1 do 100, następnie wziąć 100 za jednostkę, formułując ciąg liczb od 1 do 1000 itd.". Palec nie jest tutaj traktowany jako fizjologiczny organ, lecz jako znak liczb — w zależności od naszej woli może on oznaczać 1, 10, 100 itd. Sprawą drugorzędną jest w tym wypadku to, iż w szczególności jest on identyczny z tym, co oznacza, tj. jeden palec jako znak jest identyczny z jednym palcem jako częścią ciała — może bowiem równie dobrze oznaczać rzeczy niezależne od człowieka (kamienie, drzewa itd.). Istotnego znaczenia nabiera natomiast akt uznania palca za znak liczb oraz przypisywanie mu funkcji denotowania jedności. Akt ów — poza wszystkim innym — jest aktem wyboru ludzkiego, a nie wyboru dokonanego przez naturę. Podkreśla to zresztą również Condillac pisząc, iż przy pomocy „każdej jednostkowej rzeczy natura ukazuje nam jedność, a w tej jedności miarę liczb (...) Natura dała nam miarę w naszych krokach, stopach, kciukach, i pozostało nam już tylko liczenie kroków, stóp i kciuków, aby wyobrazić sobie inne rodzaje miar".

Wymienia on dwa podstawowe kryteria wyboru owych miar, tj. prostotę i wygodę, przy czym prostota traktowana jest przez niego jako kryterium nadrzędne w stosunku do wygody — oznacza to, że coś jest wygodne dlatego, że jest proste, a nie odwrotnie. W praktyce przywiązywał jednak dużą wagę do jednego i drugiego kryterium. O prostocie mówił, że „daje wartość wszystkiemu", dodając przy tym, że „człowiek genialny jest tylko prostym umysłem" („bardzo prostym, mimo że się tego nie spodziewany"). Natomiast wartość wygody podniósł już na początku swojej rozprawy — pisał tam, że z czasem

(w miarę wprawiania się w liczeniu) „można będzie zamienić palec na inne znaki", zaś czynność liczenia przy pomocy palców zastąpić inną, „wygodniejszą i szybszą".

Prostszymi, a co za tym idzie, wygodniejszymi znakami niż palce mają być nazwy — mają być prostsze i wygodniejsze w stosowaniu, gdyż posiadają tylko jedną funkcję, tj. reprezentowania zbiorów rzeczy jednostkowych. Wygoda w posługiwaniu się nimi ma się brać stąd, iż zwalniają pamięć od koncentrowania się na długim ciągu *idei* następujących jedne po drugich. Wprawdzie i przy posługiwaniu się nazwami powinien być zachowany tworzony przez analogię ciąg *idei*, niemniej jest on tutaj zredukowany do mniejszej liczby elementów, a im nazwy są bardziej ogólne, tym redukcjonizm ten jest dalej posunięty.

Część trzecia

PLURALIZM FILOZOFICZNY

Rozdział VII

GŁÓWNE NURTY W MYŚLI FILOZOFICZNO-SPOŁECZNEJ XIX WIEKU.

1. Tradycjonalizm.

Tradycjonalizm — określany również mianem *konserwatyzmu* — znajdował się najbardziej na prawo ze wszystkich głównych nurtów myśli filozoficzno-społecznej. Jego XIX-wieczni przedstawiciele nawiązywali do wszystkich tych myślicieli poprzedniego stulecia, których motywem przewodnim było dążenie do zachowania (*conserver*) w możliwie największym stopniu świata dotychczasowych wartości, zwłaszcza zaś wartości religijnych, zagrożonych ze strony oświeceniowego naturalizmu; nawiązywali do takich przykładowo myślicieli jak ks. Fréron, który wystąpił z odważnym atakiem na oświeceniowych filozofów, zarzucając im, że „są złymi obywatelami, wyrządzają prawdziwą krzywdę ludzkości, że burzą porządek społeczny, jątrzą biedaka przeciwko bogaczowi, słabego przeciwko silnemu, że uzbrajają miliony, które hamulec religii powstrzymuje tyleż, co hamulec praw". Nawiązywali także do tradycji kontrreformacyjnej, zwłaszcza zaś do Bossueta, powtarzając za nim szereg poglądów — takich chociażby jak ten, że bez absolutystycznej władzy, bez przymusu, bez pokory i uległości nie ma porządku społecznego. Jeszcze dalej sięgając nawiązywali do myśli głębokiego średniowiecza, zwłaszcza do myśli św. Augustyna, z jej ideą radykalnego antagonizmu między Państwem Bożym i państwem ziemskim, nieustannej walki między siłami dobra i zła, oraz z jego filozofią posłuszeństwa wobec władzy.

Po wybuchu Wielkiej Rewolucji 1789 roku i zmianach, które ona za sobą pociągnęła traciło oczywiście sens apelowanie przez tradycjonalistów o zachowanie tego, co jest, istnieje w życiu społeczeństwa francuskiego — nowych praw, nowych instytucji społecznych, nowej arystokracji, nowych władców itd. Sensu nabrało dla nich coś wręcz przeciwnego, tj. negacja owej rzeczywistości. Sensu

nabrało dla nich również apelowanie o przywracanie (*restaurer*) rzeczywistości starej, oraz wykazywanie jej wyższości nad rzeczywistością nową. W tych też kierunkach poszedł wysiłek umysłowy tradycjonalistów. W zależności od stopnia owej negacji rzeczywistości nowej i afirmacji starej można wśród nich wyróżnić tzw. *ultrasów* oraz *umiarkowanych*. Pierwsi z nich nadawali ton całemu nurtowi, zaś swoich najwybitniejszych przedstawicieli mieli w osobach de Bonalda, de Maistre'a, Ferranda oraz d'Antraiguesa. Drudzy natomiast mieli ich w osobach Chateaubrianda, Montlosiera, Malleta du Pana oraz Ballanche'a.

Podstawowym punktem odniesienia dla nich wszystkich była Wielka Rewolucja; punktem negatywnym, o czym świadczą dobitnie liczne epitety, którymi ją obdarzali — na porządku dziennym były takie określenia tej rewolucji jak „szczyt absurdu i zepsucia moralnego", „wybuch grzesznej dumy", „bandytyzm" itp. Według tradycjonalistycznych *ultrasów* nikomu nie przyniosła ona niczego dobrego, nie ustanowiła żadnych pozytywnych rozwiązań prawnych, nie zaprowadziła żadnego nowego ładu społecznego — według de Bonalda „rewolucyjni prawodawcy nadali jedynie prawa nieładowi, aby go utrwalić". Tradycjonaliści *umiarkowani* nie pochwalali oczywiście również Wielkiej Rewolucji; przeciwnie — wskazywali na jej niszczącą siłę, określali ją mianem „niedojrzałej konspiracji interesów" (Chateaubriand). Jej negatywy nie zaciemniały im jednak pewnych pozytywów, które niosły ze sobą w dalszej perspektywie rewolucyjne zmiany. Wprawdzie podobnie jak *ultrasi* traktowali ją jako swoistą karę za grzechy, niemniej karę mającą oczyszczający ludzkość charakter. Podobnie jak *ultrasi* dzieje widzieli w perspektywie nieustannie toczącej się walki sił dobra z siłami zła, ale — w odróżnieniu od tamtych — więcej w nich widzieli zwycięstw pierwszych niż drugich. Krótko mówiąc: ich wizja ludzkości była bardziej optymistyczna niż wizja tamtych.

Przekładając ów tradycjonalistyczny optymizm na język literackich środków wyrazu Chateaubriand w swoim *Geniuszu chrześcijaństwa* (*Génie du Christianisme*, 1802) ukazywał doniosłe wartości wnoszone przez chrześcijaństwo do szeroko pojętej kultury całej ludzkości — takie między innymi jak uwznioślenie uczuć, rozbudzenie wyobraźni, umoralnienie duszy, czy udoskonalenie sztuki (w jego przekonaniu, najdoskonalszą formą sztuki jest sztuka sakralna). Z kolei Ballanche ów optymizm manifestował w wizji ludzkości kroczącej w nieustannym postępie poprzez dzieje, postępie, którego podstawowymi prawami mają być prawo sympatii i prawo solidaryzmu — w *Paligenezie społecznej* (*Paligénesie sociale*) pisał, że „prawa te, jak wszystkie inne, zdolne są do stopniowego doskonalenia się, w miarę jak byty, do których się one stosują, same doskonałość osiągają". Znamienne jest, że Ballanche, oceniając rolę Napoleona w dziejach, nie widział w nim — w odróżnieniu od *ultrasów* —

jakiegoś demona zła, czy wcielonego diabła, lecz „najsilniejszą indywidualność, jaka pojawiła się na ziemi od czasów pierwotnych", indywidualność, której „inteligencja osiągnęłą najwyższy stopień rozwoju", ale za którą nie nadążył rozwój uczuć moralnych.

Szczególnie wyraźne różnica między tradycjonalistycznymi *ultrasami* i *umiarkowanymi* zarysowuje się na płaszczyźnie aksjologicznej, płaszczyźnie stosowanej przez nich skali wartości. Pierwsi z nich operują z reguły skalą dwuwartościową, ostro stawianą alternatywą: „albo — albo" oraz nastawieni są raczej na wyszukiwaniu opozycji między wartościami i negowanie autentyczności wartości medialnych. Drudzy natomiast — nie rezygnując całkowicie ze skali dwuwartościowej — stosują jednak równocześnie bogatą gamę wartości pośrednich, względnych, ale jednocześnie wystarczająco nośnych, aby umożliwić ludzkości „grawitowanie" — poprzez szereg stopni względnej doskonałości — ku „harmonii powszechnej", mającej stanowić absolutną doskonałość. Ta różnica w podejściu aksjologicznym znajduje swoje następstwa we wszystkich istotnych dla tradycjonalistów punktach rozważań, a zwłaszcza w rozważaniach nad stosunkiem między Bogiem i człowiekiem, jednostką i społeczeństwem, rządzącymi i rządzonymi, oraz wierzącymi i niewierzącymi. Tak więc pierwsi z nich mówili o ogromnej przepaści dzielącej Boga i człowieka, o ludzkiej niemocy jej przekroczenia i konieczności liczenia na boskie wsparcie, o konieczności pokory i pogodzenia się z ustanowionym przez Boga porządkiem świata, w tym z feudalną hierarchią społeczną. Natomiast drudzy mówili o postępującym niwelowaniu owej przepaści, o ludzkim udziale w tym procesie, o narastaniu ludzkiego „poczucia samodzielności i indywidualności", o podnoszeniu przez ludzkość pokornie pochylonej głowy (nie widząc w tym niczego grzesznego), a czasami nawet o prawie do wolności.

Wszystkie przytoczone przed chwilą przekonania są z cała pewnością były nie do przyjęcia dla Josephe'a de Maistre'a (1754 — 1821). Już sama biografia zdaje się kreować go na tradycjonalistycznego *ultrasa*. Ten urodzony w arystokratycznej rodzinie wysoki urzędnik na dworze króla Sardynii, stracił wszystko po aneksji w roku 1792 tego królestwa przez Francję. W roku 1803 wysłany został przez swego monarchę z misją dyplomatyczną do Petersburga, gdzie spędził w sumie 14 lat, zabiegając bezskutecznie o przychylność cara dla przebywającego na emigracji króla Sardynii. Żyjąc na pograniczu nędzy, gro czasu poświęcił rozmyślaniom filozoficznym — dał im wyraz w *Wieczorach petersburskich* (*Les Soirées de Saint-Pétersbourg*), dziele, które utrwaliło jego pozycję wśród najwybitniejszych przedstawicieli tradycjonalizmu. Potwierdził nim swoją głęboką awersję wobec Wielkiej Rewolucji oraz tego wszystkiego, co ze sobą przyniosła.

Rewolucja. De Maistre ma o niej do powiedzenia głównie to, że stanowiła wielki kataklizm dziejowy, kataklizm porównywany przez niego do „wybuchu straszliwego wulkanu" lub „siły porywczej, co zmiata wszystkie przeszkody". Dodaje przy tym, że w sile tej tkwi wyłącznie „moc negatywna", oraz że jest ona samym złem („to, co wyróżnia rewolucję francuską, co czyni z niej jedyne w dziejach wydarzenie, to fakt, że jest z gruntu zła"). Na pytanie: czy takie zło jakim jest rewolucja francuska może zrodzić jakieś dobro?, jego odpowiedź jest zdecydowanie negatywna — zło może rodzić tylko zło, a więc „z jednej strony bezgraniczną zuchwałość, zadufanie w nic nie wątpiące, zarozumiałość niesłychaną, gigantyczne przedsięwzięcia, niedorzeczne wydatki i wspaniałe obietnice, z drugiej wierutne bzdury, ignorancję dzikusów, pogardę dla ludzi i wszystkiego, co im służy, brudne żebractwo i niemoc całkowitą".

Rewolucjoniści. O nich de Maistre ma do powiedzenia przede wszystkim to, że są niczym bezwolne marionetki w rękach sił, nad którymi nie mogą zapanować („im bardziej badamy najaktywniejsze z pozoru osobistości rewolucji, tym wyraźniej dostrzegamy w nich coś biernego i mechanicznego"). Ma o nich do powiedzenia także to, że są zbrodniarzami, którzy nie tylko mordują swoich przeciwników, ale także wzajemnie się mordują — pyta: „Gdzie jest Mirabeau? Gdzie Bailly mówiący o pieknym dniu? Gdzie Thouret, który wynalazł słowo *wywłaszczyć*? Gdzie Osselin, referent pierwszej ustawy proskrypcji emigrantów? Tysiącami można by wymieniać aktywne narzędzia rewolucji, ludzi którzy zginęli gwałtowną śmiercią".

Rewolucyjne dokonania. Pozytywnych de Maistre nie widzi żadnych. Bo czyż za pozytywne dokonania można uznać owe uchwalenie licznych nowych praw, które już samą swoją licznością wprowadzają zamieszanie społeczne („trudno wprost oderwać się od niesłychanego widoku narodu, co w pięć lat nadaje sobie trzy konstytucje")? Czyż za pozytywne dokonania można uznać ustanowienie rządu, który swoimi poczynaniami wzbudza w narodzie jedynie apatię i strach? Czyż za pozytywne dokonania można w końcu uznać owe liczne republikańskie organizacje, które nieustannie coś organizują („organizują armię, organizują teatr Wodewilu, organizują Instytut Narodowy, organizują teatr marionetek, organizują konstytucję i, jeśli Bóg nie zrobi z tym wreszcie porządku, skończą na tym, że zorganizują prawa organiczne; wszystko się robi, a nic nie jest zrobione — oto dewiza Republiki").

Sojusznicy rewolucji i rewolucjonistów. Ich lista jest długa i zróżnicowana. Do najdawniejszych de Maistre zaliczył protestantyzm, z jego duchem buntowniczości i nieposłuszeństwem wobec „rozumu powszechnego i Kościoła powszechnego" („w sposób prawdziwie szaleńczy zastąpił wyłącznym autorytetem książki, autorytet urzędu nauczającego"). Zaliczył do nich również jansenistów, których przedstawił jako „zamaskowanych kalwinistów" i autorów

„straszliwego spisku", mającego na celu „zniweczenie chrześcijaństwa w Europie". Na liście tej znalazła się także niemal cała czołówka oświeceniowych filozofów, spośród których przedmiotem najostrzejszej krytyki jest Voltaire — w *Wieczorach petersburskich* przedstawiony został jako odrażający osobnik („spójrzcie na to nikczemne czoło, którego wstyd nigdy nie zarumienił", „te usta tak straszliwie wyszczerzone od ucha do ucha, te wargi zaciśnięte okrutną złością"). Jedynie Rousseau zdaje się zasługiwać w oczach de Maistre'a na pewne uznanie, a i to tylko wówczas, gdy krytykuje nauki — te ostatnie bowiem mają sprawiać, że „człowiek staje się leniwy, niezdatny do interesów i wielkich przedsięwzięć, rozmiłowuje się w sporach, upiera się przy własnych poglądach i pogardza poglądami innych, zaczyna pogardzać władzą i dogmatami narodowymi, etc, etc".

Przesłanki ideowe, z których wyrasta ta ostra krytyka, mają zdecydowanie teistyczny charakter. Myśl chrześcijańska, nawiązując w tej mierze do platonizmu, tradycyjnie wszystko co podlega zmianom, opatrywała piętnem negatywności i stawiała zdecydowanie niżej niż to, co jest niezmienne, trwałe; św. Augustyn jedynie drugiej z tych sfer rzeczywistości przypisywał status realnego bytu — pierwszą z nich natomiast uznawał za nicość („nicością jest wszystko to, co płynne, niestałe, co się roztapia i wciąż jak gdyby ginie"). Miało to swoją wymowę metafizyczną — wymowę nieskończonej przewagi Stwórcy, bytu wiecznego, niezmiennego i doskonałego, nad stworzeniem, bytem niezmiennym i niedoskonałym, o tyle tylko realnie istniejącym, o ile partycypuje w istnieniu boskim, stanowiącym dla niego źródło i wzorzec istnienia. Miało to także swoją wymowę poznawczą — wymowę nieskończonej przewagi prawd wiecznych, które uzyskać można jedynie na drodze boskiego objawienia, nad prawdami rozumu, który — o ile „nie promienieje uczestniczeniem w innej prawdziwej światłości — daje prawdy pozorne, iluzoryczne. Miało to również swoją wymowę moralną — wymowę dobra, którego się pożąda, i zła, którego się doświadcza; według św. Augustyna, „Najwyższym dobrem, dobrem, od którego nie ma większego dobra, jest Bóg. Dlatego jest to dobro niezmienne, prawdziwie wieczne i prawdziwie nieśmiertelne". Człowiek sam z siebie nie może wytworzyć żadnego rzeczywistego dobra („gdy żyje wedle człowieka, nie wedle Boga, podobny jest diabłu"). Żyjąc w świecie zmiennym, przemijającym, musi z konieczności doświadczać zła („zło nie jest to żadna natura, a nazwa ta nie oznacza niczego innego, jak tylko brak dobra"). Ma to w końcu też swoją wymowę społeczną — wymowę „królestwa bożego", którego wieczny i doskonały porządek ma za swoją podstawę pobożność, pokorę, uległość i troskę o zachowanie miłości do Boga, z drugiej zaś strony wymowę królestw ziemskich, które o tyle tylko są dobre i sprawiedliwe, o ile naśladują królestwo boże („pra-

wa królestwa tej ziemi są tylko odbiciem tych praw, którymi Ty rządzisz swoim królestwem").

Dla de Maistre'a nie ulegało wątpliwości, że wszystko co jest, realnie istnieje, stanowi bądź bezpośrednie, bądź pośrednie dzieło Boga. Co więcej, nie ulegało dla niego wątpliwości, że dzieło to powstało z myślą o człowieku i w trosce o jego dobro — przykładowo: „ziemia, ogólnie rzecz biorąc, została przeznaczona na miejsce zamieszkania dla człowieka. Ponieważ zaś w planach Stwórcy leżało rozmnożenie człowieka, wynika z tego że skupienie się w wielkie społeczności na całej powierzchni globu leżało w naturze człowieka, gdyż natura wszelkiego bytu jest istnieniem takim jakim go pragnął Stworca". Inaczej mówiąc: człowiek jest istotą społeczną, ale jest nią nie z jakiejś wewnętrznej potrzeby lub też w wyniku jakiegoś przypadkowego zbiegu okoliczności, lecz jest nią na mocy boskiego ustanowienia i zgodnie z boskimi planami, których realizacja stanowi nadrzędny cel historii ludzkości. Bieg tej historii ma całkowicie podlegać boskiemu kierownictwu i też jedynie przez Boga może być w pełni pojęty. Nawet wówczas, gdy człowiek nie pojmuje swojej własnej historii, ale poddaje się jej biegowi, otrzymuje szanse osiągnięcia rzeczywistego dobra. Natomiast wówczas, gdy mu się sprzeciwia, czyni zło i doświadcza zła.

W swojej wizji dziejów ludzkich de Maistre wyszedł od polemiki z oświeceniową ideą „dobrego dzikusa". Starał się wykazać, że osobnik taki nigdy nie istniał, że jest on jedynie wytworem wyobraźni oświeceniowych filozofów. W jego przekonaniu, człowiek w stanie dzikim, a więc bez wiary religijnej, bez kapłanów i bez instytucji władzy publicznej, musiałby być „złodziejem, okrutnikiem i rozpustnikiem". Owemu oświeceniowemu wizerunkowi „dobrego dzikusa" przeciwstawia wizerunek dawnych społeczności żyjących z Bogiem i dla Boga, społeczności żyjących według praw bożych i pod bezpośrednim zwierzchnictwem kapłanów, społeczności tym silniejszych i tym bardziej odpornych ma zagrożenia wewnętrzne i zewnętrzne, im silniejszy jest w nich pierwiastek religijny — pisał: „najpoważniejsze i najmądrzejsze narody starożytności, takie jak Egipcjanie, Etruskowie, Spartanie i Rzymianie, miały właśnie najbardziej religijne konstytucje, a trwałość Państw była zawsze proporcjonalna do znaczenia, jakie uzyskiwał pierwiastek religijny w konstytucji politycznej: miasta i narody najbardziej oddane kultowi bożemu były zawsze najtrwalsze i najmądrzejsze, podobnie jak wieki najbardziej religijne odznaczały się zawsze największym geniuszem".

Stwórca ma realizować w dziejach swoje plany poprzez takie całości jakimi są poszczególne narody i takie części jakimi są poszczególne jednostki — „każdy naród, podobnie jak każda jednostka, otrzymał jakąś misję, którą winien spełnić"; każdy sobie tylko właściwą i każdy wyposażony został w odpowiednie środki do jej spełnienia. I tak, narodowi francuskiemu Stwórca dał „język

i ducha prozelityzmu, stanowiącego istotę jego charakteru". Stąd wynika, że poszczególne narody są i muszą być zróżnicowane („wszystkie narody ukazują charakter indywidualny i odrębny") — zróżnicowane pod względem języka, ducha, obyczajów, form ustrojowych, instytucji władzy itd. Stąd także wynika, że formy ustrojowe odpowiednie dla jednego narodu, nie muszą być odpowiednie dla innego („despotyzm dla jednego narodu, jest równie naturalny, równie prawowity, jak demokracja dla innego"). Stąd w końcu wynika, że to, co jest odpowiednie dla danego narodu w jednym czasie, może być nieodpowiednie dla niego w innym („od wieków wiele rozprawiano o najlepszej formie rządów, nie biorąc pod uwagę, że każda z nich jest najlepsza w pewnych okolicznościach, a najgorsza w innych").

Zdaniem de Maistre'a, Stwórca poprzez owe różnorakości narodowe prowadzi ludzkość do jedności, przy czym prowadzi do jedności globalnej poprzez uzyskiwanie przez poszczególne narody jedności cząstkowych — takich przykładowo jak jedność moralna („narody posiadają duszę powszechną i pewną jedność moralną, które sprawiają, że są tym, czym są"), czy jedność polityczną. Tą ostatnią ilustruje on przykładem Anglii, w której ścieranie się różnych sił doprowadziło w efekcie do wyłonienia się jednolitego systemu politycznego; o rządzie angielskim pisał, że stanowi pewien rodzaj „trójcy politycznej", w której „poszczególne władze się równoważą, lecz z chwilą ich dojścia do zgody, istnieje już tylko jedna wola i żadna inna wola nie może jej się sprzeciwić". Wpływ świadomych działań ludzkich na rzecz uzyskiwania owych jedności ma być znikomy — szczególnie ostro przeciwstawiał się w tym punkcie oświeceniowym koncepcjom umowy społecznej, zakładającym kreacjonizm nie boski, lecz ludzki („umowa społeczna jest chimerą").

Zresztą cała jego koncepcja ładu społecznego i władzy publicznej jest radykalnie odmienna od koncepcji oświeceniowych myślicieli. I tak, o ile ci ostatni podkreślali, że „źródło wszelkiej władzy zasadniczej tkwi w narodzie" (art. III *Deklaracji praw człowieka i obywatela* z roku 1789), to on stwierdzał, że „zwierzchność pochodzi od Boga, ponieważ jest On stwórcą wszystkiego, prócz zła, a zwłaszcza stwórcą społeczeństwa, które nie może istnieć bez zwierzchności". O ile tamci podkreślali, że „zabezpieczenie praw człowieka i obywatela stwarza potrzebę władzy publicznej" (art. XII), to on starał się wykazać, że potrzebę taką stwarza skłonność ludzi do występku (człowiek jest „z natury swojej występny, a zatem potrzebuje rządu"). O ile tamci podkreślali, że sprawiedliwość społeczna wymaga „równości ludzi co do praw", to on dowodził, że sprawiedliwość boska oraz wypływająca z niej sprawiedliwość społeczna wymaga nierówności między ludźmi („Jakąkolwiek formę nadamy rządom, zawsze urodzenie i bogactwo stać będą na pierwszym miejscu i nigdzie nie rządzą one twardziej niż tam, gdzie ich panowanie nie jest oparte na

prawie"). Dalej, o ile tamci stwierdzali, że „społeczeństwo ma prawo żądać od każdego urzędnika publicznego zdawania spraw z jego czynności urzędowych" (art. XV), to de Maistre utrzymywał, że „władca nie jest obowiązany tłumaczyć się przed swym poddanym, jeżeli społeczeństwo nie ma ulec rozkładowi". I w końcu, o ile tamci głosili, że koniecznym warunkiem praworządności jest wyraźne określenie praw i obowiązków wszystkich obywateli, to on stwierdzał, że „to, co w prawach narodu jest najbardziej fundamentalne i najściślej konstytucyjne, nie może zostać zapisane"; nie może zostać zapisane, bowiem kryje się w mrokach tajemniczości i znane jest w pełni wyłącznie Bogu.

W świetle tych poglądów Wielka Rewolucja 1789 roku jawi się jako konieczna katastrofa dziejowa — konieczna, bowiem znaczna część jednego z najbardziej chrześcijańskich narodów w Europie usiłowała zastąpić prawa boskie prawami ludzkimi, system namiestnictwa boskiego systemem namiestnictwa ludzkiego, „rozum powszechny rozumem ludzkim, sprowadzonym do indywidualnych możliwości" itd. Katastrofa ta miała zdarzyć się za wiedzą i wolą Boga, zaś jej celem miało być nawrócenie ludzkości na drogę pokory, uległości wobec boskich ustanowień i pobożności. W jej wyniku cierpieć mają wszyscy, bowiem wszyscy ponoszą — w różnej oczywiście mierze — odpowiedzialność za próbę podważenia porządku społecznego mającego za sobą autorytet Pisma Świętego, Kościoła i wielowiekowej tradycji.

W tym kontekście całkiem naturalnie brzmieć mogą wysuwane przez de Maistre'a postulaty społeczne. Ich motywem przewodnim jest hasło: „zwalczyć, zniszczyć, ograniczyć, zaostrzyć" — zwalczyć różnego rodzaju nowinkarzy, w szczególności filozofów, którzy za nic sobie mają nauki Kościoła; zniszczyć różnego rodzaju „sofizmaty", takie np. jak „sofizmat powszechnej wolności i równości", a także zwalczyć „zalew bezczelnych doktryn, które sądzą Boga bez ceremonii i żądają odeń, by tłumaczył się ze swych dekretów"; ograniczyć dostęp niższych warstw społecznych do oświaty oraz do sprawowania urzędów publicznych; zaostrzyć cenzurę i kontrolę policyjną nad społeczeństwem. W tym kontekście całkiem naturalnie brzmieć może również apologia inkwizycji hiszpańskiej („Jeśli naród ten zachował swe maksymy, swą jedność i tego ducha publicznego, który go uratował, to zawdzięcza wyłącznie Inkwizycji"), a nawet apologia Kata jako symbolu i instytucji kary za popełnione wykroczenia — pisał on: „cała dyscyplina spoczywa na Kacie: jest on postrachem i więzią społeczności ludzkiej. Zabierzcie światu ów niepojęty czynnik, a w jednej chwili ład ustąpi miejsca chaosowi, trony upadną i społeczeństwo zniknie".

2. Liberalizm.

Liberalizm tamtego stulecia był bezpośrednim spadkobiercą myśli filozoficzno–społecznej oświeceniowych filozofów. Wśród głównych nurtów XIX wie-

ku zajmował pozycję centrystyczną — po jego prawej stronie znajdował się tradycjonalizm (konserwatyzm), zaś po lewej stronie socjalizm. Usytuowanie się liberałów między tymi przeciwskrajnymi nurtami (i stojącymi za nimi siłami społecznymi) wyznaczało główny motyw wszystkich ich poczynań. Motyw ten Tocqueville określił mianem *poszukiwania ciał pośredniczących*. Chodziło oczywiście przede wszystkim o *ciała przedstawicielskie*. Chodziło jednak również o *ciała sądownicze*, pośredniczące między korzystaniem z przyrodzonej każdemu obywatelowi wolności oraz instytucjami z konieczności tę wolność ograniczającymi. Chodziło także o *ciała gospodarcze*, pośredniczące między poszczególnymi *bourgeois* — takie ciała jak banki i giełdy. Chodziło w końcu też o *pośredników*, tj. osoby, które dzięki wybitnym kwalifikacjom umysłowym i moralnym mogły i powinny odgrywać rolę mediatorów, godzących lub przynajmniej w istotnym stopniu łagodzących istniejące sprzeczności i konflikty społeczne, (światopoglądowe, polityczne, ekonomiczne itd.).

Rzecz jasna, nie mogła być łatwa rola mediatora w społeczeństwie, w którym zderzało się z jednej strony bogactwo stosunkowo nielicznej grupy społecznej, z drugiej zaś nędza stosunkowo licznej rzeszy osób. Rola ta była tym trudniejsza, że obie grupy dzieliły psychologiczne bariery — wzajemne urazy, uprzedzenia, wrogie nastawienia itp. Zdawali sobie z tego sprawę liberałowie, których najwybitniejsi przedstawiciele byli nie tylko teoretykami tego nurtu, ale również jego praktykami (politykami) — tymi, którzy wprowadzali jego hasła w życie oraz czuwali nad ich właściwym rozumieniem. Różnili się oczywiście między sobą w pojmowaniu swego społecznego powołania. Zarysowały się wśród nich dwa obozy, tj. obóz liberalizmu *arystokratycznego* oraz *demokratycznego* (ten ostatni nazywany jest również *demoliberalizmem*).

Liberalizm *arystokratyczny* dominował w pierwszej połowie XIX wieku, mając swoich najwybitniejszych przedstawicieli w osobach Guizota oraz Thiersa. Punktem wyjścia dla ich teoretycznych rozważań była oczywiście *Deklaracja praw człowieka i obywatela* z roku 1789. Przypomnijmy: w jej artykule I stwierdza się, że „ludzie rodzą się i pozostają wolnymi i równymi co do praw". Dla przedstawicieli liberalizmu *arystokratycznego* istotna była w zasadzie tylko pierwsza część tego zadania; stwierdzenie, że „ludzie rodzą się i pozostają równymi co do praw" uznawali bądź za rewolucyjną demagogię, bądź też za niebezpieczny przesąd społeczny. Zgłaszali zresztą również zastrzeżenia przeciwko zbyt dosłownemu rozumieniu pierwszej części tego zadania, tj. przeciwko rozumieniu go jako przyzwolenie każdemu na czynienie tego, co mu się podoba. Z reguły odwoływali się tutaj do wzmiankowanego w drugim zdaniu tego artykułu „względu na pożytek społeczny", a jeśli i to nie wystarczyło, do tych artykułów *Deklaracji*, w których mówi się nie tyle o prawach, co o praworządności, tj. o obowiązywaniu rozumnych praw ustanowionych przez rozumnych

ludzi, praw stanowiących barierę zarówno dla samowoli jednostek (bez względu na posiadane tytuły) jak i samowoli ludu (bez względu na doznane krzywdy). W przekonaniu liberałów istota rzeczy sprowadzała się do znalezienia rozsądnego kompromisu między przyrodzoną każdemu człowiekowi wolnością oraz koniecznością jej instytucjonalnego ograniczenia. Różnili się jednak w pojmowaniu owego kompromisu.

Dla przedstawicieli liberalizmu *arystokratycznego* ideałem państwa praworządnego była *monarchia konstytucyjna* (już samo to określenie wydaje sie wyrażać lapidarnie sens owego rozsądnego kompromisu), czyli taki ustrój społeczny, w którym rządzą tzw. *władze konstytucyjne* — władza królewska, władza wykonawcza, przedstawicielska i sądownicza oraz władze municypalne. Nieprzypadkowo władza królewska wymieniona została na pierwszym miejscu. Jej bowiem zadaniem miało być pełnienie roli pewnego rodzaju arbitra wobec wszystkich pozostałych. Zadbano przy tym, aby władza ta nie mogła działać w miejsce pozostałych. Takim podstawowym zabezpieczeniem w tej mierze miała być konstytucja, traktowana jako umowa społeczna, w której określone zostają wszystkie najważniejsze prawa i obowiązki obywateli.

Sprawą zasadniczej wagi było oczywiście określenie stron zawierających ową umowę. Jakobińska *Deklaracja praw człowieka i obywatela* z roku 1793 kwestię tę rozstrzygała jednoznacznie; stronami są: *lud francuski* (konstytucja ma stanowić podstawę jego wolności i szczęścia), *urzędnicy* (ma ona zawierać naczelne wskazania dla nich) oraz *prawodawcy* (ma być przedmiotem ich posłannictwa). Dla dalekich od jakobińskiego radykalizmu liberałów XIX wieku, takie pojmowanie umawiających się stron było do przyjęcia jedynie pod warunkiem, że pod pojęciem *ludu francuskiego* nie będzie się rozumiało żyjących w ubóstwie materialnym i umysłowym dolnych warstw społecznych. Wprawdzie wiele mówili oni i pisali o *prawach ludu*, ale pojęcie to kojarzyli przede wszystkim z mieszczaństwem; przedstawiciele liberalizmu *arystokratycznego* wyłącznie z górnymi jego warstwami, tj. „adwokatami, notariuszami, kapitalistami, właścicielami manufaktur i kupcami"(zestawienie sporządzone przez Guizota). Dla owego mieszczaństwa, a także dla sprzymierzonych z nim właścicieli ziemskich pragnęli wywalczyć możliwie największe uprawnienia lub też — co na jedno wychodzi — najmniejsze ograniczenia wolności.

Głosili, że każdy obywatel zmuszony jest do wyrzeczeń, że wyrzeczenia stanowią jeden z atrybutów jego społecznej postawy, ale jednocześnie byli przekonani, że jedni zmuszeni są do większych, inni zaś do mniejszych wyrzeczeń; wiele zależeć tutaj miało od skali świadczeń obywatelskich na rzecz społeczeństwa. Rzecz jasna, ubogie i słabo wykształcone doły społeczne nie mogły świadczyć zbyt wiele, a w każdym razie to, co świadczyć mogły nie było specjalnie cenione przez liberałów; przekładając wartości duchowe nad

wartości materialne oraz pracę umysłową nad pracę fizyczną, pozostawali wierni w tym względzie wielowiekowej tradycji europejskiej.

Nie byli oni oczywiście przeciwko jakiejkolwiek równości społecznej; nawet nader chętnie szermowali hasłami równościowymi. Była to jednak równość tzw. *rozsądnego minimum*. Co pod tym określeniem należy rozumieć wyjaśnił jednoznacznie Guizot stwierdzając, że równość społeczna oznacza to jedynie, aby „wszystkie kariery były otwarte, aby wszędzie konkurencja była wolna, aby wszędzie autorytety łączyły się z wyższą koniecznością". Bez wątpienia, we Francji mieszczańskiej XIX wieku wszystkie kariery były otwarte, ale nie były one otwarte dla wszystkich w takim samym stopniu; w pierwszej kolejności były one otwarte dla osób potrafiących efektywnie realizować guizotowskie zawołanie: *bogaćcie się*. Niemal wszędzie konkurencja była wolna, ale nie wszyscy mieli jednakowe szanse wyjścia z niej zwycięsko — najmniejsze szanse mieli oczywiście ludzie ubodzy, nieco większe drobni ciułacze, zaś największe ludzie majętni i wykształceni. Nierzadko też „autorytety łączyły się w niej z wyższą koniecznością" (przede wszystkim autorytety polityczne), chociaż nie wszystkim autorytetom jednakowo łatwo było się przebić i utrzymać przy władzy; sporo na ten temat mogliby powiedzieć tacy liberałowie jak Guizot i Thiers, którym po wielu trudnościach udało się wejść do grona pierwszych obywateli (pełnili oni stanowiska ministerialne, w tym pierwszego ministra).

Przedstawiciele liberalizmu *demokratycznego* podchodzili bez wątpienia bardziej dosłownie niż przedstawiciele liberalizmu *arystokratycznego* do zasady równości, chociaż i oni przeciwstawiali się równości całkowitej. Potwierdzeniem tego może być chociażby rozprawa Fagueta, zatytułowana *Kult niekompetencji* (*Culte de l'incompétence*); w rozprawie tej postawiony został znak równości między kultywowaniem w całej rozciągłości zasady równości i kultywowaniem niekompetencji. Ten sam autor na liście głównych niebezpieczeństw społecznych wymienia — *monarchizm* („jego punktem wyjścia jest panowanie jednego nad wszystkimi, a dążeniem rozciąganie tego panowania jak najdalej"), *arystokratyzm*, czyli „władzę garstki nad ogółem", *socjalizm* („jego dążeniem jest by wszystko było wykonywane przez państwo, by wszystko były przypisane przez państwo, by poza państwem niczego więcej nie było") oraz *wszechwładzę ludu i wszechwładzę parlamentu*.

Już chociażby na podstawie tego zestawienia można się zorientować, że ideałem ustroju społecznego dla przedstawicieli liberalizmu *demokratycznego* nie była monarchia konstytucyjna. Była nim republika, z konstytucyjnie zagwarantowanymi i faktycznie przestrzeganymi swobodami demokratycznymi. Żywym obrazem tego ideału w przekonaniu Tocqueville'a były Stany Zjednoczone Ameryki Północnej. W głośnej apologii tego ideału, zatytułowanej *O demokracji w Ameryce* (*De la démocratie en Amerique*), wystąpił on z żarliwą obroną

swobód obywatelskich, zwłaszcza z obroną wolności słowa oraz powszechnego prawa wyborczego. Wyrażał w niej tak często przypisywaną wszystkim liberałom wiarę w zdolności jednostki do konstruktywnego działania oraz harmonijnego układania stosunków z innymi ludźmi. Trzeba jednak wyraźnie powiedzieć, że nawet u Tocqueville'a nie była to wiara bezkrytyczna. Świadczyć o tym może to, że władzom republikańskim doradzał stopniowe wprowadzanie swobód demokratycznych. Wielką rolę w tym zakresie miało odegrać państwo opiekuńcze, kierujące się zasadą: *laissez faire, laissez passer* („dajcie nam swobodę działania i ruchu").

Istotne rozbieżności między liberałami z obozu *arystokratycznego* i *demokratycznego* w kwestiach świeckich (ekonomicznych, politycznych, socjalnych itd.) nie przeszkadzały im zajmować dosyć jednolitego stanowiska w sprawach religijnych. Generalnie rzecz biorąc występowali oni przeciwko *Kościołowi politycznemu*, Kościołowi usiłującemu ingerować w kompetencje rządów ziemskich. Przede wszystkim występowali przeciwko dominującej pozycji duchowieństwa w szkolnictwie — ich poważnym sukcesem było doprowadzenie do powstania w latach 1885–1900 na terenie całej Francji tysięcy szkół ze świeckim personelem nauczającym. Trzeba dodać, że antyklerykalizm obu obozów liberalizmu szedł niejednokrotnie w parze z ich obojętnością względem dogmatów wiary; jeśli ich postawy czymś się w tym punkcie różniły, to były to co najwyżej różnice w odcieniach owej obojętności — u przedstawicieli liberalizmu *arystokratycznego* nieznaczną przewagę zdawała się zyskiwać *obojętna przychylność* (wyrażająca się w niewystępowaniu przeciwko religii, jeże i nie było to konieczne), natomiast u przedstawicieli liberalizmu *demokratycznego obojętna nieprzychylność* (wyrażająca się między innymi w propozycji Fagueta, aby Kościół miał mniej więcej taki status społeczny jak „towarzystwo kolei żelaznych").

Obraz XIX-wiecznego liberalizmu francuskiego byłby jednak w sposób istotny zubożony, gdyby pominąć trzeci z występujących w ramach tego nurtu obozów. Tworzyli go przedstawiciele liberalizmu *religijnego* — rekrutowali się oni spośród świeckich i duchownych katolików, podejmujących na własną rękę próbę włączenia Kościoła katolickiego w bieg wydarzeń współczesnego im świata lub też — co na jedno wychodzi — przystosowanie go do potrzeb osób, które nie tylko chciały pozostać członkami wspólnoty katolickiej, ale także nowoczesnej wspólnoty mieszczańskiej (typu kapitalistycznego). Spory rozgłos obóz ten zyskał w pierwszych latach XX wieku — jego przedstawicielom nadano wówczas miano *modernistów katolickich*. Jednak i w XIX stuleciu cieszyli się oni pewnym zainteresowaniem społecznym i odcisnęli piętno na życiu umysłowym Francji. Za ich prekursorów uznać trzeba grupę osób skupionych początkowo wokół pisma „Mémorial" (zaczęło się ukazywać w roku 1824),

a następnie wokół „L'Avenir" (1829). Duchowymi przywódcami tej grupy byli Lamennais (reprezentował jej lewe skrzydło) oraz Montalembert (przedstawiciel prawego skrzydła). W latach 50–tych i 60–tych tamtego stulecia ich organem prasowym stał się „Correspondant".

Publikujące na łamach tych pism osoby były bez wątpienia liberałami, bowiem — jak wszyscy inni przedstawiciele tego nurtu — występowali w obronie praw ludzkich, w tym prawa do wolności, bez którego nie wyobrażali sobie osiągnięcia przez człowieka jakichkolwiek istotnych życiowo wartości. Byli oni jednak równocześnie osobami głęboko religijnymi i manifestowali to występując w obronie praw boskich, praw uznawanych przez nich za równie ważne jak uprzednio wymienione. Cel, który sobie postawili był niewątpliwie trudny do osiągnięcia. Próbowali bowiem połączyć dwa co prawda od dawna obecne w europejskiej kulturze umysłowej kulty, tj. Człowieka i Boga, ale kulty pozostające w wielowiekowym antagonizmie i niosące ze sobą wiele wzajemnych urazów i uprzedzeń. Sytuacja była tym trudniejsza, że poprzednie stulecie było widownią spotęgowania owego antagonizmu; żyli jeszcze bezpośredni uczestnicy i naoczni świadkowie tej swoitej próby sił. Sprawiało to, że przynajmniej w pierwszej połowie XIX wieku każde poważniejsze wystąpienie zwolenników liberalizmu *religijnego* wywoływało mniej lub bardziej zdecydowaną dezaprobatę bądź to ze strony władz Kościoła, bądź to ze strony przedstawicieli liberalizmu *świeckiego*, a nierzadko z obu strony jednocześnie.

Kiedy zatem Lamennais i Montalembert formułowali w trybie postulatywnym hasło: „Bóg i Wolność" (wypisane zostało ono w podtytule „L'Avenir") liberałom świeckim mogło wydawać się ono jakimś nieporozumieniem, natomiast władze kościelne potraktowały to jako jeszcze jedną więcej nowinkę, którą wprawdzie należy zwalczać (i zwalczały ją, czego potwierdzeniem jest zakazanie wiernym przez episkopat francuski czytania „L'Avenir"), niemniej nie należy temu nadawać zbytniego rozgłosu. Kiedy Lamennais dodawał, że „większość Francuzów pragnie religii i wolności", to jedna i druga strona mogła to potraktować jako banał — trudno byłoby bowiem zaprzeczyć, że społeczeństwo francuskie pozostało w swojej masie katolickie, a jednocześnie ożywione hasłami wolnościowymi, pozostawionymi w spadku po Wielkiej Rewolucji. Kiedy natomiast stwierdzał, że „upadła monarchia absolutna Ludwika XVI, republika, Konwent, Dyrektoriat, Konsulat, Cesarstwo, monarchia oparta na Karcie, zmieniły się prawa i obyczaje", pozostały zaś dwie rzeczy, tj. „Bóg i Wolność", to musiało to wywoływać mieszane uczucia zarówno po jednej jak i drugiej stronie. Kiedy jednak dodawał, że Bóg i Wolność wprawdzie pozostały, ale rozdzielone, zaś winę za taki stan rzeczy ponosi zarówno władza świecka jak i sprzymierzona z nią władza religijna, to musiało się to spotkać ze zdecydowa-

nym potępieniem ze strony obu władz; wyrazem takiego potępienia ze strony Kościoła była ogłoszona w roku 1832 encyklika *Mirari vos*.

Dodać trzeba, że potępienie to nie skłoniło Lamennais'go do wycofania się z zajętych pozycji; przeciwnie — sprawiło, że znacznie zradykalizował swoje poglądy. Dał im wyraz w ogłoszonych w roku 1834 *Słowach wierzącego* (*Paroles d'un croyant*). To niewielkie objętościowo dziełko sytuuje jego autora na pozycjach skrajnej lewicy liberalnej i zbliża do najbardziej radykalnych rewolucjonistów. Mówi się w nim oczywiście o wolności, ale już tylko o wolności ludu i wolności dla ludu. Tak więc w świetle *Słów wierzącego* okazuje się, że wolność jest darem boskim („Chrystus sprowadził na ziemię Wolność"), a nawet, że jest ona najcenniejszym darem boskim, bez którego lud nie może osiągnąć szczęścia. Okazuje się również, że „Wolność jest chlebem, który ludy powinny zdobywać w pocie czoła", „chlebem", który został im odebrany przez różnego rodzaju świeckich i religijnych tyranów — Lamennais zalicza do nich monarchów, „kapłanów Chrystusa" oraz świecką inteligencję („obłudników radych załatwiać sprawy ludu, aby tuczyć się jego substancją").

Rzecz jasna, w *Słowach wierzącego* nie ma mowy o zbrataniu się uciemiężonego ludu z ciemiężycielami (ci ostatni określani są w nich między innymi mianem „dzieci Szatana"). Jest natomiast mowa o „chwyceniu przez lud za oręż, aby przywrócić między ludźmi królestwo sprawiedliwości i królestwo miłości". Jest tam również mowa o konieczności dokonania radykalnej zmiany istniejącego porządku społecznego, o postawieniu go z głowy na nogi — istniejący porządek jawi się Lamennais'mu jako świat na opak, tj. taki, w którym „sprawiedliwi żebrzą o chleb, łotrzy wyniesieni zostają do zaszczytów i opływają w bogactwie, niesprawiedliwi sędziowie skazują niewinnych, próżniacy mają więcej, niż potrzeba, zaś pracującym brak chleba dla podtrzymania ich egzystencji, odzieży dla pokrycia nagich ciał, dachu nad głową, wiązki słomy do spania" itd. Nie ulega wątpliwości, że *Słowa* mogły przerazić ówczesne władze świeckie i religijne swoim radykalizmem — reakcją pierwszych z nich było postawienie ich autora przed sądem i skazanie go na rok więzienia, natomiast drugich ogłoszenie encykliki *Singulari nos* (czerwiec 1834), w której uznaje się je za „fałszywe, oszczercze, zuchwałe, prowadzące do anarchii, sprzeczne ze słowem bożym, bezbożne, wręcz skandaliczne ...".

Montalembert był niewątpliwie nastawiony bardziej ugodowo wobec ówczesnych władz. W każdym razie, kiedy Rzym potępił poglądy głoszone na łamach „L'Avenir", na dłuższy okres opuścił „posterunek, na którym walczył przez dwa ostatnie lata" (z deklaracji lojalności wobec władz kościelnych, ogłoszonej przez niego w ostatnim numerze tego pisma). W latach 50–tych powrócił jednak na opuszczoną pozycję, o czym świadczą dobitnie gwałtowne spory toczone między kierowanym przez niego pismem „Correspondant" oraz

pismem „L'Univers", któremu ton nadawał skrajny ultramontanin i antyliberał Veuillot. Rzym nie ingerował w te spory (przynajmniej oficjalnie) aż do momentu zwołania przez grupę katolików belgijskich kongresu w Malines (sierpień 1863), na którym Montalembert wygłosił dwa referaty. W pierwszym przedstawił swoje pojmowanie „wolności demokratycznej" (opartej na wspólnym prawie i równości, regulowanej przez rozum i sprawiedliwość"), natomiast w drugim sformułował postulat analogiczny do tego, który wysuwali od lat liberałowie *świeccy*; wprawdzie odmiennie od nich go uzasadnił—swoje zastrzeżenia zgłaszał bowiem nie do Kościoła ingerującego bezprawnie w sprawy świeckie, lecz do władzy świeckiej mieszającej się do spraw religijnych (mimo nieposiadania do tego odpowiednich kompetencji), niemniej w niczym nie zmieniało to końcowej konkluzji, tj. że „każda władza polityczna powinna się uważać za religijne niekompetentną do tego stopnia, że zmuszona jest działać tak, jakby prawda religijna była dla niej rzeczą obojętną".

Konkluzja ta nie mogła zadowolić ani ówczesnych władz świeckich, mających ambicje przejęcia roli najwyższego autorytetu we wszystkich istotnych społecznie sprawach, ani też Kościoła katolickiego, który czuł się zagrożony na swoich pozycjach oraz poszukiwał odpowiednio silnych sprzymierzeńców. Trzeba dodać, że sformułowana została w momencie, gdy obie władze zdawały się dochodzić do trwałego porozumienia, o czym świadczyć może między innymi poparcie udzielone we Francji Kościołowi przez Napoleona III. Odpowiedzią na nią było ogłoszenie przez Piusa IX encykliki *Quanta cura* oraz *Syllabus* (grudzień 1864), w którym uznaje się za „bezbożną i absurdalną naturalistyczną zasadę, według której doskonałość rządu i postęp cywilizacyjny bezwzględnie wymagają, aby społeczeństwo było rządzone nie zważając na religię, tak jakby ona nie istniała, albo też co najmniej nie czyniąc żadnego rozróżnienia między religią prawdziwą i fałszywymi...".

Wystąpienia Montalemberta w Malines nie można jednak traktować wyłącznie w kategoriach błędu politycznego i bagatelizować tkwiące w nim racje filozoficzne. Wydają się bowiem dosyć typowe dla ówczesnego liberalizmu *religijnego*. Stanowił je przede wszystkim ideał wolnej gry sił na wszystkich bez wyjątku płaszczyznach, nie wyłączając płaszczyzny życia religijnego. Stanowił je również ideał Kościoła chrześcijańskiego jako siły, której pojawienie się otworzyło przed ludzkością nowe, nie znane wcześniej możliwości. Obydwa ideały łączyło przekonanie, że Kościół ten z owej gry sił zawsze dotychczas wychodził zwycięsko i, co nie mniej ważne, zawsze będzie wychodził zwycięsko.

3. Socjalizm.

Pojęcie *socjalizm* pojawiło się po raz pierwszy w roku 1834 — wprowadził je saintsimonista Leroux dla oznaczenia tych, którzy „krytykują i potępiają

indywidualizm". Ów antyindywidualizm należy bez wątpienia do istotniejszych motywów socjalistycznych wystąpień. Przeciwko indywidualizmowi występowali w tamtym czasie również tradycjonaliści i liberałowie. O ile jednak pierwsi z nich *antidotum* na niego upatrywali w podporządkowaniu się jednostek funkcjonującemu od wieków feudalnemu porządkowi i instytucjom społecznym (religijnym i świeckim), drudzy zaś w wypracowanych przez najmądrzejszych prawach politycznych, to socjaliści upatrywali go w wypracowanej i kierowanej przez najmądrzejszych organizacji pracy. Znamienne jest, że Saint–Simon — jeden z czołowych socjalistów francuskich tamtych czasów — wydawanemu przez siebie czasopismu (od roku 1819) dał tytuł „Organizator" — propagował w nim oczywiście nie tylko idee najdoskonalszej z możliwych organizacji pracy, ale także — jako jej dopełnienie — organizacji politycznej, a nawet organizacji naukowych, oświatowych i rekreacyjnych (służących przyjemnemu spędzaniu wolnego czasu). Podstawą ich powstania miał być akt dobrowolnego zrzeszania się ludzi w kolektywy. Natomiast podstawą ich funkcjonowania miało być wnoszenie przez każdego członka owych kolektywów swego wkładu do wspólnych dóbr, przy czym korzystanie z tych dóbr miało być proporcjonalne do wniesionego wkładu. Pierwszy z tych punktów socjaliści interpretowali w duchu antyrewolucyjnym, natomiast drugi w duchu antyegalitarnym.

Oba punkty należą do generalnych motywów socjalistycznych wystąpień. Nie wyczerpują one oczywiście listy owych motywów. Wspólnym dla socjalistów był również motyw czasu, z upływem którego ma następować oczyszczanie się natury ludzkiej z tego wszystkiego, co jest w niej złe i doskonalenie tego wszystkiego, co w niej dobre. Wspólnym był także motyw pracy, pojmowanej jako najbardziej skuteczny środek do owego doskonalenia się. Bardzo ważne miejsce na tej liście zajmuje blok motywów o wyraźnie chrześcijańskim rodowodzie. Należy do nich motyw samowyrzeczenia i samoograniczenia, pojmowanego jako mniejsze zło i warunek osiągnięcia większego dobra. Należy do nich również motyw miłości bliźniego i preferencji moralnej strony życia ludzkiego wobec strony materialnej. Należy do nich także motyw paternalistycznej opieki, motyw który w skrajnych wypadkach wyrażał się w traktowaniu wszystkich ludzi jako jednej wielkiej rodziny — rzecz jasna, rodziny zhierarchizowanej, mającej swoich *starszych* i *młodszych*. Chrześcijański rodowód tego bloku motywów potwierdzali zresztą sami socjaliści, odwołując się do takiego pierwowzoru, jakimi były dla nich pierwotne gminy chrześcijańskie.

Swoiste elementy ówczesnego socjalizmu odnaleźć można natomiast głównie w jego warstwie krytycznej. Jest to krytyka kapitalistycznych stosunków społecznych, a ściślej, takich ich form jakie przybrały w kapitalizmie wolnokonkurencyjnym. Dla niejednego z XIX–wiecznych socjalistów stosunki te jawią się jako świat na opak, świat, w którym zamiast moralności dominuje

amoralność, zamiast sprawiedliwości niesprawiedliwość, zamiast ładu i porządku bezład, anarchia i chaos — takiemu widzeniu owych stosunków dał wyraz między innymi Saint–Simon pisząc: „Istniejąca organizacja społeczna przedstawia świat odwrócony, ponieważ ludzie najużyteczniejsi dla społeczeństwa, ci którzy doskonalą jego moralność i powiększają jego bogactwa są podporządkowani tym, którzy są dla społeczeństwa najbardziej nieużyteczni i najwięcej kosztują". Za najbardziej skażoną „grzechami głównymi" współczesnej im cywilizacji uznali socjaliści sferę przepływu kapitału oraz handlu — z jej giełdami, bankami, spekulacjami i manipulowanymi cenami; nie chodziło im jednak o całkowite zlikwidowanie tej sfery (niejeden z nich skłonny był nawet widzieć w niej znamię cywilizacyjnego postępu), lecz o dokonanie w niej radykalnych zmian (według socjalistycznych wzorców).

W swojej krytyce nie poprzestawali z reguły na napiętnowaniu zewnętrznych przejawów zła społecznego, lecz starali się rozpoznać jego zasadnicze źródła. Najczęściej upatrywali go w wyzwoleniu się różnych form indywidualizmu, z takimi jego atrybutami jak egoizm, partykularyzm, czy aspołeczność. Stąd zdecydowanie oponowali przeciwko zasadom liberalizmu społecznego, zasadom sprowadzającym się w ich przekonaniu do dwóch naczelnych, tj. po pierwsze, „nikt nie może być zmuszony do czynienia tego, czego ustawa nie zakazuje", po drugie zaś „ustawa tym mniej zakazuje im ktoś posiada większy majątek i możliwości jego powiększania". Krytykowali te zasady, bowiem w ich przekonaniu były one równoznaczne z przyzwoleniem na bezwzględny wyzysk człowieka przez człowieka oraz z rozbudzaniem w ludziach najgorszych instynktów i przytłumianiem instynktów pozytywnych — w następstwie, z pogłębianiem antagonizmów społecznych. Oponowali również przeciwko zasadom tradycjonalizmu, dostrzegając w nich próbę zamaskowanej obrony tych samych złych instynktów, których bronili liberałowie, a które sprawiły pojawienie się ogromu amoralności, niesprawiedliwości i chaosu. Okazywali się przy tym niejednokrotnie bardziej antyklerykalni niż antyreligijni.

Dosyć jednolici w swoim antytradycjonalizmie i antyliberalizmie, pozostawali zróżnicowani w wysuwanych przez siebie postulatach społecznych. Generalnie rzecz biorąc, byli reformistami, jednak różnili się między sobą w widzeniu skali i czasookresu postulowanych reform społecznych. Z tego punktu widzenia można wyróżnić w tym nurcie filozoficzno–społecznym dwa jego odłamy, tj. socjalizm *utopijny*, wysuwający projekty głębokich reform społecznych, i to reform obejmujących praktycznie wszystkie sfery życia oraz socjalizm *konserwatywny*, optujący na rzecz ograniczonych reform, i to reform wprowadzanych stopniowo. Jednym z najwybitniejszych przedstawicieli pierwszego z nich był Fourier, natomiast drugiego Proudhon.

Ideę przewodnią myśli filozoficzno-społecznej Charlesa Fouriera (1772—1837) można sprowadzić do formuły: „minimum indywidualizmu, maksimum kolektywizmu". Indywidualizm utożsamiany był przez niego z anarchizmem, natomiast kolektywizm z panowaniem ładu, harmonii i porządku społecznego. Z formułą tą związane było założenie, że im mniej będzie w społeczeństwie dowolności, więcej zaś odgórnie zaplanowanych i zorganizowanych działań, tym jego członkowie będą szczęśliwsi. Związana była z nią również głęboka wiara w to, że wszystko co istnieje, zostało stworzone przez Boga, zaś za panujące w świecie zło i niesprawiedliwość główną winę ponosi ludzki indywidualizm.

Rozwijając i konkretyzując tę formułę kreślił on swoją wizję społeczeństwa szczęśliwości—składać sie ma ono z małych, bo liczących od 1600 do 2000 osób, samowystarczalnych grup, określanych mianem *falang*. Grupy te mają funkcjonować niczym doskonały mechanizm, w którym żadne działanie nie jest zbyteczne oraz żadna z możliwości nie zostaje zmarnowana. Obowiązek pracy spoczywa w *falandze* na wszystkich—dzieci mają ją podejmować w wieku 3 lat. Nie jest to bynajmniej wspólnota ludzi równych — Fourier wyraźnie podkreślił, że muszą w niej istnieć bogatsi i biedniejsi, przy czym pierwsi z nich mają wykonywać prace lżejsze i otrzymywać większa część wytwarzanych dóbr. Trzeba jednak dodać, że postulował on jednocześnie wprowadzenie takiego systemu podziału dóbr, który uniemożliwiałby nieuczciwe bogacenie się oraz powstawanie zbyt dużych różnic między bogatymi i biednymi; zapobiegać ma temu między innymi likwidacja prywatnego handlu.

Ważne miejsce w jego postulatach zajmuje sfera świadczeń, które dzisiaj nazywa się *socjalnymi*, a więc różnego rodzaju zapomóg dla osób czasowo lub trwale niezdolnych do pracy, kredytowania osób nowowstępujących do *falangi*, które nie posiadają własnego majątku, czy gwarantowanie minimum socjalnego. Niebagatelne miejsce zajmuje w nim także system wychowawczy, system mający dawać tej wspólnocie jednostki wszechstronnie przygotowane do aktywnego uczestnictwa w jej życiu. Mocno akcentowana była przez niego również kwestia emancypacji kobiet, ich rzeczywistego równouprawnienia z mężczyznami—w pierwszej kolejności pod względem wykonywanej pracy, ale także pod względem wynagrodzenia za nią, zawierania i rozwiązywania związków małżeńskich itd. Dużą wagę przywiązywał też do sprawy organizacji codziennych kontaktów międzyludzkich—postulował w tej mierze, aby wszyscy członkowie *falangi* zamieszkiwali w jednym budynku oraz wspólnie spożywali posiłki. Na straży realizacji tych i wielu innych ustanowień, nie ma stać żadna instytucja przymusu, żadna władza; wprawdzie przewiduje się istnienie w *falandze* organu kierowniczego (tzw. *areopagu*), ale ma to być ciało o charakterze doradczym.

Innym wybitnym przedstawicielem socjalizmu utopijnego był Claude Henri Saint–Simon (1760 – 1825). Jego pozycję w tym gronie osób ugruntowało głównie *Nowe chrześcijaństwo* (*Nouveau Christianisme*, 1825), dziełko niewielkie objętościowo, niemniej zawierające bogate przesłanie ideowe. U podstaw tego przesłania tkwi idea jedności bytu. W aspekcie ontologicznym wyraża się ona w przekonaniu, że wszystkie zależności występujące we wszechświecie dadzą się sprowadzić do jednej generalnej zasady. W aspekcie poznawczym natomiast wyraża się ona w przekonaniu, że ową zasadę da się ująć w postaci jednego naczelnego prawa, z którego można następnie wyprowadzić jeden ogólny system wiedzy. Z kolei w aspekcie społecznym wyraża się w przekonaniu, że ludzkość na przestrzeni całych swoich dziejów zmierzała do rozpoznania i wcielenia w życie owego prawa.

Bezpośrednim dopełnieniem tej generalnej idei jest kilka bardziej szczegółowych założeń. Należy do nich założenie, że celem wszelkich przemian społecznych jest i powinno być polepszanie moralnego i materialnego bytu człowieka. Należy do nich także założenie, iż człowiek jest istotą społeczną, tj. może i powinien zaspokajać swoje moralne i materialne potrzeby we współżyciu z innymi ludźmi. Należy do nich również założenie, iż nie wszyscy w jednakowym stopniu są zdolni do samodzielnego zaspokajania swoich potrzeb i harmonijnego układania stosunków z innymi, a co za tym idzie, w społeczeństwie istnieje i powinien istnieć podział na rządzących i rządzonych. Należy do nich w końcu założenie, że ludzkość przeżyła już okres swoich największych nieszczęść i znalazła się u progu „złotego wieku".

Konkretyzacji swojej ogólnej idei oraz dopełniających ją założeń dokonuje Saint–Simon poprzez określenie wizji dziejów ludzkich. Punktem wyjścia owych dziejów jest okres przedchrześcijański. Charakteryzując go autor *Nowego chrześcijaństwa* stwierdzał, że wówczas „serca ludzkie były twarde", zaś „namiętności gwałtowne". Ludzkość miała być podzielona na plemiona, zaś między plemionami miała panować wrogość — „każde najmniejsze plemię przybierało postawę wrogą w stosunku do całej pozostałej ludzkości, a obywatele nie byli złączeni żadną więzią moralną z ludźmi nie należącymi do własnej wspólnoty". Mieli być natomiast złączeni pewną więzią moralną ze swoimi współplemieńcami — więź tą określił Saint–Simon mianem *patriotyzmu*. W okresie tym wszystkie plemiona miały mieć podobny podział wewnętrzny, tj. podział na panów i niewolników, oraz podobne religie, tj. religie „o wielkiej liczbie bogów budzących w ludziach różne, nawet wzajemnie ze sobą sprzeczne uczucia".

Te generalne cechy wspólnot przedchrześcijańskich mają wyjaśniać, dlaczego chrześcijaństwo ze swoją naczelną zasadą miłości bliźniego oraz ideą jednego Boga, znalazło się początkowo „poza obrębem organizacji społecznej,

poza sferą nawyków i obyczajności społeczeństwa". Jego dziejową misją miało być jednak nie przystosowanie się do zastanych „nawyków i obyczajności", lecz przeobrażenie ich w duchu swojej naczelnej zasady i idei. Dalszy ciąg dziejów przedstawia Saint–Simon właśnie z punktu widzenia realizacji tej misji.

Okres następny w dziejach ludzkości zostaje zawarty w przedziale czasowym od momentu pojawienia się chrześcijaństwa do jego zdegenerowania się, co miało mieć miejsce w końcu XV i na początku XVI wieku. Miał to być czas *Kościoła wojującego* — „wojującego" o zjednoczenie wszystkich ludzi w jednej wierze (uczuciu), w jednej prawdzie (dogmacie) oraz w jednej organizacji. W tym czasie kler miał posiadać wysokie kwalifikacje moralne i umysłowe („górował nad ludźmi świeckimi we wszystkich naukach, których postęp przyczynił się do wzrostu dobrobytu najbiedniejszej klasy"). Podstawowym mankamentem prowadzonej przez ów kler polityki miała być natomiast skłonność do kompromisów — najwyraźniej wyrażona została w formule: „oddajcie cesarzowi co cesarskie, Bogu zaś co boskie". Stopniowo miało to doprowadzić do jego moralnego i umysłowego upadku.

Zdaniem Saint–Simona, moment krytyczny przypadł na pontyfikat papieża Leona X (1513–1521). Wówczas to duchowieństwo katolickie (z papieżem na czele) miało się sprzeniewierzyć podstawowej zasadzie chrześcijańskiej, tj. zasadzie miłości bliźniego, oraz zaczęło dążyć do przejęcia władzy nad całą ludzkością przy pomocy „ohydnego systemu mistyfikacji i podstępów". Wszystkie złe cechy tego duchowieństwa miały być skumulowane i spotęgowane w takich organizacjach jak inkwizycja i Towarzystwo Jezusowe — pisał on: „Istotą inkwizycji jest despotyzm i chciwość, jej bronią gwałt i okrucieństwo; korporacją jezuitów rządzi egoizm, zaś do osiągnięcia swego celu, którym jest całkowite podporządkowanie sobie wiernych, zarówno duchownych, jak i świeckich, dążą oni przy pomocy podstępu". Trzeba zaznaczyć, że jego ocena kleru protestanckiego nie jest już tak jednoznacznie negatywna. Szczególnie widoczne jest to w jego stosunku do Lutra — wprawdzie krytykował Lutra–dogmatycznego („uprozaicznił jak tylko mógł najbardziej podstawowe uczucia chrześcijańskie") oraz Lutra–polityka („podporządkował swój kościół władzy cesarskiej"), niemniej chwalił Lutra–krytycznego („swoją krytyką kurii rzymskiej wyświadczył cywilizacji znakomitą przysługę").

W tym samym momencie dziejowym, w którym Kościół chrześcijański wszedł w fazę swego „zwyrodnienia", miała się pojawić grupa osób, która przejęła od niego ducha postępu; Saint–Simon określił ją mianem *arystokracji talentów*. Jej grono jest dosyć liczne i zróżnicowane. Znajdują się bowiem wśród nich zarówno „Świeccy Portugalczycy odkrywający nową drogę do Indii", jak i wynalazca druku Gutenberg, poeta Dante i malarz Rafael, racjonalista Kartezjusz i fizyk Newton itd. W tej nowej elicie społecznej Saint–Sinon widział

również miejsce dla siebie, i nie było to bynajmniej miejsce poślednie, lecz wyjątkowo wysokie — nowego mesjasza „spełniającego posłannictwo boskie i przywołującego ponownie ludy i królów na służbę prawdziwego ducha chrześcijańskiego".

W tej sytuacji nie może być żadnym zaskoczeniem to, że nakreślił niesłychanie śmiałą wizję społeczeństwa *industrialnego*. Ma to być społeczeństwo bez politycznych i ekonomicznych granic, bez przesądów i wrogich nastawień jednych klas wobec drugich, bez aparatu przemocy i systemu wyzysku, bez utytułowanych próżniaków i żyjących w nieludzkich warunkach biedaków. Wszyscy zdolni do pracy członkowie tego społeczeństwa pracują — każdy według swoich możliwości i każdy w wyznaczonym mu miejscu. Ma być zachowana własność prywatna, ale jej wielkość ma być proporcjonalna do społecznie użytecznej działalności; ta zaś ma wynikać bezpośrednio z posiadanego talentu. Podstawą więzi między członkami tego społeczeństwa ma być miłość bliźniego — ona i tylko ona nie ma pozwalać bogatemu na wyzyskiwanie biednego, zaś biednemu na odbieranie majątku bogaczom. Ona także nie ma pozwalać na stosowanie jakichś form przymusu czy kar wobec osób nie przestrzegających norm współżycia społecznego; w społeczeństwie tym wszystko ma być uzyskiwane „wyłącznie drogą perswazji i przekonywania", zaś jedynym środkiem prewencyjnym ma być „wzniecanie strachu widokiem cierpień, jakie wynikałyby z obrania innej drogi niż zalecana". Ona także ma natchnąć serca wszystkich członków tej społeczności „żarliwą miłością dobra publicznego" i przekonać ich, że powinni pracować, nieco wytchnąć i znowuż pracować, bowiem tylko praca daje szczęście.

Zaznaczyć trzeba, że poglądy głoszone przez Saint–Simona znalazły w XIX wieku pewną grupę zwolenników — do jego najwybitniejszych uczniów należeli Bazard i Enfantin. Traktowali oni *Nowe chrześcijaństwo* jako nową Biblię, zaś jej autora jako nowego mesjasza — w wydawanym przez siebie czasopiśmie pt. „Organizator" stwierdzali: „Mojżesz przyrzekł był ludziom powszechne braterstwo; Chrystus je przygotował; Saint–Simon je realizuje". Przekształcili poglądy Mistrza w nową wykładnię wiary religijnej oraz zorganizowali sainsimonistyczny Kościół — po pewnym czasie rozpadł się on; „schizmę" wywołał stosunek do kwestii kobiecej. Powstałe po owym rozpadzie Towarzystwo Kobiety zakończyło swój żywot w Egipcie (po bezskutecznych poszukiwaniach Kobiety–Mesjasza).

Dosyć istotnie od socjalizmu *utopijnego* różni się socjalizm *konserwatywny* Pierre'a Josepha Proudhona (1809–1865). Myśliciel ten — po okresie młodzieńczych poszukiwań (w których skłaniał się do anarchizmu) — wyłożył jego ideowe *credo* w rozprawie *O sprawiedliwości w Rewolucji i Kościele* (*De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, 1858). Wychodzi w niej od krytyki

kapitalistycznych stosunków społecznych, w szczególności od krytyki wolnej konkurencji, która ma powodować nieustanną destabilizację społeczną, chaos, niepewność jutra oraz przyczyniać się do pogłębienia różnic między bogatymi i biednymi, powiększając szeregi tych ostatnich (procesowi pauperyzacji podlegać mają głównie warstwy średnie mieszczaństwa). Piętnował przy tym takie towarzyszące temu procesowi schorzenia społeczne jak korupcja, znieczulica oraz pogoń za zyskiem. Wszystko to łącznie prowadzić ma do walki klasowej, a w krańcowym wypadku do takiego największego z nieszczęść społecznych jak rewolucja.

Przestrzegał wszystkich nie tylko przed rewolucją, ale także przed pokładaniem zbyt wielkich nadziei w rozwoju techniki i zmechanizowaniu pracy — w wielu miejscach rozprawy *O sprawiedliwości* wyraża się ironicznie o tzw. *postępowcach*, którzy w udoskonaleniu techniki upatrują *antidotum* na wszystkie nieszczęścia społeczne. Nie kwestionował wprawdzie tego, że technika i mechanizacja przyczyniają się do zintensyfikowania procesu wytwarzania dóbr, niemniej wskazywał, że nazbyt rzadko jeszcze więcej dóbr wytwarzanych oznacza więcej dóbr sprawiedliwie podzielonych — zbyt często natomiast oznacza większy zysk dla najbardziej uprzywilejowanych. Wskazywał także, że zbyt często oznacza pogorszenie wytwarzanych produktów.

Nie był oczywiście Proudhon przeciwko pracy ludzkiej w ogóle; przeciwnie — podkreślał, że człowiek jest *homo faber*, zaś praca stanowi „edukację jego wolności". Nie był także przeciwko maszynom w ogóle — twierdził, że „pojawienie się maszyn w społeczeństwie jest antytezą, odwrotną formułą podziału pracy". Nie był też przeciwko bogaceniu się w ogóle, a nawet przeciwko większemu bogaceniu się jednych niż drugich — twierdził, że „duch bogacenia" jest nieodłącznie związany z naturą ludzką i każde społeczeństwo musi mieć swoją arystokrację i swoich pariasów. Nie był również ani przeciw rozwojowi techniki w ogóle („duch wynalazczości, tak samo jak duch pracy nigdy się nie zatrzymuje"), ani przeciwko dużym zakładom przemysłowym (przekonany był, że małe zakłady nie mają przyszłości), ani przeciwko społeczeństwu przemysłowemu i nieustannie uprzemysławiającemu się. Był natomiast przeciwko traktowaniu pracy jako celu samego w sobie, przeciwko kultowi maszyn (traktowaniu ich jako „nowe wcielenie bóstwa"), przeciwko bogaceniu się bez najmniejszego umiaru i bez oglądania się na innych, przeciwko czynieniu przez rozwój techniki ludzi bezrobotnymi, przeciwko wąskiej specjalizacji, rutynizacji i monotonii pracy w dużych zakładach, w końcu przeciwko spychaniu człowieka przez proces industrializacji na pozycje dodatku do maszyny.

Człowieka pojmował jako przede wszystkim istotę duchową, zaś do podstawowych celów jego aktywności zaliczał „kultywowanie uczucia i inteligencji". Oznaczało to dla niego, że wszelki postęp ludzkości powinien być w pierwszej

kolejności postępem duchowym — zwłaszcza ducha moralnego, ducha prawości i ducha sprawiedliwości. Głosił, że człowiek jest ze swojej istoty wolny; przez ową wolność rozumiał „spontaniczną zdolność do każdego działania". W uzewnętrznianiu wolności człowiek napotyka jednak na nieustanny opór środowiska przyrodniczego i społecznego, zmaga się z nim, pokonuje, i napotyka na nowy opór. W ten sposób Proudhon dochodzi do odsłonięcia podstawowej, jak mu się zdaje, antynomii związanej z ludzką aktywnością, tj. antynomii między z jednej strony pragnieniem pełnej manifestacji wolności oraz — co się z tym nierozdzielnie wiąże — pragnieniem pokonania wszystkich pojawiających się na tej drodze przeszkód, z drugiej zaś niemożliwością definitywnego ich pokonania i koniecznością zadowolenia się niepełną realizacją owych pragnień.

Z antynomii tej wyprowadził swoją wizję jednostki *rozsądnej*, tj. przenikniętej duchem ascetyzmu, samowyrzecznia i samoograniczenia, przy czym nie ulegało dla niego wątpliwości, że ów rozsądek inaczej musi przejawiać się u arystokracji społecznej, inaczej natomiast u biedoty. Wyprowadził z niej również swoją wizję *rozsądnych* stosunków międzyludzkich, tj. stosunków opartych na wzajemnej wyrozumiałości. Wyprowadził z niej także swoją wizję *rozsądnych* organizacji społecznych — w sferze produkcji mają to być takie zakłady przemysłowe, w których pracownicy przechodzą kolejno przez wszystkie działy i opanowują wszystkie „operacje składające się na specjalizację danego przedsiębiorstwa"; w sferze politycznej ma to być władza państwowa interweniująca w każdym tym wypadku, w którym dochodzi do nadmiernego bogacenia się lub nadmiernej pauperyzacji; w sferze edukacyjnej ma to być system nauczania poprzez pracę i dla pracy. Wszystko to ma być zrealizowane na drodze zmian ewolucyjnych, a nie rewolucji – w rewolucji bowiem (tak jak w Kościele) nie dostrzegał żadnej sprawiedliwości.

Rozdział VIII

GŁÓWNE NURTY W SCJENTYZMIE XIX WIEKU

1. Scjentyzm naturalistyczny

W XIX wieku scjentyzm był pewną ogólną orientacją poznawczą, wyrażającą się w dążeniu do uzyskania możliwie najbardziej rzetelnej wiedzy na drodze możliwie najbardziej rzetelnych badań naukowych. W ramach tej orientacji występowało kilka nurtów filozoficznych, nadających jej dosyć istotnie różniące się oblicza. Jednym z nich był naturalizm. Stanowił on zarówno pewnego rodzaju kontynuację naturalizmu poprzedniego stulecia, jak i jego przewartościowanie. To ostatnie widoczne jest już w rozumieniu sztandarowego hasła wszystkich naturalistów, tj. hasła powrotu do natury. O ile oświeceniowi naturaliści nadawali mu bądź to wymowę światopoglądową (rozumiejąc pod tym hasłem powrót człowieka do przyrodzonych mu związków z przyrodą), bądź też wymowę społeczną (rozumiejąc pod nim powrót człowieka do naturalnych związków z innymi ludźmi) to przedstawiciele ówczesnego scjentyzmu naturalistycznego rozumieli je jako apel o powrót do takich naturalnych faktów, które mogłyby stać się solidnym fundamentem ludzkiej wiedzy.

Faktom naturalnym — nazywanym również faktami *danymi* lub *surowymi* — przeciwstawiali oni fakty wypracowane przez człowieka w toku jego fizycznej i psychicznej aktywności. W sytuacji, gdy podział ten przybierał opozycyjny charakter, te drugie nazywano również *iluzjami*, *fikcjami* lub *halucynacjami*. Natomiast wówczas, gdy chodziło jedynie o ich podział na dwie klasy, nazywano je także *abstrakcjami*, *ideami* lub faktami *psychicznymi*. W każdym wypadku wyłaniało to problem właściwego przejścia od jednych do drugich, a ściślej, chodziło o: po pierwsze — adekwatne opisanie faktów *danych* (nadanie temu, co zostało odebrane przez zmysły odpowiedniej formy językowej); po drugie — właściwe scalenie tych pojedynczych wyrażeń językowych w większe całości; po trzecie — wyprowadzenie z tych większych całości odpowiednich uogólnień; po czwarte — sprawdzenie poprawności tych wszystkich operacji poznawczych,

sprawdzenie ich na tej samej podstawie, na której zebrane zostały fakty *dane*, tj. bezpośrednich obserwacji zmysłowych. W ten sposób przedstawiciele scjentyzmu naturalistycznego podpisywali się pod ogólną tezą, że poznanie naukowe powinno zaczynać się od zmysłów i do zmysłów powracać. Inaczej mówiąc: ujawniali iż są zwolennikami określonego rodzaju *sensualizmu*.

Przy wielu innych okazjach ujawniali jednak, że są równocześnie zwolennikami pewnego rodzaju *racjonalizmu*, tj. przypisywali w poznaniu naukowym określone zadania także rozumowi. Do zadań tych należało: po pierwsze — ustalenie ogólnych warunków (fizycznych, fizjologicznych, psychologicznych itd.), w których dochodzi do poznania rzeczywistości; po drugie — ustalenie granic (zakresu), w których poznanie ludzkie może zachować znamiona naukowości; po trzecie — sformułowanie praw naukowych, praw od których oczekiwano (poza wszystkim innym), że będą umożliwiały trafne przewidywanie kierunku i charakteru zachodzących zmian.

Dopiero po postawieniu i rozwiązaniu wyżej wymienionych kwestii, przedstawiciele tej odmiany scjentyzmu przechodzili do problematyki światopoglądowej. Podnoszono tutaj takie problemy jak: pierwotności i wtórności poszczególnych zjawisk, ich prostoty i złożoności, rodzaju występujących w nich zależności, ich hierarchicznego uporządkowania i strukturalnego zróżnicowania, ich statyczności i dynamiczności, tego, co w nich ożywione i tego, co nieożywione itp. Generalnie rzecz biorąc, podpisywali się oni pod ogólną tezą, że istnieje tylko jeden rodzaj bytu i że jest to byt naturalny. Inaczej mówiąc: ujawniali swój ontologiczny *monizm*.

Monistami byli również ich XVIII-wieczni poprzednicy, od których oni jednak się dosyć istotnie różnili. Nietrudno jest zresztą stwierdzić, na czym polegała zasadnicza różnica między nimi. Krótko mówiąc: przedstawiciele scjentyzmu naturalistycznego byli zwolennikami *monizmu ewolucyjnego*. Ową ewolucję wiązali oni nie tylko ze zjawiskami biologicznymi, lecz także kosmologicznymi (zasadę ewolucji uznawali za naczelne prawo rozwoju wszechświata), kulturowymi (uznawali je za naczelne prawo rozwoju cywilizacji) oraz poznawczymi (byli przekonani, że psychiczne procesy poznawcze przechodzą nieustanną ewolucję). W sposób najdoskonalszy ową zasadę ewolucji wyrażać miały nauki przyrodnicze.

Uprawiając je starali się wykazać, że „nic nie powstaje, co by nie miało związku z przeszłością i rezultatami w przyszłości" (P. Janet), a co za tym idzie, że rozpoznanie genezy zjawisk warunkuje rozpoznanie wszystkiego innego. W ten sposób ujawniali swój swoisty *historyzm*. Chodziło w nim przede wszystkim o historię świata przyrodniczego. Od historii tej miała być ściśle uzależniona historia świata cywilizacyjnego. Stąd też wyprowadzali generalny wnio-

sek, że procedury poznawcze ważne w naukach przyrodniczych są jednocześnie ważne w naukach humanistycznych.

Podpisując się pod tymi ogólnymi tezami przedstawiciele scjentyzmu naturalistycznego różnili się jednak między sobą w ich interpretacji oraz w stosowaniu w praktyce poznawczej. Można stwierdzić, że jedni z nich bardziej skłaniali się w kierunku *mechanicyzmu*, drudzy natomiast w kierunku *witalizmu*. Pierwsi z nich mocniej akcentowali niż drudzy swój *sensualizm*, *monizm* i *redukcjonizm metodologiczny*, zaś odwołując się do tradycji dosyć chętnie przyznawali się do swego ideowego pokrewieństwa z takimi myślicielami jak Condillac. Natomiast drudzy — nie lekceważąc *sensualizmu* oraz *monizmu* — sporą wagę przywiązywali również do racjonalizmu oraz jakościowego zróżnicowania zjawisk, zaś za swoich prekursorów uznawali nie tylko głośnych empiryków poprzednich stuleci, ale także głośnych przedstawicieli racjonalizmu.

Jednym z najwybitniejszych przedstawicieli drugiego z tych kierunków był Claude Bernard (1813–1878). Swoim poglądom w tej mierze dał on wyraz głównie w rozprawie zatytułowanej *Wstęp do badań nad medycyną eksperymentalną* (*Introduction á l'étude de la médicine expérimantal*, 1865). Powoływał się w niej zarówno na autorytet Kartezjusza, jak i F. Bacona. Pierwszego z nich cenił za „uniwersalne wątpienie i odrzucenie wszelkich autorytetów", co pozwoliło mu na osiągnięcie „całkowitej swobody umysłu"; krytykował natomiast za absolutyzm poznawczy — za wiarę w możliwość osiągnięcia „niewzruszonych prawd", poznania istoty rzeczy. Drugiego cenił za nadanie wysokiej rangi metodzie eksperymentalnej; krytykował natomiast za zbyt daleko idący redukcjonizm metodologiczny (sprowadzenie zagadnienia sposobu poznania do właściwej indukcji), oraz za statyczne traktowanie dynamicznej rzeczywistości. W rozprawie tej występował również przeciwko przedstawicielom naturalizmu *mechanistycznego*, w tym przeciwko tak głośnym uczonym jak Bernoulli czy Lavoisier. Krytykował ich za zbyt daleko idący redukcjonizm ontologiczny — sprowadzanie zasad, którym podlega przyroda ożywiona do zasad, którym podlega przyroda nieożywiona; redukcjonizm ten prowadzić ma do traktowania całej rzeczywistości jak jednej wielkiej maszyny, funkcjonującej według prostych zależności mechanicznych. Krytykował ich także za popadanie w metafizykę i nieuświadamianie sobie tego — mają oni ową metafizykę „wyprowadzać jednymi drzwiami" (metodologii i fizyki) i wprowadzać drugimi (ontologii); na gruncie tej ostatniej zmuszeni są bowiem przyjąć istnienie Wielkiego Mechanika, czyli nadnaturalnej siły, która stworzyła świat i wprawia go w ruch.

Krytyce tej przyświeca ideał nauki ścisłej i płodnej poznawczo, wolnej od dogmatów i „ducha systemów" („trzeba unikać z całą pilnością różnego rodzaju systemów, bowiem systemów nie ma zupełnie w przyrodzie") osobistych uczuć i niesprawdzalnych hipotez („wszystkie prawdy naukowe muszą być dowodliwe

i komunikowalne"). Wymóg naukowej ścisłości spełniała matematyka, ale nie spełniała ona jego wymogu płodności poznawczej. Stąd uznawał ją za naukę wprawdzie pomocną w poznaniu, ale nie za naukę wzorcową. Natomiast oba wymogi wydawały mu się spełniać takie nauki jak fizyka, chemia i fizjologia. Uczynił je zatem wzorcem dla innych nauk. Z wzorca tego wyprowadził swoją koncepcję metody eksperymentalnej oraz swoje podziały, klasyfikacje i systematyzacje.

W pierwszej kolejności dokonał podziału na fakty *surowe* oraz *naukowe* — drugie z nich mają się tym różnić od pierwszych, że zostają w nich określone warunki występowania badanych zjawisk. Podziałowi temu bezpośrednio odpowiada podział na to, co przypadkowe i to, co konieczne. Do jego najistotniejszych klasyfikacji należy sklasyfikowanie procedur według dwóch rodzajów czynności, tj. analizowania i syntetyzowania; w ramach pierwszych wyróżnił między innymi analizę matematyczną oraz analizę eksperymentalną. Do tych i szeregu innych podziałów i klasyfikacji dołączył Bernard listę postulatów metodologicznych. Znajduje się na niej między innymi postulat „oczyszczania umysłu" z różnego rodzaju uprzedzeń oraz postulat badań nad genezą zjawisk. Znajduje się na niej również cały blok postulatów związanych z przygotowywaniem i przeprowadzaniem eksperymentów naukowych. Znajduje się na niej też postulat jedności metody naukowej, tj. stosowania tych samych zasad poznawczych we wszystkich dyscyplinach zasługujących na miano naukowych.

Ważnym dopełnieniem tej listy postulatów jest lista, a właściwie dwie listy przyjmowanych przez niego zasad ontologicznych — pierwszą z tych list stanowią zasady odnoszące się do wszystkich zjawisk przyrodniczych, natomiast drugą zasady odnoszące się wyłącznie do świata organicznego. Na pierwszej znajdują się między innymi takie zasady jak: *powszechnego zdeterminowania zjawisk, ich nieustannej przemienności, zachowania siły i energii, jednorodności zjawisk* oraz *ewolucji*. Natomiast na drugiej takie jak: *indywidualizacji żywych organizmów* („rozwój organizmu następuje poprzez stopniowe formowanie się, czyli poprzez epigenezę, dzięki rozmnażaniu się komórki pierwotnej, wydając coraz to nowe i coraz to bardziej zróżnicowane komórki"), *idiosynkrazji*, czyli zróżnicowania organizmów na stopnie, w jakich określone właściwości się rozwinęły w danym organizmie, oraz zasada *homeostazy*, czyli zdolności organizmu do zachowania równowagi środowiska wewnętrznego.

W ramach świata organicznego dokonał Bernard wyróżnienia świata psychicznego, który ma podlegać tym wszystkim zasadom, którym podlegają wszystkie zjawiska, a ponadto pewnym zasadom właściwym tylko jemu. Do tych ostatnich zaliczył między innymi zasadę *atomizowania się świata psychicznego* oraz zasadę *zhierarchizowania* („determinizm zjawisk życia psychicznego jest nie tylko skomplikowany, ale także harmonijnie zhierarchizowany"). W ra-

mach świata psychicznego dokonał on jeszcze jednego wyróżnienia, tj. wyróżnienia psychicznych procesów poznawczych. Ich swoistymi zasadami ma być zasada *antycypacji* („idea antycypacyjna czy hipoteza jest nieodzownym punktem wyjścia wszelkiego rozumowania eksperymentalnego"), oraz zasada *nieustannego dążenia do przekroczenia świata fizycznych ograniczeń.*

Z pełnym przekonaniem można stwierdzić, że Bernard, będąc zwolennikiem redukcjonizmu metodologicznego (sprowadzenia wszystkich zasad poznawczych na grunt eksperymentalny), nie był jednak równocześnie zwolennikiem zbyt daleko idącego redukcjonizmu ontologicznego (sprowadzenia wszystkich zasad ontologicznych na grunt fizykalny). Nie należy jednak przez to rozumieć, że opowiadał się za jakimś pluralizmem ontologicznym; według niego istnieje tylko jeden rodzaj bytu i jest to byt naturalny. Dodawał przy tym, że byt ten może i powinien być badany z różnych punktów widzenia („każda nauka ma swoje problemy i swój punkt widzenia, którego nie można pomylić, jeśli chce się uniknąć błędu w badaniach"). Trzeba jednak wyraźnie powiedzieć, że owa różnorakość punktów widzenia nie wykraczała dla niego poza badania przyrodnika–naturalisty.

Za przedstawiciela scjentyzmu naturalistycznego skłaniającego się w kierunku *mechanicyzmu* uznać można Hippolyte'a Taine'a (1828–1893). W swojej rozprawie *O inteligencji* (*De intelligence*, 1870) pisał, że „podąża drogą wyznaczoną przez Condillaca i odnalezioną ponownie przez Jamesa Milla". Nie było to jednak jedynie przejęcie poglądów wcześniejszych naturalistów; była to raczej ich reinterpretacja oraz wzbogacenie o istotne zasady naukowe — takie między innymi jak: zasada *korelacji* Cuviera, *ewolucji gatunków* Lamarcka i Darwina oraz *równowagi organizmów* Geoffroya Saint–Hilaire. W wyniku tego opisowy naturalizm poprzedniego stulecia zyskał komponentę *eksplanacyjną* (wyjaśniającą).

Właśnie wyjaśnianie, tj. odpowiadanie na pytanie: dlaczego jest tak a nie inaczej? uznał Taine—obok oczywiście opisu (odpowiedzi na pytanie: jak jest?) — za podstawowy cel nauki. Od nauki oczekiwał ponadto, że będzie spełniała wymogi obiektywności, ścisłości i sprawdzalności twierdzeń. Niezbędnym warunkiem spełnienia tych wszystkich wymogów jest, w jego przekonaniu, wyrugowanie z nauki różnych form emocjonalizmu oraz rezygnowanie przez uczonych z formułowania ocen — formułowanie ocen pozostawił Taine w gestii różnego rodzaju moralistów. Najpełniej wszystkie te warunki spełniać miały takie nauki przyrodnicze, jak fizyka, chemia i fizjologia. One też powinny stać się wzorcem metodologicznym dla humanistyki, tj. metody w nich stosowane powinny być w całości przeniesione do dyscyplin humanistycznych; oznaczać to miało między innymi traktowanie człowieka i jego wytworów jako „faktów i produktów, których cechy winny być określone, zaś przyczyny rozpoznane".

Od przyrodoznawstwa — pojmowanego jako dziedzina badań podstawowych — oczekiwał ponadto, że będzie pełniło funkcję propedeutyczną względem humanistyki, tj. formułowane na gruncie tego pierwszego zasady (prawa) będą stanowiły podstawę i wprowadzenie do zasad (praw) formułowanych na gruncie tej drugiej. Oba punkty łączą go dosyć wyraźnie z ówczesnymi zwolennikami naturalizmu *mechanistycznego*. Dodajmy jeszcze, że podobnie jak ci ostatni, Taine był przekonany, iż cała rzeczywistość, a więc zarówno świat ludzki, jak i pozaludzki, podlega tym samym zależnościom, oraz że zależności te dadzą się zredukować do dwóch typów, tj. kazualnych i funkcjonalnych. Ponadto łączyło go z owymi naturalistami przekonanie, że cała rzeczywistość albo stanowi proste elementy, albo też pochodzi z prostych elementów — wyjaśniając tę kwestię w swojej *Historii literatury angielskiej* (*Histoire de la littérature anglaise*, 1882) pisał: „W mineralogii najróżnorodniejsze kryształy pochodzą z kilku prostych form materialnych, podobnie w historii najrozmaitsze cywilizacje biorą swój początek od kilku prostych form duchowych. Pierwsze znajdują wyjaśnienie w elementarnym pierwiastku geometrycznym, drugie w elementarnym pierwiastku psychologicznym".

Jako uczonego mniej interesował go ów „pierwiastek geometryczny", bardziej natomiast „pierwiastek psychologiczny" oraz to wszystko, co z niego pochodzi. Swoje badania rozwinął w dwóch zasadniczych kierunkach, tj. ontogenetycznym i filogenetycznym. Wynikiem pierwszych z tych badań była jego psychologia introspekcyjna. Nie odbiega ona zbytnio od tego, co w tej mierze powiedział już w poprzednim stuleciu Condillac. Odnotujmy zatem, że cały świat psychiczny człowieka został tutaj sprowadzony do psychicznych przeżyć poznawczych, te natomiast nie okazują się w rozwoju osobniczym niczym więcej niż *modyfikującym się wrażeniem* (w terminologii Condillaca) lub *halucynacją* (w terminologii Taine'a), przy czym sam proces owego modyfikowania się ma przebiegać zgodnie z prawami mechaniki. Występują oczywiście pewne różnice w podejściu obu myślicieli — tak np. Condillac wrażenia zmysłowe traktował jako „elementarny pierwiastek psychiczny", natomiast według Taine'a stanowią one całość złożoną z „elementarnych pierwiastków" podlegających prawu *asocjacji*. Ta i podobne jej różnice nie mają jednak w gruncie rzeczy zasadniczego znaczenia, bowiem u jednego i drugiego okazuje się, że psychologię można zredukować do fizjologii, zaś fizjologię do fizyki.

Znacznie bardziej interesujące i na swój sposób oryginalne są jego badania filogenetyczne. Odnotujmy zatem, że zasadniczym przedmiotem tych badań mają być nie tyle wytwory („produkty") życia psychicznego, co samo to życie — w swojej *Historii literatury angielskiej* pisał: „Ustalając genezę dogmatów, klasyfikując poematy, mierząc doskonalenie się prawa lub obserwując przekształcenia językowe, przygotowujemy w istocie tylko teren; prawdziwa historia

pojawia się dopiero wówczas, gdy historyk, przezwyciężając dystans czasu, zaczyna dostrzegać człowieka żywego, czynnego, pełnego namiętności...". Natomiast nadrzędnym celem tych badań ma być nie tyle rozpoznanie zasad (praw), którym podlega filogenetyczny rozwój życia psychicznego — te bowiem są już rozpoznane przez nauki przyrodnicze (Taine wielokrotnie podkreślał, że występują tutaj te same zasady, które występują w przyrodzie) — lecz poznanie ducha epok, narodów, plemion i mniejszych grup społecznych, aż do poznania ducha jednostek. Ten zaś zależeć ma od czynników konstytuujących psychikę ludzką. W sumie Taine wyróżnił trzy rodzaje takich czynników.

Genetycznie pierwszymi z nich są „*wrodzone i dziedziczne dyspozycje*, które człowiek przynosi ze sobą na świat i które zazwyczaj łączą się ze szczególnymi właściwościami jego temperamentu i struktury fizycznej". *Dyspozycje* te są różne u różnych ras, zaś najdobitniej wyrażają się w języku danej rasy. Przykładowo: duch wyróżnionej przez niego rasy chińskiej ma mieć „*wrodzone i dziedziczne dyspozycje*" do ścisłości myślenia, jego praktyczności i systematyczności — potwierdzeniem tego jest chiński język stanowiący „rodzaj algebry". Przeciwne cechy ma mieć rasa aryjska — jej język stanowić ma „rodzaj epopei barwnej i wycieniowanej". Jeszcze inne cechy wyróżniać mają rasę semicką — zdaniem Taine'a, jej język „nie jest zdolny wyrazić skomplikowanego toku rozumowania i wymowy, a człowiek ogranicza swoją aktywność do lirycznego entuzjazmu, niepohamowanej namiętności oraz ograniczonego, fanatycznego działania".

Drugim z tych czynników jest środowisko, i to zarówno środowisko przyrodnicze, jak i szeroko pojęte środowisko społeczne. Spośród determinant środowiska przyrodniczego szczególną wagę przywiązywał Taine do klimatu. On to głównie ma kształtować tzw. *cechy rządzące* (faculté maitresses), w skład których wchodzić mają: temperament, różnego rodzaju skłonności i upodobania, oraz zainteresowania. Przykładowo: wyróżniania przez niego rasa germańska, żyjąca na terenie „chłodnym i wilgotnym", ma usposobienie gwałtowne i wojownicze, oraz skłonność do pijaństwa i obżarstwa; z kolei rasy „helleńska i łacińskie", żyjące w klimacie łagodnym, ciepłym i przyjemnym, cechuje usposobienie melancholijne — rasy owe wykazywać mają skłonność do zabiegania o wartości duchowe, rozwijanie uzdolnień naukowych i artystycznych. Spośród determinant środowiska społecznego szczególną wagę przywiązywał on do tzw. *okoliczności politycznych*, na które składać się mają zarówno formy ustrojowe, jak i prowadzona przez rządzących polityka wewnętrzna i zewnętrzna — przykładem zróżnicowania owych *okoliczności* są dla niego „dwie cywilizacje włoskie", tj. cywilizacja imperium rzymskiego („zajęta wyłącznie działaniami, podbojami, rządami i prawodawstwem") oraz imperium papieskiego („kosmopolityczna, pozbawiona jedności i wielkich ambicji politycz-

nych"). Głębokość „śladu" pozostawionego przez wszystkie te czynniki środowiskowe na psychice ludzkiej w znacznej mierze zależeć ma od czasu ich oddziaływania.

W końcu trzecim z tych zasadniczych czynników konstytuujących psychikę ludzką jest tzw. *moment historyczny*. Taine powiązał go z historycznym procesem coraz większego uniezależnienia się owej psychiki od tego, co przyrodnicze oraz coraz większego uzależniania się od tego, co kulturowe. Tutaj z kolei szczególną wagę przywiązywał do oddziaływania na umysł ludzki dominujących w poszczególnych epokach idei-wzorców — pisał: „W każdej epoce panowała jakaś dominująca idea: w ciągu dwóch lub pięciu stuleci ludzie budowali sobie określony idealny wzór człowieka. W średniowieczu był to rycerz i mnich, w naszej epoce klasycznej dworzanin i orator. To twórcze i uniwersalne pojęcie przejawia się we wszystkich dziedzinach działania i myślenia, aby następnie, pokrywszy świat cały swymi dziełami samorzutnie usystematyzowanymi, osłabnąć, a następnie zginąć. I oto pojawia się nowa idea, aby zdobyć władzę równą poprzedniej i stworzyć równie wiele dzieł". Podkreślał przy tym, że każda nowa idea ma swoje źródła w poprzedniej oraz jest w jakiejś mierze rodzicielem następnej, zaś najogólniejszą z zasad wyjaśniającą ich rozwój jest zasada *ewolucji*. Oznacza to, że całkiem pierwotne idee — podobnie zresztą jak *wrodzone i dziedziczne dyspozycje* oraz *cechy rządzące* — nigdy całkowicie nie znikają („można dostrzec ich ślad mimo poważnych odchyleń", którym podlegają w toku ewolucji) i wpływają na kierunek, charakter i dynamikę myślenia i działania ludzkiego.

Stąd wynika, że poznanie historyczne powinno sięgać do tego, co całkowicie pierwotne, a także winno być prowadzone kompleksowo, tj. żadne formy życia psychicznego nie powinny być rozpatrywane w oderwaniu od form poprzedzających je, współistniejących oraz następujących po nich, samo zaś życie psychiczne nie powinno być rozpatrywane w izolacji od przyrodniczych i cywilizacyjnych uwarunkowań. Na pytanie: czy takie kompleksowe poznanie jest możliwe? Taine odpowiada, że teoretycznie jest ono możliwe — jest to bowiem w gruncie rzeczy „problem mechaniki: ostateczny wynik jest sumą określoną bez reszty przez wielkości i kierunek tworzących go sił"; „gdyby owe siły mogły być wymierzone i obliczone, moglibyśmy z nich, jak z definicji, wydedukować znamiona przyszłej cywilizacji". Praktycznie jednak za pomocą dostępnych humanistom środków nie da się tego uczynić w sposób ścisły („jesteśmy w stanie tylko opisać je na sposób literacki"). Stąd z kolei wynika, że humanistyka jest nauką bardziej hipotetyczną niż przyrodoznawstwo. Czy w przyszłości jest ona w stanie dorównać temu ostatniemu pod względem ścisłości? — na to pytanie nie znajdujemy u niego odpowiedzi.

2. Scjentyzm eklektyczny

Inną odmianą XIX-wiecznego scjentyzmu był *eklektyzm*. Nie był to bynajmniej taki eklektyzm jaki można spotkać niemal w każdej epoce, a więc żywiołowy, pełen wewnętrznych sprzeczności, nie zawsze uświadamianych przez tych, którzy go kultywowali. Był to natomiast *eklektyzm* programowy, posiadający swoją wewnętrzną logikę i dosyć mocne uzasadnienie historyczne. Co więcej, stanowił on określonego rodzaju nurt filozoficzny cieszący się w tamtym stuleciu dużym uznaniem ze strony wykształconych Francuzów, zaś jego przedstawiciele wiedli prym w szkolnictwie francuskim i instytutach naukowych aż do I wojny światowej. Był on zresztą oficjalnie popierany przez rząd francuski, stanowiąc coś w rodzaju filozofii państwowej.

U źródła tej ogromnej popularności nurtu eklektycznego znajdowało się między innymi to, że jego przedstawiciele trafnie rozpoznali stan ducha ówczesnego społeczeństwa francuskiego, w szczególności jego górnych i średnich warstw; ów stan ducha określić można krótko jako uczucie głębokiej niechęci wobec wszelkiego rodzaju jednostronności, ekstremizmów i nierealizowalnych aspiracji — nade wszystko zaś tych jednostronności, ekstremizmów i aspiracji, które doszły do głosu w poprzednim stuleciu i które doprowadziły do wybuchu Wielkiej Rewolucji 1789 roku. Potwierdzeniem trafności rozpoznania przez przedstawicieli nurtu eklektycznego tego stanu ducha jest ich poszukiwanie wartości medialnych, godzących lub przynajmniej w istotnym stopniu łagodzących różnego rodzaju opozycje, konflikty i sprzeczności. Efektem tego poszukiwania było między innymi zbliżenie do siebie takich tradycyjnych antagonistów jak sensualizm i racjonalizm, dogmatyzm i sceptycyzm, teizm i ateizm.

Eklektycy aspirowali jednak nie tylko do roli wielkich mediatorów społecznych swojej epoki, ale także do roli wybitnych uczonych i filozofów. Aspiracje te zresztą ściśle się ze sobą łączyły, bowiem to właśnie jako uczeni pragnęli odpowiedzieć na pytanie o źródła zantagonizowania stosunków międzyludzkich, zaś jako filozofowie pragnęli odpowiedzieć na pytanie o możliwości łagodzenia tych antagonizmów przez naukę. Analizując pierwszą z tych kwestii dochodzili do wniosku, że podstawowe źródła międzyludzkich konfliktów tkwią w psychice człowieka, w jej różnorakich lękach, obłędach, nadziejach i jeszcze innych stanach. Analizując natomiast drugą z tych kwestii dochodzili do wniosku, że podstawowym zadaniem nauki jest rozpoznanie tych stanów, ich dokładne sklasyfikowanie oraz wskazanie prawidłowości, którym one podlegają. W ten sposób ujawniali, że są zwolennikami scjentystycznego *psychologizmu*.

Przekładając ów *psychologizm* na język konkretnych badań ujawniali, że są jednocześnie zwolennikami swoiście pojętego *historyzmu*. Był to *historyzm*

w znacznym stopniu uzależniony od psychologii, czego dobitnym potwierdzeniem jest fakt, że ci historyzujący psycholodzy lub psychologizujący historycy niejednokrotnie całe epoki klasyfikowali w zależności od dominanty któregoś ze stanów psychicznych lub *typu umysłowości*. W swoich badaniach ujawniali oni również, że są zwolennikami swoistego *pluralizmu*, tj. *pluralizmu* dopuszczającego prawomocność wielu różnych punktów widzenia — prawomocność tą uzasadniali zarówno psychologicznie (wewnętrznymi uwarunkowaniami świadomości), jak i historycznie (zewnętrznymi okolicznościami miejsca i czasu badania). Dochodząc do sformułowania ostatecznych wyników badawczych ujawniali z kolei, że są zwolennikami swoistego *spirytualizmu*, tj. wyższej syntezy, w której następuje połączenie różnorodnych i różnorakich punktów widzenia. Sami zresztą określali się mianem *spirytualistów*, chcąc się tym samym odciąć od przedstawicieli scjentyzmu naturalistycznego, dla których *spirytualizm* był synonimem nienaukowości — naturalistom zarzucali nie tylko nadmierne wyeksponowanie jednego z możliwych punktów widzenia, ale też obranie niewłaściwej drogi do prawdziwej wiedzy (ta prowadzić ma właśnie poprzez *spirytualizm*).

Nurt eklektyczny nie stanowił oczywiście monolitu. Generalnie rzecz biorąc można w nim wyróżnić eklektyzm *ortodoksyjny*, reprezentowany przez takich myślicieli jak Royer-Collard czy Cousin, oraz eklektyzm *nowy*, znajdujący swoich najwybitniejszych przedstawicieli w osobach Jouffroya i Vacherot. Ci ostatni tym się głównie różnili od pierwszych, że chcieli widzieć w tym nurcie (pretendującym przecież do filozofii naukowej i filozofii nauki) mniej psychologizmu, więcej zaś logicyzmu i krytycyzmu.

Za jednego z głównych inspiratorów tego nurtu uznać trzeba Victora Cousina (1792–1867), autora nader licznych rozpraw, w których popularyzował i konkretyzował główne idee eklektyzmu. Ich syntetyczną wykładnię przedstawił w swojej *Historii filozofii powszechnej* (*Histoire générale de la philosophie depuis les temps les plus anciens jusqu'a la fin du XVIII^e^, sciécle*, 1864). Za podstawowy przedmiot naukowego badania uznał on ludzką psychikę — psychikę w różnych stadiach jej rozwoju i w różnych formach wyrażania tego rozwoju. Za najważniejszą z dyscyplin naukowych uznał psychologię. Natomiast za nadrzędny cel badawczy uznał „szukanie w umyśle ludzkim korzeni różnych systemów; w teorii oznacza to, że dyscypliną bezpośrednio wspomagającą psychologię jest historia kultury umysłowej — w praktyce okazuje się nią jednak historia systemów filozoficznych. Ostatecznym efektem badawczym ma być globalna synteza kultury umysłowej lub też — co na jedno wychodzi — ujęcie umysłu ludzkiego „we wszystkich jego zasadach, wszystkich tendencjach i wszystkich aspektach".

Tendencją, której Cousin przyznał w swojej teorii i praktyce badawczej zdecydowany priorytet jest tendencja do popadania przez umysł ludzki w skrajności. Ma to być przyczyną pojawienia się w kulturze umysłowej (nie tylko europejskiej) czterech podstawowych systemów filozoficznych, tj. *sensualizmu, idealizmu, sceptycyzmu* i *mistycyzmu*. Systemy te mają wyrażać nie tylko różne stany umysłu, lecz także pozostałych części psychiki ludzkiej. Natomiast antagonizmy między nimi mają stanowić siłę napędową rozwoju i postępu ludzkości, w szczególności rozwoju i postępu ludzkiej wiedzy. Globalny postęp ma polegać na uzyskiwaniu coraz większego znaczenia przez *ducha umiarkowania*, który zawiera „prawdziwą mądrość".

Do tych generalnych założeń i postulatów dołączył on szczegółową charakterystykę wymienionych wyżej czterech systemów filozoficznych. I tak, jeśli chodzi o *sensualizm*, to wyrastać ma on ze spontanicznego, tj. nieskrępowanego ani przez wolę, ani przez umysł, „działania zewnętrznego wrażenia" na ludzkie zmysły poznawcze. Następstwem tego działania jest pojawienie się w ludzkiej psychice różnych „pragnień, namiętności, apetytów, potrzeb i przyjemności". Wszystkie te stany stanowią *modyfikujące się wrażenie*. Tak przeprowadzona charakterystyka *sensualizmu* traktowana przez Cousina jest jako charakterystyka określonego zjawiska. Jej bezpośrednim dopełnieniem jest jego charakterystyka jako systemu przekonań. Wszystkie one mają się sprowadzać do przekonania, że „cała nasza wiedza, wszystkie idee, pochodzą z wrażenia, że nie ma w sumie żadnego zjawiska, które by nie można sprowadzić do tego pochodzenia". W konsekwencji *sensualizm* jako zjawisko i jako system przekonań prowadzić ma do fatalizmu, materializmu, ateizmu i dogmatyzmu.

Idealizm stanowić ma bezpośrednią reakcję na *sensualizm* ze wszystkimi jego konsekwencjami. Jako zjawisko „wychodzić" ma ze świata wrażeń i „wchodzić" w świat myśli. Następstwem owego „wejścia" jest pojawienie się wielu idei ogólnych, takich jak „idea nieskończoności, wolności woli, tożsamości i jedności ludzkiego ja". Dla *idealizmu* jako systemu przekonań znamienne ma być przekonanie, że idee te są całkowicie niezależne od zmysłów. W konsekwencji ma on znosić *sensualistyczny* fatalizm, materializm, ateizm i dogmatyzm, ale jednocześnie „wnosić" *idealistyczny* woluntaryzm, teizm i... dogmatyzm („sensualizm i idealizm są dwoma dogmatyzmami równie prawdziwymi z jednej strony, oraz równie fałszywymi z drugiej, popadającymi niemal w jednakowe błędy").

Sceptycyzm ma stanowić reakcję zarówno na błędy *sensualizmu*, jak i *idealizmu*. Charakteryzując go w aspekcie zjawiskowym Cousin stwierdzał, że stanowi on „przejaw wspólnego uczucia pojawiającego się na scenie filozoficznej", tj. uczucia niezadowolenia z tego, do czego tamte systemy doprowadziły w swowich konsekwencjach. *Sceptycyzm* nie poprzestał jednak na napiętnowaniu

błędów *sensualizmu* i *idealizmu*, lecz zrobił krok więcej, tj. doprowadził do wniosku, że „każdy system jest błędny", i to właśnie okazuje się jego najpoważniejszym błędem — zwalczając dogmatyzm swoich oponentów sam popadł w dogmatyzm („Oto wpadliśmy w nową otchłań przesady... Nie ma prawdy, nie ma pewności — to jest prawdą, to jest pewnością, że nie ma prawdy, pewności... ależ to oczywisty dogmatyzm").

Mistycyzm ma być oczywiście reakcją na błędy wszystkich trzech wcześniejszych systemów; w szczególności jednak na błędy popełnione przez sceptycyzm. Jako zjawisko wyrastać ma ze „spontanicznej siły uczucia", siły skłaniającej raczej do zawierzenia wszystkiemu niż niewierzenia niczemu, raczej do emocjonalnego zaangażowania niż sceptycznego zobojętnienia. Jako system przekonań ma on opisywać tę siłę, wyjaśniać ją oraz „wyprowadzać z niej skarby prawdy". Ma on jednak podlegać tej samej co tamte systemy tendencji do popadania w skrajności — wyrazem tego jest między innymi pojawiające się na jego gruncie pragnienie „widzenia bez oczu, słyszenia bez uszu, kierownia się żywiołami, które nie znają praw". W konsekwencji prowadzić ma do „zabójczego majaczenia" o uwolnieniu człowieka od jakiejkolwiek dyscypliny; analizowanym przez Cousina przykładem owego „majaczenia" jest kwietyzm.

Ostateczną reakcją na te wszystkie błędy czterech wielkich systemów filozoficznych ma być eklektyczny *spirytualizm*. Jako zjawisko ma on być w prostej linii spadkobiercą tego wszystkiego, co można i warto przejąć z przeszłości, oraz genialnym jego uogólnieniem, „wyższą syntezą". Jako system przekonań ma on być właśnie ową syntezą, mającą za swoją „osnowę" trzy idee — prawdy, dobra i piękna; w rozprawie zatytułowanej *O prawdzie, pięknie i dobru* (*Du Vrai, du Beau, du Bien*) pisał on: „Idea prawdy rozwinięta filozoficznie, to psychologia, logika i metafizyka; idea dobra to moralność prywatna i publiczna; idea piękna to nauka, którą w Niemczech nazywa się estetyką, a której kwestie szczegółowe odnoszą się do krytyki literackiej i artystycznej". Idee te mają łączyć się ze sobą dialektycznie, tj. na zasadzie jedności przeciwieństw, rozwijać się mają natomiast poprzez znoszenie jednych przeciwieństw i wyłanianie nowych.

Nie ze wszystkimi tezami *ortodoksyjnego* eklektyzmu mógł się zgodzić Etienne Vacherot (1809–1897). Generalnym zarzutem stawianym przez niego owemu eklektyzmowi jest pozostawianie psychologii historycznej „poniżej możliwości umysłu". Inaczej mówiąc: ma ona pozostawać na poziomie empirycznym, co sprawia, iż nie jest w stanie rozpoznać prawdziwie racjonalnych zasad. Podjął próbę podniesienia owej psychologii do „możliwości umysłu". W tym celu odwołał się w pierwszej kolejności nie do któregoś z systemów, lecz do tego, co je wszystkie warunkuje, tj. do ludzkich zdolności poznawczych („tym, co jest wieczne nie są systemy, lecz zdolności, źródła i zasady wiedzy ludzkiej").

Pierwszą z tych „wiecznych" zdolności mają być ludzkie zmysły. W aspekcie genetycznym ich rola ma polegać na dostarczaniu treści poznawczych zaś w aspekcie funkcjonalnym na utrzymywaniu kontaktu między umysłem i rzeczywistością („bez tego kontaktu nie byłoby możliwe żadne doświadczenie, a w rezultacie nie byłaby możliwa nauka"). Drugą z tych „wiecznych" zdolności ma być rozum. W aspekcie genetycznym rola jego polega na dostarczaniu form poznawczych, zaś w aspekcie funkcjonalnym na „utrzymywaniu kontaktu między ogólnymi ideami a priori i umysłem". Za trzecią z takich zdolności uznał Vacherot intelekt, którego rola ma polegać na łączeniu w pewną psychologiczną całość tego, co zmysłowe z tym, co rozumowe.

Z rozgraniczenia tych zdolności wyprowadził on podział wszystkich nauk na trzy grupy. Pierwszą z nich stanowić mają nauki matematyczne, „obejmujące matematykę właściwą lub wiedzę o abstrakcjach i zewnętrznych związkach rzeczy tak, jak te związki przedstawia nam wyobraźnia"; związkami tymi zajmować się mają takie dyscypliny jak arytmetyka, geometria, mechanika i astronomia. Drugą z nich stanowić mają nauki „fizyczne w najszerszym tego słowa znaczeniu, czyli nauki o wewnętrznych związkach rzeczy, które to związki dane są nam w doświadczeniu zewnętrznym lub wewnętrznym"; tutaj wymienił takie dyscypliny jak fizyka, chemia, fizjologia, psychologia i nauki społeczne. Natomiast trzecią z tych grup stanowić ma metafizyka, czyli nauka o „nieskończoności, absolutności, powszechności, jedności, całości, poprzez które to dopiero rozum każe nam ujmować dane w doświadczeniu przejawy rzeczywistości skończonej, względnej, jednostkowej, podzielonej i cząstkowej"; wymienione kategorie mają wyznaczać generalną linię podziału między metafizyką jako nauką nauk i dyscyplinami szczegółowymi. Ważnym dopełnieniem tej klasyfikacji jest wyróżnienie przez Vacherot we wszystkich naukach aspektu teoretycznego (nauki *czystej*) oraz praktycznego (nauki *stosowanej*) — ten drugi określany jest przez niego w *Metafizyce i Nauce* (*La Métaphysique et la Science*) również mianem *pozytywnego* (dodajmy, iż rozprawa ta nosi podtytuł: *Zasady metafizyki pozytywnej*).

Na bazie tej klasyfikacji nauk podjął Vacherot próbę wyprowadzenia — w opozycji do stanowiska Kanta — racjonalnej (naukowej) psychologii, kosmologii i teologii lub też — co na jedno wychodzi — ukazania tego, w jaki sposób umysł ludzki „wspina się" do globalnej syntezy („prawdziwej metafizyki, jednocześnie racjonalnej i pozytywnej"). Na najniższym szczeblu owego „wspinania" znajdować się ma pozytywna psychologia — zajmować się ona ma tkwiącymi w psychice ludzkiej źródłami aktywności, tj. różnego rodzaju siłami, pragnieniami, potrzebami itd. Bezpośrednio nad nią umieścił on psychologię teoretyczną, której nadrzędnym celem jest opisywanie i wyjaśnianie podstawowych praw (zasad) świata psychicznego. Nad nią umieszczona została pozytywna kosmo-

logia — jej głównym zadaniem jest „rozciąganie" praw racjonalnej (teoretycznej) psychologii na zjawiska świata pozapsychicznego. Jeszcze wyżej umieszczona została kosmologia teoretyczna, do której zadań należy „rozpoznanie praw, które kierują światem fizycznym i moralnym".

Ustalenia te „rozciągnięte" na wszelkiego rodzaju byty („powszechną Rzeczywistość") stanowić mają przedmiot pozytywnej lub — co na jedno wychodzi — stosowanej teologii. Od niej odróżnia Vacherot jeszcze teologię spekulatywną, która ma być nauką o „powszechnym ideale" — w jej świetle Bóg okazuje się być ideą, wprawdzie ideą konieczną dla racjonalnego myślenia („jeśli się ją odrzuci, to nauka straci swoją pochodnię i zatopi się nieuchronnie w uwielbieniu każdej rzeczywistości"), niemniej tylko ideą. Krótko mówiąc: teologia spekulatywna zajmować się ma tym, o co myślący człowiek może i w ostatecznym rachunku powinien zabiegać, a okazuje się tym „czysta doskonałość". Dodajmy jeszcze tylko, iż zdaniem Vacherot, umysł ludzki „wspinając się" na coraz wyższy poziom poznania, w żadnym momencie nie „wykracza" poza świat myśli i „wkracza" w świat rzeczy („rozróżnienie bytu i zjawy, noumenu i fenomenu, które wyobraźnia ontologistów postawiła przed przestraszonym rozumem ludzkim, nie ma innego sensu w języku nowej logiki, jak wyrażenie różnych punktów widzenia").

3. Scjentyzm krytyczny

Trzecim z liczących się wówczas nurtów w scjentyzmie był właśnie scjentyzm *krytyczny*. Wyrastał on z tradycji racjonalizmu europejskiego — bezpośrednio nawiązywał do filozofii Kanta zawartej w *Krytyce czystego rozumu* (*Kritik der reinen Vernunft*, 1781), *Krytyce praktycznego rozumu* (*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788), oraz w *Krytyce władzy sądzenia* (*Kritik der Urteilskraft*, 1791). Wyrastał on również z opozycji wobec ówczesnego scjentyzmu naturalistycznego i eklektycznego. Kiedy zatem przedstawiciele owego krytycyzmu okazywali swój brak zaufania do faktów *danych (surowych)*, kiedy stawiali pod znakiem zapytania wartość eksperymentalnych sprawdzianów, to ujawniali, że są *antynaturalistami*. Kiedy natomiast okazywali swój brak zaufania do myślenia nieświadomego samego siebie (kartezjańskiego *cogitare*), kiedy stawiali pod znakiem zapytania teoretyczne możliwości psychologii jako nauki, to ujawniali, że są *antyeklektykami*. Kiedy z kolei okazywali zaufanie do faktów *naukowych* (aksjomatów, teorematów, postulatów, dekretów językowych itp.), kiedy przyznawali priorytet myśleniu świadomemu (kartezjańskiemu *cogitatio*), kiedy formułowali niesłychanie śmiałe teorie naukowe (odbiegające daleko od tego, co można było zaobserwować „gołym" okiem), to ujawniali, że są zwolennikami racjonalizmu *intelektualistycznego*.

Był to intelektualizm nastawiony krytycznie nie tylko wobec naturalizmu czy eklektyzmu, ale także wobec swoich wcześniejszych wcieleń. Jego przedstawiciele ujawniali to w tych wszystkich miejscach, w których występowali przeciwko hegemonistycznym aspiracjom swoich poprzedników (formułujących postulaty typu: „tylko intelekt", „tylko świadomość", „tylko fakty naukowe" itp.), a także w tych miejscach, w których piętnowali ich za „fałszywą wstydliwość wobec prawdopodobieństwa". Krótko mówiąc: opowiadali się za pewnym *umiarkowaniem* poznawczym, w tym za umiarkowaniem poznawczych aspiracji — skłonni byli zaakceptować formuły typu: „raczej umysł niż zmysły", „raczej świadomość niż nieświadomość", „raczej fakty naukowe niż surowe" itp. W ten sposób uchylali — powiedzmy od razu: niezbyt szeroko — furtkę dla pewnego *sensualizmu*, *historyzmu* i *pluralizmu*.

W niczym nie jest to tak widoczne jak w fundamentalnej dla wszystkich scjentystów kwestii wyjaśniania. Przedstawiciele scjentyzmu naturalistycznego opowiadali się zdecydowanie za wyjaśnianiem genetycznym, tj. wyjaśnianiem polegającym na wskazaniu źródła lub pochodzenia danej rzeczy lub stanu rzeczy — wskazaniem go w aspekcie ontogenetycznym i filogenetycznym. Eklektycy opowiadali się jednocześnie za wyjaśnianiem genetycznym i funkcjonalnym, tj. wyjaśnianiem polegającym na wskazaniu genezy i racji utrzymywania się danej rzeczy i stanu rzeczy — chociaż w praktyce raczej preferowali pierwszy typ wyjaśniania. Natomiast ówcześni przedstawiciele scjentyzmu krytycznego skłaniali się raczej do przyznania preferencji (w teorii i praktyce) drugiemu z nich. Oznaczało to przesunięcie ich uwagi z poszukiwania odpowiedzi na pytanie: jak doszło do wyłonienia się danego przekonania lub zespołu przekonań?, i skoncentrowanie jej na próbie odpowiedzenia na pytanie: czy dane przekonanie lub zespół przekonań jest czy nie jest uzasadniony? Trzeba jednak wyraźnie stwierdzić, że odpowiedzi udzielane na pierwsze z tych pytań nie uznawali za nienaukowe — uznawali je jedynie za bardziej hipotetyczne niż odpowiedzi na drugie z nich. Tym bardziej nie uznawali dociekań nad genezą zjawisk za zupełnie bezpłodne heurystycznie — po prostu, dociekania nad ich racją istnienia uznawali za bardziej płodne od tamtych.

Przedstawiciele tego nurtu w XIX-wiecznym scjentyzmie byli — podobnie jak ich naturalistyczni i eklektyczni konkurenci — dosyć wyraźnie zróżnicowani wewnętrznie. Generalnie rzecz biorąc można tutaj wyróżnić krytycyzm *klasyczny* oraz *neokrytycyzm*. Zwolennicy pierwszego z nich nie odbiegali zanadto w swoich poglądach od racjonalizmu kantowskiego, a nawet od racjonalizmu kartezjańskiego — swoich najwybitniejszych przedstawicieli mieli w osobach Cournota i Poincarégo. Natomiast zwolennicy neokrytycyzmu wprowadzali już dosyć istotne korekty do owego racjonalizmu — swojego najwybitniejszego przedstawiciela mieli w osobie Renouviera.

Antoine Cournot (1801–1877) swoje poglądy wyłożył głównie w *Eseju o podstawach naszej wiedzy i o charakterze krytyki filozoficznej* (*Essai sur les fondements de nos connaissances st sur les caractéres de la critique philosophique*, 1851). Podstawową kategorią jest w nich pojęcie *raison* (rozumu, racji, przyczyny, a są to tylko niektóre ze znaczeń tego wieloznacznego pojęcia). Wyróżnił w niej dwa podstawowe sensy — *subiektywny* i *obiektywny*. W pierwszym z nich *raison* oznaczać ma *rozum*, czyli jedną z podstawowych zdolności poznawczych człowieka. Natomiast w drugim oznaczać ma *rację* istnienia rzeczy.

Charakteryzując *raison* jako rozum Cournot wskazywał, że jest człowiekowi wrodzony — chociaż początkowo występować ma w zalążkowej postaci i podlegać procesowi doskonalenia. Wskazywał również, że doskonaląc się może osiągnąć taką najwyższą ze swoich form jaką jest *rozum filozoficzny*. Wskazywał także, iż w tym ostatnim tkwi „siła zupełnie nieznana poślednim inteligencjom", tj. „siła ogarniania nieskończoności oraz postrzegania koniecznych prawd". Wskazywał w końcu też, iż między ludzkim *intelektem* i *rozumem* występuje istotna różnica — pierwszy z nich (jako zdolność „niższego rzędu") służyć ma wydobywaniu „podobieństw między rzeczami i wyrażaniu ich językiem za pośrednictwem klasyfikacji i terminów ogólnych", natomiast drugi służyć ma „szybkiemu i wyraźnemu postrzeganiu racji istnienia rzeczy".

Podstawową zasadą, którą kierować się ma *rozum* w wypełnianiu tej funkcji jest zasada *wygody* — dostosowywania tego, co jest ujmowane do umysłowych możliwości, potrzeb i pragnień; za jedno z najistotniejszych pragnień umysłu uznał on „pragnienie zrozumienia nie tylko tego, w jaki sposób rzeczy istnieją, ale także tego, dlaczego istnieją w taki, a nie inny sposób". Pragnieniu temu towarzyszyć ma „czynnik naprawdę aktywny, czynnik płodności i żywotności tego wszystkiego, co wiąże się z rozwojem rozumu i umysłu", czynnik, który „jeśli nie natrafiłby na żadną rację dyscyplinującą", to doprowadziłby do powstania „wielkiej liczby nowych słów czy nazw". Ową dyscyplinującą racją ma być zasada *prostoty*.

W ten sposób przechodzi Cournot do charakterystyki sensu *subiektywnego* pojęcia *raison*. Zarówno bowiem *wygoda*, jak i *prostota* okazują się być *racją* istnienia rzeczy — ich istnienia w sferze naukowego poznania. Charakteryzując zatem *raison* jako *rację* istnienia rzeczy wskazywał, że stanowi ona „porządek, zgodnie z którym fakty, prawa, stosunki i przedmioty naszego poznania łączą się ze sobą i wynikają jedne z drugich". Podkreślał przy tym, że „nie należy mylić posiadanej przez nas idei racjonalnego powiązania czy też racji istnienia rzeczy z ideami przyczyny i siły, które również są obecne w naszym umyśle, ale które przenikają do niego w inny sposób", tj. „przenikają" za pośrednictwem zmysłów — dodawał, iż „nie wydaje się (mu), by było rzeczą niezbędną, ani wręcz

możliwą, wyznaczenie psychologicznego początku pierwszej z tych idei, to znaczy, idei przyczyny sprawczej". Wskazywał na regularność, powtarzalność, harmonijność oraz stałość jako najbardziej prawdopodobne źródła powstania idei racjonalnego powiązania, podkreślając przy tym, że „nie wystarczyłoby to do jej pojawienia się, gdybyśmy nie nosili w sobie jej zalążków".

Za kwestię wiodącą na gruncie racjonalnego powiązania rzeczy uznał zagadnienie praw naukowych. Dla przyrodnika mają one być „uwydatnianiem warunków harmonii, które stanowią rację aklimatyzowania się gatunków, ostatecznej równowagi między przyczynami rozmnażania się a przyczynami sprawczymi obumierania; jednym słowem — rację trwałości obserwowanych rezultatów". Natomiast dla matematyka mają one być „odtwarzaniem w logicznym szeregu swoich elementów porządku, zgodnie z którym rodzą się odpowiadające im prawdy — jedna jako racja drugiej". W jednym i drugim wypadku nadrzędnym celem ma być dojście do „teorii, której zasadniczą cechą jest to, że jest wolna od danych proponowanych przez chronologię i historię". Te ostatnie dane stanowić mają przedmiot badań tych nauk, w których ustala się genezę zjawisk, a należeć do nich ma zarówno „historia w wąskim tego słowa znaczeniu (opowieść o wydarzeniach politycznych, o obrazie losów narodów i o upadku rządów)", jak i dyscypliny zajmujące się „wielkimi tworami przyrody, zjawiskami natury fizycznej".

W ten sposób doszedł Cournot do podziału wszystkich nauk na teoretyczne (formułujące prawa) i historyczne (formułujące genealogie). Pierwsze z nich bazować mają na tym, co stałe, konieczne i powszechne. Drugie na tym, co zmienne, przypadkowe i jednostkowe — na tym, co stanowi „precedens historyczny" lub od niego zależy. W ostatecznym rachunku o podziale tym decydować ma nie przedmiot poznania, lecz poznający podmiot, a dokładniej, zainteresowania, sposób ujęcia oraz możliwości poznawcze poszczególnych uczonych — w naukach teoretycznych interesować ma ich głównie to, co jest aktualne oraz następstwa tego w przyszłości, natomiast w naukach historycznych to, co jest aktualnie, ale widziane poprzez pryzmat przyszłości.

Cournot — podkreślając wyższość nauk teoretycznych nad historycznymi — nie odmawiał jednak tym drugim istotnych walorów. Wynikać mają one z „ogarniania" — jakkolwiek w sposób niedoskonały — tego, co nieskończone i nieograniczone, oraz z dostarczania naukom teoretycznym „materiału" badawczego. Utrzymywał zatem, że poznanie historyczne jest bardziej hipotetyczne niż teoretyczne, ale dodawał też, iż to drugie bez pierwszego nie może się obejść. Utrzymywał również, iż uczeni nie powinni gonić za złudami absolutyzmu — powinni natomiast skoncentrować się nad znalezieniem efektywnych metod określania stopni prawdopodobieństwa hipotez naukowych. Utrzymywał także,

iż jeśli nauka chce zachować znamiona naukowości, to nie może zamykać się w świecie teorii, lecz musi szukać swojej racji bytu w świecie praktyki.

Krytycyzm Cournot stanowi dobrą ilustrację wysiłku podjętego przez zwolenników racjonalizmu dla wyzbycia się ich swoistego „separatyzmu" — zamykania się w świecie tego, co „czysto rozumowe" (w sensie kantowskim). „Separatyzm" ten dawał wprawdzie poczucie pewności swoich racji i prawdziwości osiąganych wyników poznawczych, niemniej wiódł niejednokrotnie na bezdroża pusto spełnialnego teoretyzmu, formalizmu, czy wręcz dehumanizacji (zagubienia w intelektualistycznych abstrakcjach rzeczywistych problemów rzeczywistych ludzi). Dodać trzeba, że stanowi przykład wysiłku podjętego w tym kierunku, który zakończył się liczącymi się wynikami — do jego poważnych osiągnięć zaliczyć można nie tylko pewną rehabilitację historii jako nauki, lecz także demitologizację naturalistycznej wiary w heurystyczną moc takich nauk przyrodniczych jak geologia czy embriologia (według Cournot, traktują one głównie o „następstwie zmiennych stanów oraz faz przejściowych", a co za tym idzie nie są w stanie wznieść się na wysoki stopień teoretyczności).

Jeszcze dalej w tym kierunku szły wysiłki umysłowe Charlesa Renouviera (1815–1903), autora *Esejów o krytyce powszechnej* (*Essais de critique générale*), w skład których wchodził *Traktat o logice powszechnej i logice formalnej* (*Traité de logique générale et de logique formelle*), oraz *Traktat o psychologii racjonalnej, według zasad krytycyzmu* (*Traité de psychologie rationnelle, d'aprés les principes du criticisme*). Swoje własne stanowisko filozoficzne określił mianem *fenomenizmu*, i określenie to dosyć trafnie oddaje jego zasadniczą ambicję—stanowiło ją pragnienie przekroczenia ograniczeń fenomenalizmu Kanta („tego pierwszego kategorystycznego geniusza współczesnej ery"), oraz „wzniesienia się do jakiejś wyższej syntezy fenomenów". Punktem wyjścia do owego „wznoszenia" się jest przeprowadzona przez niego charakterystyka podmiotu poznającego i przedmiotu poznawanego. Ten ostatni stanowić ma *przedstawienie* składające się z dwóch elementów, tj. „elementu przedstawiającego i elementu przedstawianego". Pierwszy z nich znamionować ma subiektywność, konkretność (materialność), szczegółowość, ograniczoność i skończoność — dzięki temu jest on możliwy do dokładnego określenia. Natomiast drugi ma znamionować obiektywność, abstrakcyjność („formalność"), ogólność, nieograniczoność i nieskończoność — co sprawia, że nie można go dokładnie określić. Jednak ani w „elemencie przedstawiającym", ani w „elemencie przedstawianym" nie ma być niczego absolutnego lub też — co na jedno wychodzi — wszystko ma być względne, znajdujące się w zależności („relacji") do czegoś innego; w ostatecznym rachunku „wszystko to, co jest w świadomości jest względne wobec świadomości". W generalizującej te wywody konkluzji Renouvier stwierdza: „ponieważ w przedstawieniu wszystko jest względne i wszystko jest znane albo

wiadome tylko dzięki jakiejś relacji, najbardziej ogólnym spośród wszystkich praw jest sama relacja". Należy przez to rozumieć, że wszystkie pozostałe prawa ludzkiego myślenia są „w istocie rzeczy tylko różnymi odmianami prawa relacji". Należy przez to równiez rozumieć, że wszystkie pozostałe prawa są prawami o niższym stopniu obiektywności — przykładowo prawami o obiektywności o jeden stopień niższej mają być prawa *dystynkcji, identyfikacji* i *determinacji* (w takiej właśnie kolejności).

Zdaniem Renouviera, racjonalnym przejściem od charakterystyki poznawanego przedmiotu do charakterystyki poznającego podmiotu jest odpowiedź na pytanie: „do jakiego zbioru fenomenów jakiś stosunek należy ze względu na czynnik przedstawiający?". Odpowiedź ta ma umożliwić odkrycie tzw. *prawa świadomości* albo *osobowości*, czyli prawa głoszącego, że świadomości („zakładamy wielość świadomości jako fakt pierwotny naszego poznania") stanowią „zbiory poszczególnych zbiorów fenomenów" lub też — co na jedno ma wychodzić — że „rzeczy dane są w świadomości albo przynajmniej rzeczy są funkcjami świadomości".

Wyróżnionymi przez niego stanami świadomości są stany *pewności* i *niepewności*. Pierwsze z nich pojawiają się w sytuacji: „kiedy się widzi, kiedy się wie, kiedy się wierzy", przy czym ostatnia z tych sytuacji ma być nadrzędna względem dwóch pozostałych — oznacza to, że „winniśmy mówić, że wierzymy, iż widzimy, że wierzymy, iż wiemy i zawsze że wierzymy". Charakterystyczna dla stanu wiary ma być „pewna stanowczość pozycji", oraz zatrzymanie myśli na przedmiocie poznania. Stany niepewności pojawiają się głównie wówczas, gdy w coś się nie wierzy. Znamionować je ma „pewna niezdolność do zatrzymania się i utrwalenia w jednym kształcie jako reprezentatywnym dla pewnej rzeczywistości" oraz wstrzymanie się z wydawaniem sądów („zawieszeniem ich wydawania").

W następnych krokach swego rozumowania podjął Renouvier próbę odpowiedzenia na pytanie: „jaka jest racja pojawiania się tych stanów?". Stwierdzał w tej mierze, iż są „trzy sposoby wątpienia: ze względu na inteligencję, namiętności i wolę; są więc także trzy formy pewności albo przynajmniej trzy elementy występujące z nierówną siłą w jednym i tym samym akcie rozwagi, których nie ma być pozbawiona żadna z trzech najważniejszych funkcji człowieka". Funkcje te stanowione mają być przez akty i operacje poznawcze, oraz odczucia i pragnienia czegoś (chcenia). W jego przekonaniu, można je rozróżnić w „elemencie przedstawiającym", ale nie można ich rozdzielić w „elemencie przedstawianym" („elementy namiętności i elementy wolicjonalne wchodzą wyraźnie do wszystkich twierdzeń dotyczących życia i zachowania"), co tym samym przekreśla możliwość istnienia kantowskich „czystych form

oglądu zmysłowego" oraz „czystych form oglądu intelektualnego". W efekcie ma to również przekreślać możliwość istnienia absolutnej pewności.

W ujęciu Renouviera pewność okazuje się być po pierwsze określonym stanem psychicznym człowieka, po drugie zaś określonym aktem wiary—wiary zróżnicowanej w zależności od tego, który z trzech zasadniczych elementów ludzkiej struktury psychicznej zyskuje przewagę lub też w zależności od tego, która z zasadniczych funkcji psychicznych zyskuje przewagę. W sumie wyróżnił dwa podstawowe rodzaje pewności, tj. tzw. *pewność mistyczną* („zmienną, arbitralną, którą po większej części płodzi wyobraźnia", oraz *pewność naukową* —„płodzić" ma ją głównie pragnienie przeciwstawienia się „brutalnej interwencji namiętności, wierzeń, wolności, które zniekształcają czasami rzekome dane albo konsekwencje naukowej spekulacji". Uświadomienie sobie istnienia tych dwóch rodzajów pewności oraz przeciwstawienie się *pewności mistycznej* ma być warunkiem osiągnięcia wiedzy wartościowej naukowo.

Rozdział IX

TRZEJ PREKURSORZY: COMTE, RENAN, POINCARÉ

1. Pozytywizm Comte'a

W XIX wieku Auguste Comte (1798–1857) należał do filozoficznej mniejszości. Uznawany on jest jednak dosyć powszechnie za prekursora pozytywizmu, nurtu filozoficznego, który zyskał na znacznej popularności w obecnym stuleciu. Swoje ideowe *credo* wyłożył on w *Rozprawie o duchu filozofii pozytywnej* (*Discours sur l'esprit positif*, 1844). Sam Comte nazywał ją *manifestem systematycznym* i przyrównywał do *Rozprawy o metodzie* Kartezjusza. Utrzymywał, że przedstawiony w niej *duch* jest „duchem bezstronnego umiarkowania", którego główną siłą jest „dobrowolna i bezinteresowna gorliwość, poparta przez pospolity zdrowy rozsądek i przez coraz bardziej sprzyjającą sytuację ogólną"; siebie samego określał mianem *niezwykłego pioniera* owej „dobrowolnej i bezinteresownej gorliwości".

Trzeba przyznać, że w rozprawie tej jest sporo systematyczności oraz prób usystematyzowania kultury umysłowej. Już na samym jej początku dokonany został podział rozwoju umysłu ludzkiego na trzy fazy rozwojowe, tj. *teologiczną*, *metafizyczną* i *pozytywną*. Kolejnym zabiegiem systematyzującym jest przyznanie priorytetów — po pierwsze, ujmowania całości owego rozwoju nad ujmowaniem jego części; po drugie, ujmowania tego, co w nim jest ogólne nad ujmowaniem tego, co w nim szczegółowe; po trzecie, jego ujmowania historycznego (nazywanego również *dynamicznym*) nad ujmowaniem dogmatycznym (nazywanym także *statycznym*), po czwarte w końcu, wydobywania z rozwoju umysłu ludzkiego tego, co w nim jest rozumowe nad tym, co jest w nim zmysłowe.

Niemało ma Comte do zarzucenia umysłowi ludzkiemu znajdującemu się w *teologicznej* fazie rozwoju. Generalnym zarzutem jest jego „zwracanie się ku zagadnieniom nierozwiązywalnym, ku tematom najmniej dostępnym dla rozstrzygającego badania". Owe „zwracanie się" różnie miało wyglądać w różnych

etapach tej fazy rozwoju umysłu. W pierwszym z nich — *fetyszyzmu* — wyrażać się ono miało głównie w poszukiwaniu „we wszystkich ciałach zewnętrznego życia, w istocie analogicznego do naszego". W drugim — *politeizmu* — miało wprawdzie nastąpić „odmówienie" życia przedmiotom materialnym, ale równocześnie obdarzenie nim „różnych istot fikcyjnych, zwykle niewidzialnych, których stała czynna interwencja staje się odtąd źródłem bezpośrednim wszystkich zjawisk zewnętrznych, a następnie i zjawisk zachodzących w ludziach"; ze wszystkich zdolności umysłowych największe znaczenie zyskiwać ma tutaj wyobraźnia. W trzecim z tych etapów — *monoteizmu* — miało wprawdzie nastąpić „ograniczenie dotychczasowego panowania wyobraźni", ale jednocześnie miało dojść do głosu „powszechne poczucie", że „wszystkie zjawiska w przyrodzie podlegają niezmiennym prawom"; jego wyrazem ma być między innymi idea jednego Boga, w którego ręku zbiegają się wszystkie „nici" łączące zjawiska.

Z kolei generalnym zarzutem postawionym przez Comte'a umysłowi ludzkiemu znajdującemu się w *metafizycznej* fazie rozwoju jest jego „samorzutne odwracanie się zagadnień, które na pierwszy rzut oka zdają się nierozwiązywalne" i „zwracanie się ku tematom, które zdają się być najbardziej dostępne dla rozstrzygającego badania". Wyrazem tego ma być odczuwany przez umysł *metafizyczny* „nieprzezwyciężalny wstręt do wszelkich pojęć ogólnych", co sprawia, że jest on „zupełnie niezdolny do rzetelnej oceny jakiejkolwiek koncepcji filozoficznej". Wyrazem tego mają także być jego „empiryczne pretensje", czyli obdarzanie bezkrytycznym zaufaniem bezpośrednich danych doświadczenia zmysłowego, co sprawia, że nie jest on zdolny do sformułowania teorii spełniającej wymogi naukowości; o teoriach *metafizycznych* pisał Comte, że stanowią „giętki system pojęć pozbawionych spoistości", natomiast o poglądach moralnych *metafizyków*, że nie stanowią „żadnej efektywnej teorii".

Porównanie umysłu *teologicznego* z umysłem *metafizycznym* skłania go wprawdzie do przyznania pewnej przewagi drugiego nad pierwszym, niemniej nie jest to jakaś znaczna przewaga; umysł *metafizyczny* bardziej „zbliża się w gruncie rzeczy do poprzedniego niż do następnego", czyli umysłu *pozytywnego*. Ocena ta wynika z dostrzegania przez Comte'a, że tam gdzie pierwszy z nich jest apologetyczny, drugi jest krytyczny, i oczywiście odwrotnie. Nade wszystko zaś wynika ona z dostrzegania przez niego, że oba rodzaje umysłu „spętane" są różnego rodzaju urojeniami.

Umysł *pozytywny* ma oczywiście zrywać owe „pęta" i prowadzić Ludzkość (pisaną przez Comte'a z dużej litery) ku świetlanej przyszłości. Był przekonany, że właśnie w jego epoce nadszedł ku temu odpowiedni moment. Był jednak równocześnie przekonany, że współcześni mu zwolennicy umysłu *teologicznego* oraz umysłu *metafizycznego* nie oddadzą łatwo swoich pozycji. Widział ich

zresztą na najbardziej eksponowanych stanowiskach w społeczeństwie. Stąd podjął ich ostrą krytykę.

W pierwszym rzędzie ostrze tej krytyki skierował przeciwko teologom i teologii. W krytyce tej okazał się niemniej antyklerykalny niż współczesna mu lewica liberalna — o „zwierzchności kapłańskiej" pisał między innymi, że „wolno jej co dzień z tysiąca uświęconych kazalnic głosić wedle uznania absolutną doskonałość swojej wstecznej doktryny i skazywać wszystkich przeciwników na nieodwołalne potępienie". „Zwierzchność" owa ma być wspomagana przez tzw. *czynnych stronników*, tj. zwolenników „teologii opartej na mętnym i bezpłodnym deizmie"; należeć mają do nich między innymi socjaliści utopijni. Niepoślednią rolę mają tutaj także odgrywać zwolennicy „zbiorowej hipokryzji", czyli przedstawiciele protestantyzmu; mają oni „pozornie przestrzegać w imię dobra publicznego dawnych wierzeń dla zachowania ich powagi, rzekomo nieodzownej dla mas".

Z kolei sferą życia zdominowaną przez zwolenników umysłu *metafizycznego* ma być współczesne Comte'owi szkolnictwo, w szczególności uniwersytety. Ma ono im dawać możliwość głoszenia „przed olbrzymim audytorium idei powszechnej skuteczności ich pojęć ontologicznych i nieskończonej doniosłości ich badań literackich". W efekcie młodzież otrzymuje „czcze wykształcenie, traktujące najpierw o słowach, potem zaś o istotach rzeczy". Zwolenników tego umysłu określa Comte mianem „krasomówców, zaniedbujących treści dla formy" i traktuje jako „zwyrodniałych sojuszników kleru" — kler miał stworzyć podstawy ich pozycji społecznej, czyli system szkolnictwa, jednak z czasem stali się oni jego „współzawodnikami". Wspierani mają być przez liberałów — ci ostatni mieli wynieść ze szkoły „skłonność do popierania bezpłodnego ruchu metafizycznego"; ponadto wynieść mieli z niej zdolności „retoryczne i sofistyczne", wykorzystywane przez nich do „kuszenia ludu tzw. prawami politycznymi".

Krytykując to wszystko Comte powoływał się w zasadzie tylko na jeden autorytet, tj. na umysł *pozytywny*. Umysł ten ma stanowić „rezultat całokształtu naszej ewolucji umysłowej, a zwłaszcza owego ruchu, który od czasów Bacona i Kartezjusza ogarnął całą zachodnią Europę". Przeprowadził on zresztą bardzo szczegółową charakterystykę pojęcia *pozytywny*. I tak, „w najdawniejszym i najpospolitszym znaczeniu wyraz *pozytywny* oznacza to, co realne, w przeciwieństwie do tego, co urojone", lub też — co ma na jedno wychodzić — to, co „dociekaniom naszego rozumu naprawdę dostępne". W praktyce poznawczej oznaczać to ma przyjęcie założenia o realnym istnieniu poznawanej rzeczywistości, tj. jej istnieniu niezależnym od ludzkiej aktywności umysłowej i wyników tej aktywności. Oznaczać to ma również przyjęcie założenia o poznawalności owej realnie istniejącej rzeczywistości. W swoich konsekwencjach natomiast

oznaczać ma zamknięcie drogi dla subiektywizmu, a zwłaszcza dla jego skrajnej odmiany, czyli tzw. *solipsyzmu*.

W drugiej kolejności pojęcie *pozytywny* oznaczać ma to, co „pożyteczne" i co przeciwstawia się temu, co „jałowe", „czcze", służące jedynie „zaspokojeniu bezpłodnej ciekawości". W praktyce poznawczej oznaczać ma to „wykraczanie" poza świat myśli i „wkraczanie" w świat rzeczy. Natomiast w swoich konsekwencjach oznaczać to ma zamknięcie drogi dla kontemplatywizmu, formalizmu, oraz — co Comte mocno akcentował — dla wąsko pojętego pragmatyzmu, tj. pragmatyzmu uznającego za wartościowe tylko to, co „przynosi bezpośrednią korzyść"; pragmatyzm taki uznawał za „bardzo groźny dla przyszłości nauki", a co za tym idzie, również dla przyszłości Ludzkości.

W trzeciej kolejności pojęcie to ma oznaczać „zdolność do samorzutnego stwarzania harmonii logicznej w umyśle jednostki oraz zgodności duchowej całego rodzaju ludzkiego". W praktyce poznawczej oznaczać to ma racjonalność myślenia, z takim jej podstawowym znamieniem jak niesprzeczność. W konsekwencjach natomiast ma to oznaczać zamknięcie drogi dla „nieskończonych wątpliwości i niewyczerpanych sporów". Dodać trzeba, że pojęcia *logiczność* używał Comte dla określenia tego, co bądź samo jest płodne heurystycznie, bądź też jest logicznym następstwem (wnioskiem) owej płodności.

W czwartej kolejności pojęcie to oznaczać ma to, co „ścisłe". W praktyce poznawczej oznaczać to ma logiczne wynikanie, a także jasne określanie pojęć. W konsekwencjach ma to prowadzić do zamknięcia drogi dla logicznych niespójności, „mglistości" pojęć i dowolności w ich używaniu, oraz dla szukania oparcia w jakichś z gruntu obcych racjonalnemu myśleniu autorytetach.

W piątej kolejności pojęcie to oznaczać ma to, co „organizujące" i wnoszące coś konstruktywnego. W praktyce poznawczej ma to oznaczać — po pierwsze, przejmowanie z przeszłości ludzkości tego wszystkiego, co było wartościowe i dokonywanie jego twórczej syntezy; po drugie, wprowadzanie ducha filozofii pozytywnej; po trzecie, „wzniesienie" się ponad jednostkowy, partykularny punkt widzenia i uwzględnianie potrzeb, oczekiwań i dążeń całej Ludzkości. W konsekwencjach ma to oznaczać zamknięcie drogi dla umysłu *teologicznego* i umysłu *metafizycznego*, oraz jej szerokie otwarcie dla umysłu *pozytywnego*. Inaczej mówiąc: pojęcie *pozytywny* oznaczać ma tutaj wszystko to, co postępowe.

Dla zrozumienia ducha filozofii pozytywnej niezbędne jest jednak nie tylko poznanie znaczenia nadawanego przez Comte'a pojęciu *pozytywny*, ale także poznanie przyjmowanych przez niego fundamentalnych założeń filozoficznych. Należy do nich założenie o jedności realnego świata (przyrodniczego i cywilizacyjnego) — jedności nie *statycznej*, lecz *dynamicznej*, tj. ulegającego nieustannej ewolucji, a w przypadku świata cywilizacyjnego również nieustannemu dosko-

naleniu się. Wyrazem tej jedności ma być harmonijne dopełnianie się zróżnicowanej jakościowo rzeczywistości; najogólniejsze prawa naukowe wyrażać mają bezpośrednio nie ową jedność, lecz właśnie owe dopełnianie się. Do tych fundamentalnych założeń należy również założenie o systemowości wszelkiego rodzaju bytu. Chodzi tutaj zarówno o systemowość ontologiczną, systemowość bytów świata naturalnego (ich zhierarchizowanie według stopnia złożoności, zdolności do przeobrażeń, doskonalenia się itd.), jak i systemowość „umysłową", systemowość „trwałej zbieżności między różnymi umysłami" (ich zhierarchizowanie według stopnia racjonalności, zdolności do logicznego myślenia, dokonywania trafnych uogólnień itd.). Systemowością tą rządzić mają zróżnicowane zasady, przy czym zasady te również podlegać mają zhierarchizowaniu — na najniższym szczeblu tej hierarchii znajdować się mają zasady świata przyrodniczego, na wyższym zasady ludzkiego myślenia, na najwyższym natomiast zasady współżycia ludzkiego, czyli zasady społeczne. Kolejnym fundamentalnym założeniem comte'owskim jest założenie o doniosłej roli zdrowego rozsądku w dziejach ludzkich. Jego rola ma być tak znaczna, że nie sposób ją w pełni ocenić i docenić. Można jednak wskazać na niektóre z jej przejawów, i Comte oczywiście na nie wskazywał — jak chociażby wówczas, gdy mówił, że dzięki zdrowemu rozsądkowi nastąpiło „skonsolidowanie samorzutnej jedności naszego poznania", „ustalenie ciągłości i jednorodności naszych różnych pojęć", oraz „wykrycie stałości pośród zmienności"; w efekcie to właśnie zdrowy rozsądek „ostatecznie sankcjonował coraz większe zdobycze filozofii pozytywnej". Ten generalizujący wniosek posłużył mu za przesłankę do sformułowania tzw. *naczelnego prawidła* — w jego skład wchodzi postulat „systematycznego rozszerzania pospolitego zdrowego rozsądku na wszystkie dziedziny dostępne badaniu", oraz reguła głosząca, że „żadne zdanie nie dające się ściśle sprowadzić do stwierdzenia jakiegoś faktu szczegółowego czy ogólnego, nie może mieć rzeczywistego i zrozumiałego znaczenia".

Na bazie tych i dopełniających je założeń (lista tych ostatnich jest już łatwiejsza do ustalenia) sformułował Comte swoją filozofię nauki. W *Rozprawie o duchu filozofii pozytywnej* występuje ona pod nazwą *koncepcji encyklopedycznej nauk*. Koncepcja ta łączyć ma w sobie dwa punkty widzenia, tj. *dogmatyczny* i *historyczny*. Pierwszy z nich polegać ma na ujmowaniu nauk w taki sposób, aby każda z wymienionych w tej *encyklopedii* dyscyplin „opierała się na poprzedniej i przygotowywała następną" — wyjątek stanowić ma jedynie pierwsza z nich, która opiera się bezpośrednio na zdolnościach umysłowych człowieka. Drugi z tych punktów widzenia polegać ma na ujmowaniu dyscyplin naukowych w „historycznej kolejności ich rozwijania się, tak że zawsze od dawniejszych przechodzi się do nowszych". Oba punkty widzenia odnoszą się „koniec końców do Ludzkości jako jedynego zupełnie uniwersalnego pojęcia", ale odnoszą się do

niego w różny sposób — przy pierwszym bowiem Ludzkość ujęta zostaje ontogenetycznie, zaś przy drugim filogenetycznie. Różne też elementy rzeczywistości brane są tutaj pod uwagę — pierwszy bowiem z nich zorientowany jest na to, co stałe, warunkujące zachodzące zmiany i konstytuujące je, drugi zaś na to, co zmienne, uwarunkowane okolicznościami miejsca i czasu. Stąd w comte'owskiej filozofii nauki „koniec końców" preferowany jest *dogmatyczny*, a nie *historyczny* punkt widzenia.

Comte podzielił wszystkie nauki na sześć podstawowych dyscyplin, tj. matematykę, astronomię, fizykę, chemię, biologię i socjologię. W ramach tego podziału wprowadził jeszcze podpodział na dyscypliny, które mają charakter przygotowujący do doniosłych badań naukowych, oraz takie, które bezpośrednio prowadzą takie badania, przy czym pojęcie *doniosłości* nie ma u niego charakteru absolutnego, lecz względny, co w praktyce oznacza, że matematyka i astronomia stanowią „wstęp do badania świata zewnętrznego" („charakteryzują środowisko, w którym odbywają się wszelkie nasze zjawiska, i ujawniają bez żadnego innego powikłania proste istnienie matematyczne"), natomiast fizyka, chemia i biologia stanowią „niezbędny wstęp do filozofii społecznej" (charakteryzują one naturalne środowisko, w którym odbywają się wszelkie zjawiska społeczne i ujawniają ich nieproste uwarunkowania). Kolejnym podziałem nauk występującym na gruncie *koncepcji encyklopedycznej* jest ich podział na trzy podstawowe pary, tj. „wstępną — matematyczno–astronomiczną, końcową — biologiczno–socjologiczną, i pośrednią — fizyko–chemiczną"; parą syntetyzującą ostatecznie wiedzę naukową są tutaj oczywiście nauki biologiczno–socjologiczne, nauki, których uogólnienia nie dadzą się zredukować do uogólnień dyscyplin stojących niżej w tej hierarchii. Comte zresztą zdecydowanie oponował zarówno przeciwko próbom redukcjonizmu podejmowanym przez ówczesnych przedstawicieli naturalizmu mechanistycznego („fizyko–chemików"), jak i przez tzw. *geometrów* („matematyko–astronomów") — występująca u pierwszych z nich „empiryczna skłonność" prowadzić ma w konsekwencji do „ustawicznej chwiejności podstawowych pojęć", natomiast występująca u drugich „duma ze znajdowania się u prawdziwego źródła racjonalności pozytywnej" prowadzić ma do „zatrzymania umysłu ludzkiego na zupełnie początkowym stopniu rzetelnego rozwoju teoretycznego".

Ważnym dopełnieniem tego podziału nauk jest lista praktyczno–życiowych wskazań, do których realizacji należałoby przystąpić od zaraz. Trzeba wyraźnie powiedzieć, że jest to lista odstępstw od *litery* filozofii pozytywnej, przy jednoczesnym pozostawaniu przy jej *duchu*. Pierwszym z takich wskazań–odstępstw jest zalecenie, aby potraktować przedstawioną klasyfikację nauk nie jako obowiązujący program nauczania — co wydaje się z niej logicznie wynikać, lecz jako „odpowiedni bodziec filozoficzny" do utworzenia pozytywnego systemu edu-

kacyjnego. Drugim z nich jest zalecenie, aby nauczania nie rozpoczynać od „studiów czysto matematycznych" — co również wydaje się z tej klasyfikacji jednoznacznie wynikać, lecz od studiów astronomicznych, które „z natury swej w zupełności ujawniają prawdziwego ducha matematyki". Trzecim, aby uczeni za swoje powołanie społeczne nie brali podniesienia poziomu filozofii społecznej, nauki — co jasno wynika z klasyfikacji — najsłabiej zaawansowanej w swoim rozwoju, lecz popularyzowanie już zdobytej wiedzy naukowej, w szczególności zaś wiedzy astronomicznej, która „była dotychczas głównym motorem wielkich przewrotów intelektualnych".

2. Ewolucjonizm Renana

Umiejscowienie Ernesta Renana (1823–1892) w ramach XIX-wiecznych nurtów filozoficznych nie jest sprawą łatwą; on sam zresztą miał kłopoty z określeniem swojej opcji filozoficznej, czego wyrazem jest to, że raz określał ją mianem *filozofii krytycznej*, innym razem *dogmatycznego krytycyzmu*, przy czym ani jedno, ani drugie nie wydaje się najbardziej trafne. Z pewnym uproszczeniem można przyjąć, iż jego stanowisko filozoficzne sytuuje się gdzieś pomiędzy naturalistycznym witalizmem i eklektycznym spirytualizmem. Nie będąc reprezentatywny dla żadnego z głównych nurtów ówczesnej filozofii, był jednak Renan myślicielem znaczącym. Trzeba bowiem go uznać za jednego z głównych (obok Herberta Spencera) prekursorów i propagatorów kulturoznawczego ewolucjonizmu. Jego ideowe *credo* wyłożył on w swojej młodzieńczej pracy pt. *Przyszłość nauki* (*L'Avenir de la science*, 1948).

W jej warstwie krytycznej wystąpił Renan przeciwko tym wszystkim, których postawa i poglądy przynoszą szkodę poszukiwaniom naukowym. Za najgroźniejszych spośród nich uznał sceptyków. W kulturze umysłowej Francji czasów nowożytnych dostrzegał dwie odmiany sceptycyzmu, tj. sceptycyzm *filozoficzny* („rozpoczyna się od Montaigne'a i Pascala"), oraz sceptycyzm *życiowy* (ma on być reprezentowany między innymi przez współczesną mu „złotą młodzież katolicką"). Pierwszemu z nich zarzuca to, że „nie dopuszcza do siebie ani ducha badawczego, ani finezyjnej krytyki, lecz raczej tępotę i niezdolność zrozumienia prawdy", a także i to, że „wszystko jest w nim oparte na jednakowej ocenie". Natomiast drugiemu, że ma w pogardzie wszystko to, co doprowadziło do „marszu umysłu ludzkiego poprzez dzieje", oraz że jedynym jego kultem jest „kult interesu i rozrywki". Szczególnie groźną bronią sceptyków ma być ironia — drwić oni mają niemal ze wszystkich i ze wszystkiego („jedynie rzeczy przeciętne i wulgarne umykają ich drwinie"). W efekcie prowadzić to ma do „ucieczki w banalność i przeciętność" oraz traktowania „entuzjazmu jako ekstrawagancji, a moralności jako głupoty".

Drugą grupą osób szkodzących poszukiwaniom naukowym mają być tzw. *analitycy*. Renan krytykuje ich za próbę „wtłoczenia" bogatej i zróżnicowanej rzeczywistości w „jedną z przegródek, którą sporządzili sobie w mniej lub bardziej arbitralny sposób", oraz za brak zrozumienia dla „naiwności, indywidualności i oryginalności". W efekcie proponują „systemy wykalkulowane jak formuła i obmyślane jak sztuczna maszyna". Wśród owych *analityków* wymienia on Condillaca z jego „modelem bezsilnego posągu", oraz Rousseau z jego podziwem dla „dzikiego stanu, który nazywa stanem natury" („niewinne złudzenie, które nie nawraca nikogo"). Wymienia wśród nich również *erudytów* (takich jak Bayle), którzy gromadzą w swoich głowach, „bez odróżnienia i bez porządku, wszystko to, co posiada pewne znamiona wiedzy".

Inną grupą osób szkodzącą nauce mają być teolodzy. Renan zarzuca im uprawianie „najbardziej ogłupiającej, najbardziej destruktywnej i pozbawionej inteligencji nauki", oraz podejmowanie „nieszczęśliwego wysiłku zapłodnienia takiego bezpłodnego pola jakim jest scholastyka". Dwie następne grupy tego rodzaju dostrzegał w obozie liberałów oraz w obozie socjalistów. Pierwszym z nich stawia zarzut żywienia „miłego i chimerycznego optymizmu", czyli wiary w to, że wszyscy ludzie są wolni i równi, że wszyscy mogą być jednakowo mądrzy, sprawiedliwi i dobrzy. Bezpośrednim następstwem tej wiary ma być kult *liczby*, tj. kult prawa większości („bezrozumnej, brutalnej i prymitywnej"). Natomiast socjalistom zarzucał, że „nie mają wystarczająco dużo racjonalnej krytyki, ani wystarczająco dużo doświadczenia historii, ani idei skrajnej złożoności natury ludzkiej", że marzą o społeczeństwie zbyt prostym, wyobrażając sobie iż znaleźli rozwiązanie w kilku ideach pozornych i powierzchownych, które jeśli zostałyby zrealizowane, to zwróciłyby się bezpośrednio przeciwko nim samym". W szczególności zarzuty te odnoszą się do socjalistów utopijnych, „dusz naiwnych i szczerych", które w swojej naiwności i szczerości wyobrażają sobie, że „tylko podły interes i zła wola stanowią przeszkodę w przyjęciu ich systemu", oraz wierzą, iż „walcząc o świętą sprawę mają absolutną rację", zaś ci którzy im się przeciwstawiają są „zbrodniarzami i zwyrodnialcami".

Krytyka ta traktowana była przez Renana jako zabieg wstępny, oczyszczający pole i przygotowujący grunt do prowadzenia właściwych badań naukowych. Charakter i kierunek tych badań wyznaczany jest u niego przez pięć wzajemnie dopełniających się kultów, tj. *Boga–Natury*, *Natury Ludzkiej*, *Ludzkości* kroczącej poprzez dzieje od skończoności do nieskończoności, *Nauki* jako najdoskonalszej sfery ludzkiej aktywności, oraz *Człowieka–Krytycznego*. Konkretyzując te kulty (w takiej właśnie kolejności jak zostało podane) zmierzał on do przekonania czytelnika, że po pierwsze wszystko co jest, istnieje, można w pewnym sensie traktować jako święte; po drugie, że wszystko to znajduje się w nieustannej zmianie, przy czym globalnym sensem tych zmian ma być dosko-

nalenie się Ludzkości (pisanej przez niego z dużej litery); po trzecie, że taki nieustanny wędrowiec jakim jest Człowiek musi mieć silną wiarę w sensowność swoich poczynań oraz nadzieję na osiągnięcie tych wartości, których pragnie.

Podstawą kultu *Boga–Natury* jest założenie, że natura jest na swój sposób doskonała, tj. doskonale uporządkowana, doskonale harmonijna, doskonale dynamiczna, doskonale wrażliwa itd. Krótko mówiąc: natura to Bóg — tyle tylko że nie Bóg zamknięty w wyobrażeniach i formułkach poszczególnych religii, czy niektórych filozofów, lecz Bóg–ożywcza siła przenikająca całą rzeczywistość, Bóg obecny „w każdym kwiatku, w każdym podmuchu", a przede wszystkim „w każdym ludzkim sercu". Tak więc jest to Bóg obecny tutaj i teraz, Bóg, z którym człowiek ma możliwość nawiązania bezpośrednich, naturalnych kontaktów, Bóg będący podstawą jego aktywnego życia — w pierwszej kolejności emocjonalnego, ale także intelektualnego. Renan utrzymywał, że tak pojętego Boga należy czcić oraz ufać mu we wszystkich istotnych życiowo sprawach.

Kult *Natury Ludzkiej* ma być zarówno naturalnym przedłużeniem poprzedniego kultu, jak i wzniesieniem go na wyższy szczebel. Renan zakładał, że od *Boga–Natury Natura Ludzka* otrzymuje wszystko to, co jest jej niezbędne do życia. Przede wszystkim mają to być różnorakie instynkty. Wśród instynktów mających szczególnie wielki wpływ na losy Ludzkości wymienia on „głuchy i silny instynkt ślepego dążenia do ideału", oraz „instynkt skromności i żeńskości" — ten ostatni sprawiać ma między innymi, że ludzie „cierpią wobec twardej i męskiej postawy racjonalizmu". Wszystkie instynkty nazywa „tajemnym echem natury, które odpowiada wszystkim zewnętrznym głosom, oddając je poprzez artykulacje i słowa". Postuluje przy tym uważne wsłuchiwanie się w owe echo i wierne artykułowanie go w słowach.

Instynkty te stanowić mają podstawę kultu *Ludzkości* kroczącej poprzez dzieje od skończoności do nieskończoności. Renan zakładał, że ów marsz równoznaczny jest z przechodzeniem od stanu nieświadomości do stanu świadomości, od „naiwnego wierzenia do krytycznego spojrzenia", od zmysłowości do umysłowości, w końcu, od niedoskonałości do doskonałości — przy czym „doskonałość stanowi centrum grawitacji Ludzkości, tak samo jak wszystkiego co żyje". O marszu tym pisał, że jest *święty*. Przyświecać mu mają dwa ideały. Pierwszym z nich jest ideał „jedności w różnorodności" — ideał „wielkiego centralnego ogniska, w którym poezja, nauka i moralność są identyczne, w którym wiedzieć, podziwiać i kochać jest tą samą rzeczą, w którym upadają wszystkie opozycje, w którym natura ludzka odnajduje w tożsamości przedmiotu wysoką harmonię wszystkich swoich zdolności i w którym, w wielkim akcie uwielbienia, podsumowuje wszystkie tendencje swojej istoty w wiecznej nieskończoności". Z ideału tego wyprowadził on generalny postulat współdziałania ludzi ze sobą oraz szacunku dla wysiłków minionych pokoleń. Drugim

z tych ideałów jest ideał „różnorodności w jedności" — ideał „naturalnych podziałów zapełniających się stopniowo poprzez różnorodne i różnorakie formy religii, poezji i moralności". Z niego z kolei wyprowadził generalny postulat szanowania prawa jednostki do samodzielnego myślenia („każdy myśliciel zdolny jest stworzyć świat na swój sposób"), jej prawa do swoich ideałów („każdy człowiek poprzez fakt swego udziału w naturze ludzkiej ma prawo do ideału"), oraz jej prawa do odrębności („oryginalności").

Na jeszcze wyższym szczeblu świętości umieścił Renan kult *Nauki*. Opiera się on na założeniu, że nauka stanowi „wieczną budowlę" wznoszoną rękoma całej ludzkości. Święta ma być zarówno ta „budowla", proces jej wznoszenia, jak i jej „budowniczowie". „Budowniczymi" ma być w gruncie rzeczy cała Ludzkość, ale nie cała Ludzkość zasługuje na jednakowy szacunek — szacunek ma być wprost proporcjonalny do wkładu w rozwój i postęp *Nauki*, a ten okazuje się być zróżnicowany. Kultowi temu przyświeca ideał „nauki szerokiej i wolnej, nie mającej innych więzów jak rozum; bez zamkniętego symbolu". Inaczej mówiąc: jest to ideał „wielkiego młyna przelewającego nieustannie skończoność w nieskończoność oraz nieskończoność w skończoność". Z ideału tego wyprowadził generalny postulat fenomenalizmu („tylko fenomenalizm jest prawdziwy"), relatywizmu („umysł może się wyrazić tylko poprzez stopniowy szkic różnych punktów widzenia"), kompromisu („prawda jest kompromisem między nieskończonością i skończonością") oraz umiarkowania („umysł krytyczny jest ze swojej istoty umiarkowany").

Najwyższym z jego kultów jest kult *Człowieka-Krytycznego*, tj. człowieka przyjmującego najbardziej wzniosłe ideały, a jednocześnie uświadamiającego sobie, że ich urzeczywistnienie nie jest ani sprawą łatwą, ani nawet sprawą pewną — mimo tego żarliwie wierzącego w ich nieprzemijającą wartość i gorąco pragnącego jak najszybszego ich urzeczywistnienia. Kultowi temu przyświecają dwa, dosyć ściśle dopełniające się ideały. Pierwszym z nich jest ideał człowieka uniwersalnego, człowieka który jest jednocześnie „poetą, filozofem, naukowcem i osobą prawą". Drugim ideał społeczeństwa składającego się z ludzi mądrych, wrażliwych, sprawiedliwych i pracowitych. Z ideałów tych wyprowadził Renan postulat sympatii dla „wszystkich rzeczy pięknych, dobrych i prawdziwych". Wyprowadził z nich również postulat poświęcania się jednostki dla ogółu („ignorujmy samych siebie, aby przyszłość wiedziała"), oraz postulat „cierpliwości i surowości" w postępowaniu badawczym.

Ważnym dopełnieniem tych kultów, ideałów oraz ogólnych postulatów są dokonane przez Renana konkretyzacje. Pierwszą z nich jest konkretyzacja faz ewolucji umysłu ludzkiego. W sumie umysł ten miał przejść przez trzy fazy, tj. *synkretyczną, analityczną* i *syntetyczną*. W pierwszej z nich „wszystko znajdowało się w mętnej, ale pięknej jedności ..., antyteza, opozycja, dystynkcja były

nieobecne, panujący tam pokój i harmonia nigdy nie były zakłócone". Podstawą tej „mętnej, ale pięknej jedności" miała być nieumiejętność rozróżnienia fantazji i obiektywnej rzeczywistości. Zdaniem Renana, w owym okresie ludzie patrzeli na wszystko oczami dziecka, oczarowanego tworami własnej wyobraźni. Druga z wyróżnionych przez niego faz ewolucji umysłu ludzkiego miała być pod wieloma względami antytezą pierwszej, a więc znamionować ją miało „dokładne, precyzyjne rozróżnienie myśli i rzeczy" („nie tworzymy już, lecz analizujemy"), oraz „rozdrobnienie myśli". Zauważa przy tym, że gdyby „umysł ludzki był doskonale zdyscyplinowany, to powinien to być wiek ateistyczny i antyreligijny (poprzedni bowiem był teistyczny i głęboko religijny — uw. wł.); ale na szczęście ludzkość woli popaść w sprzeczność niż pozbawić się pokarmu dla jednej z najważniejszych potrzeb swojej istoty". Trzecia z tych faz ma znosić jednostronności dwóch poprzednich i wnosić „twórczą syntezę", tj. jasną jedność, zachowującą w polu widzenia różnorakie i różnorodne dystynkcje. W fazę tę umysł ludzki ma wejść dopiero w przyszłości, a nastąpić to może tym szybciej im szybciej ludzkość przestanie się kierować swoimi „spontanicznymi instynktami i kaprysami"; Renan był przekonany, że sam żyje w okresie przejściowym między fazą *analityczną* i *syntetyczną* — określił go mianem okresu *krytycznej refleksji*.

Drugą z takich ważnych konkretyzacji jest jego klasyfikacja nauk. Generalnie rzecz biorąc dzieli je na blok nauk o „faktach fizykalnych" i blok nauk o „faktach umysłowych". W pierwszym z nich wyróżnia — w kolejności: od bardziej ogólnych do bardziej konkretnych — astronomię, czyli „naukę ujawniającą człowiekowi strukturę wszechświata, rangę i pozycję ziemi, którą ona zajmuje we wszechświecie", geologię, czyli „naukę ujawniającą człowiekowi historię globu, epoki pojawiania się ludzkości, warunki tego pojawiania się oraz stworzenia, które poprzedzały jej pojawienie się", fizykę i chemię, czyli „nauki o konstytucji ciał", oraz fizjologię, anatomię porównawczą, zoologię i botanikę, czyli „nauki ujawniające człowiekowi pochodzenie życia". W drugim z tych bloków wymienia — w kolejności odwrotnej do poprzedniej, przy czym każda z tych wstępujących na coraz wyższy szczebel ogólności nauk o „faktach umysłowych" ma w przybliżeniu odpowiadać nauce znajdującej się na tym samym poziomie ogólności, ale traktującej o „faktach fizykalnych" — archeologię przedhistoryczną, czyli „naukę o tworzeniu przez człowieka potrzebnych mu narzędzi przed ustaleniem języka", mitologię porównawczą, czyli naukę o „początkach świadomości ludzkiej", filologię porównawczą, czyli naukę o pierwszych językach („filologia porównawcza to historia dziejów przedrefleksyjnych"), psychologię tradycyjną, czyli naukę „opisującą i klasyfikującą funkcje i zjawiska umysłu", psychologię historyczną, czyli naukę „badającą stan umysłu ludzkiego począwszy od jego pierwszych dni", oraz filozofię, czyli naukę

ujawniającą człowiekowi strukturę jego myślenia, jego rangę i pozycję na ziemi („tam gdzie umysły prymitywne dostrzegają fantazję i cud, fizyk i filozof widzą prawa i rozum"). Dodajmy, iż matematykę umieścił poza tą klasyfikacją, traktując ją jako naukę „dostarczającą czystych form dla myśli".

W kolejnych krokach konkretyzacyjnych podjął próbę pokazania na czym polega wyższość jednych nauk o „faktach umysłowych" nad innymi. Szczególnie wiele uwagi poświęcił pokazaniu na czym polega wyższość psychologii historycznej nad tradycyjną. Tak więc o pierwszej z nich pisał, że bada świat umysłowy w jego powstawaniu, różnicowaniu i bogaceniu się, w jego „oryginalności i delikatności", w jego „wrzeniu i obłąkaniu", w jego „przekształcaniu się z brzydkiej larwy w pięknego motyla", w jego „naturze dziecinnej i poważnej", że jest jednocześnie „poezją, powieścią, komedią" i oczywiście nauką. O drugiej natomiast pisał, że bada świat umysłowy „w jego dzisiejszym stanie", oraz że jest „ciężkim i abstrakcyjnym sposobem, który nie pozwala uchwycić tego, co umysły czuły zanim teoretycy nie zamknęli je w formuły". Przyznawał wprawdzie, że pierwsza z nich jest bardziej hipotetyczna niż druga, niemniej dodawał od razu, że istnieją metody pozwalające skutecznie ograniczyć ową hipotetyczność i utrzymać ją w granicach naukowości.

Właśnie owym metodom poświęcił swoją uwagę w kolejnych krokach konkretyzacyjnych. Przede wszystkim akcentował tutaj doniosłość badań porównawczych — w szczególności badań nad „różnymi religiami, mitami i obłędami ludzkości"; religiami, bowiem „ludzkość jest łatwiejsza do rozpoznania w swoich wytworach spontanicznych niż rozumowych"; mitami, bowiem „umysł ludzki jest łatwiejszy do rozpoznania w jego pierwszych dniach niż wówczas, gdy przestaje być zdolny do entuzjazmowania się spontanicznością"; obłędami ludzkości, bowiem życie duchowe jest łatwiejsze do rozpoznania „we wrzeniu" niż w „regularności". To oczywiście ma zmuszać psychologię historyczną do korzystania z osiągnięć takich nauk jak religioznawstwo i językoznawstwo („religia i języki powinny być pierwszą nauką psychologa"). Nakreślił zresztą Renan również program dla badań religioznawczych i językoznawczych — przykładowo: „filologia powinna obejmować gramatykę, egzegezę i krytykę tekstu, archeologię i krytykę estetyczną".

Trzecią z istotnych konkretyzacji zawartych w *Przyszłości nauki* jest kwestia jej społecznego funkcjonowania. Kwestię tę przedstawił Renan w trzech wzajemnie dopełniających się aspektach, tj. w aspekcie funkcjonowania nauki w ramach takiej szerszej całości, jaką jest cała kultura duchowa społeczeństwa, w aspekcie jej funkcjonowania instytucjonalno–organizacyjnego, oraz w aspekcie jej społecznego powołania. Pierwszemu z nich przyświecał ideał człowieka uniwersalnego, drugiemu ideał nauki uprawianej przez „ogromne rzesze jednostek zorganizowanych w wielkie warsztaty naukowe", trzeciemu ideał spo-

łeczeństwa składającego się z ludzi mądrych, wrażliwych, sprawiedliwych i pracowitych.

Jedną z fundamentalnych przesłanek ujęcia nauki w szerokim kontekście kulturowym społeczeństwa jest przekonanie, że to, co rzeczywiście przedstawia jakąś wartość kulturową, nie może zginąć. Nawet w okresie wielkich przeobrażeń społecznych, w wyniku których upadają jedne cywilizacje i rodzą się inne, rzeczywiste wartości potrafią się ostać i wzbogacić to, co nowe. Powołuje się tutaj Renan na przykłady „kryzysów wywołanych przez inwazję nowych elementów", takich jak „przedłużenie cywilizacji romańskiej przez cywilizację ostrogocką i wizygocką", czy „poszerzenie kręgu życia tej ostatniej przez chrześcijaństwo". Z tych i podobnych im przykładów wyprowadził wniosek, że rozwój kultury duchowej w ogóle, a kultury naukowej w szczególności polega na jej wzbogacaniu się poprzez wewnętrzne różnicowanie („ludzkość faktycznie jest tym, czym jest tylko poprzez różnorodność"). Wyprowadził z nich również wniosek, że ujednolicenie tej kultury nie tylko nie jest społecznie potrzebne, ale wręcz jest szkodliwe („przepuszczenie wszystkich umysłów przez oficjalny młyn jest szkodliwe dla postępu umysłu ludzkiego").

Inną fundamentalną przesłanką tego ujęcia nauki jest przekonanie Renana, że prawdziwie głębokie wartości duchowe rodzą się z cierpienia i w cierpieniu („cierpienie było dla człowieka panem i objawieniem wielkich rzeczy"). O dziełach epok „regularności i spokoju" pisał, że są „finezyjne, sensowne i pełne delikatnej krytyki", ale nie mają w sobie „niczego stałego ani oryginalnego, niczego co by się odczuwało jako ludzkość walcząca". Dodawał przy tym, że „umysł ludzki znacznie więcej wypracował w latach ucisku Odrodzenia, niż w latach rozsądnej wolności, które nastąpiły po roku 1830". Na tej podstawie wyprowadził wniosek, że kulturze w ogóle, a kulturze naukowej w szczególności potrzebni są różnego rodzaju męczennicy—ludzie, którzy będą się poświęcali za innych. Wyprowadził też wniosek, że uczonym wolność nie jest potrzebna („ten, kto ma rację jest zawsze wystarczająco wolny").

Kreśląc instytucjonalno–organizacyjne funkcjonowanie nauki opierał się na założeniu, że obowiązkiem państwa („państwo to samo społeczeństwo") jest zabezpieczenie materialne owego funkcjonowania—„jednostki nie mogą same budować sobie obserwatoriów, tworzyć bibliotek, wznosić wielkich naukowych ośrodków; nie mogą także podejmować i publikować niektórych prac, państwo winno je subwencjonować". Powołując się na przykłady prac, które „nie mają dzisiaj absolutnie żadnej wartości, ale które miały w swoim czasie poważne znaczenie na skutek utrwalonych przesądów", oraz na przykłady prac, które na skutek tych samych przesądów nie miały w przeszłości większego znaczenia, ale mają je dzisiaj, wyprowadził wniosek o „ prawie nauki do szerokiego kreślenia rzeczy niepotrzebnych", podejmowania prac, z których „jedna lub dwie przy-

niosą prawdziwą korzyść", oraz obowiązku państwa łożenia z pewną rozrzutnością na potrzeby nauki („państwo powinno dawać nauce to wszystko, co dotychczas dawało praktykom religijnym").

W aspekcie instytucjonalno–organizacyjnego funkcjonowania nauki niebagatelną rolę odgrywa również przekonanie Renana, że żaden człowiek uczestniczący w jej strukturach nie jest dla niej zbyteczny. Potrzebni jej mają być nawet ci, których, jak pisał Renan, „w dawnym teatrze nazywano chórem", czyli — mówiąc dzisiejszym językiem — „halabardnicy" nauki (różnego rodzaju statyści). Tym bardziej potrzebni mają jej być ci, którzy podejmują wprawdzie wąskie, niemniej rzeczywiste problemy naukowe. Odwołując się do faktu postępującego zróżnicowania kultury duchowej dodawał, że „badania naukowe domagają się bardziej niż kiedykolwiek specjalizacji i monografii", że uczeni–humaniści mają nie tylko prawo, ale i obowiązek specjalizować się, że powinni pisać prace, które zostaną przeczytane przez „trzy lub cztery osoby, a niekiedy tylko przez tę osobę, która napisała recenzję w przeglądzie naukowym"; ważne jest jednak, aby prace te były dziełami „solidnymi i trwałymi".

Podstawową przesłanką jego pojmowania społecznego powołania nauki jest przekonanie, że nauka nie jest zbyteczna dla żadnego człowieka. Służyć ma ona bowiem podniesieniu kultury społecznej w ogóle, a kultury myślenia w szczególności. Nie chodzi tutaj w żadnym razie o jej ujednolicenie — Renan wyraźnie ostrzegał przed podejmowaniem tego rodzaju prób pisząc, że „ludzie którzy są podobni liczą się tylko dla jednego". Nie chodzi także o zastąpienie istniejącej kultury pozanaukowej (miejskiej, wiejskiej, robotniczej, salonowej itd.) przez kulturę naukową — występując przeciwko podejmowanym w tym kierunku próbom powoływał się na „oryginalność robotniczej poezji", która ma mieć swoją niepowtarzalną wartość. Chodziło mu natomiast o możliwie najgłębsze zintegrowanie różnych kultur, tj. takie zintegrowanie, które wzbogaci zarówno naukę, jak i łożące na jej funkcjonowanie społeczeństwo.

O co konkretnie chodzi w tym programie wyjaśnia nakreślona przez Renana wizja przyszłości — wizja społeczeństwa, które osiągnęło optymalną integrację z nauką, oraz wizja nauki, która osiągnęła optymalną integrację ze społeczeństwem. Nie jest to bynajmniej wizerunek państwa, w którym wszyscy obywatele zajmują się wyłącznie lub przede wszystkim tworzeniem kultury duchowej („państwo, w którym nikt nie miałby innego zawodu jak zawód poety, literata, filozofa, byłoby najdziwniejszą z karykatur"). Jest to natomiast państwo, w którym osoby wytwarzające dobra materialne znajdują czas i przyjemność w „rozmawianiu między sobą o wyższych sprawach", zaś osoby tworzące dobra duchowe znajdują czas i przyjemność w pracy fizycznej. Jest to państwo, w którym wszyscy pracują, ale jedni pracują przy maszynach, drudzy natomiast przy konstruowaniu owych naszyn („nie aby wyeliminować robotnika, lecz by

ulżyć pracy jego rąk i skrócić czas pracy") — dodawał przy tym, że w przyszłości „bardzo mała ilość godzin pracy wystarczy dla dobra społecznego i dla zaspokojenia potrzeb jednostki; reszta pozostanie dla ducha". Nie jest to społeczność jednostek banalnych, szarych, przeciętnych — przeciwnie: jest to społeczność jednostek oryginalnych w różnych dziedzinach, zaś owa oryginalność nie tylko nie przeszkadza w ich harmonijnym współżyciu, ale wręcz stanowi jedną z jego istotnych podstaw.

3. Konwencjonalizm Poincarégo

Henri Poincaré (1854–1912) należał do młodszego pokolenia przedstawicieli *klasycznego* krytycyzmu. Jednocześnie uznawany jest on za prekursora *konwencjonalizmu* w filozofii nauki, czyli — jak to lapidarnie ujął L.Kołakowski w swojej *Filozofii pozytywistycznej* — poglądu, że „pewne twierdzenia nauk ścisłych, błędnie uchodzące za opisy świata oparte na rejestrach i generalizacji doświadczenia, są faktycznie ustanowionymi sztucznie tworami, a motywem ich uznania nie jest przymus empirii, lecz inne względy, nade wszystko wygoda, korzyść umysłowa, a także walory estetyczne". *Konwencjonalizm* ten stanowi pochodną pewnych ogólniejszych założeń, postulatów i idei filozoficznych Poincarégo. Najpełniejszy wyraz znalazły one w jego dziele zatytułowanym *Wartość nauki* (*La valeur de la science*, 1905).

Nieprzypadkowo wyszedł w nim od stwierdzenia, że „poszukiwanie prawdy powinno być celem naszej działalności: jest to jedyny godny jej cel". Nieprzypadkowo też kończy ją stwierdzeniem, że „życie jest tylko epizodem pomiędzy dwiema nieskończonościami i że w tym epizodzie myśl świadoma trwała i trwać będzie tylko krótką chwilę. Myśl ta jest tylko błyskiem na tle długiej nocy. Ale błysk ten jest właśnie wszystkim". Pierwsze z nich bowiem wyraża najogólniejsze z przyjmowanych przez niego założeń normatywnych — założenie, które w jego przekonaniu powinno uczonemu nieustannie przyświecać w jego działalności. Drugie natomiast wyraża najogólniejsze z przyjmowanych przez niego założeń ontologicznych — założenie do którego uczony zastanawiający się nad samym sobą i nad swoim otoczeniem (a nie wyobraża sobie Poincaré uczonego, który by tego nie czynił) dochodzi po możliwie najbardziej głębokim i wszechstronnym namyśle.

Nie ulega wątpliwości, że *Wartości nauki* przyświeca ideał człowieka jako istoty racjonalnie myślącej, ideał idący — jak każdy zresztą ideał — znacznie dalej niż to, co jest aktualnie możliwe do osiągnięcia. Można także stwierdzić, że u jej podstaw znajduje się wiara w ostateczny sukces tego człowieka — wiara w urzeczywistnienie jego ideałów. Integralną częścią tej wiary jest postawienie na jednej szali tego wszystkiego, co myślący racjonalnie człowiek już zdołał osiąg-

nąć, zaś na drugiej jego ogromnych aspiracji, oraz przekonanie, że ta ostatnia nieustannie przeważa i — co niemniej ważne — powinna przeważać. W psychologicznych następstwach oznacza to twórcze niezadowolenie i „cierpienie" z tego, że nie osiągnęło się jeszcze tego, co się osiągnąć pragnie — zdaniem Poincarégo, owe „cierpienie" stanowi stan psychiczny pożądany i pozytywny („brak cierpienia stanowi ideał negatywny, który osiągnęłoby się najpewniej przez unicestwienie świata").

Nie chodzi tutaj jednak o każde możliwe „cierpienie", a nawet nie o każde twórcze „cierpienie". Chodzi natomiast o „cierpienie" uczonego zmagającego się ze swoim „tworzywem", uczonego dla którego „ prawda bywa często okrutna" i który jest nierzadko „przerażony prawdą". Nie ulega zatem wątpliwości, że nie proponuje on (jak to czynili np. Comte i Renan) swoich ideałów całej ludzkości. Proponuje je dosyć ściśle wyselekcjonowanemu gronu osób — w praktyce okazują się je stanowić przedstawiciele nauk matematyczno–przyrodniczych. Określił on zresztą pewne dodatkowe warunki, które powinien spełnić każdy kto chce należeć do tego ekskluzywnego grona. Tak więc powinna to być osoba „zupełnie niezależna" — zapewne również materialnie, ale przede wszystkim niezależna od potocznych mniemań i przesądów, a ponadto osoba chcąca i potrafiąca współpracować z podobnymi sobie osobami, oraz prawa moralnie („nie ma nauki bez moralności"). W każdym razie powinna to być osoba w możliwie największym stopniu zbliżona do tego ideału.

Kolejnym przedstawionym przez niego ideałem jest ideał nauki — jako czynności wykonywanych przez uczonych oraz jako wyniku tych czynności. Kreśląc ten ideał wskazywał na heurystyczną płodność procedur hipotetyczno–dedukcyjnych, tj. takich procedur, w których pierwotne *zasady* (założenia) nie są bezwzględnie pewne, lecz jedynie wielce prawdopodobne, przy czym w wyniku podejmowania kolejnych czynności wzrastać na stopień ich prawdopodobieństwa. Wiele zależeć ma tutaj od krytycyzmu uczonego, a ściślej, od utrzymania go w granicach heurystycznej płodności; nie może to być zatem ani krytycyzm „bezlitosnego burzenia", ani też krytycyzm „chaotycznego wznoszenia" (przy którym „poszczególne elementy zostały rozmieszczone w ten sposób jedynie dzięki przypadkowi, a nie na skutek decyzji grona ludzi władających rozumem"). Ideał ten opiera się na wierze, że owe „grono ludzi władających rozumem" chce i potrafi się ze sobą porozumieć. Porozumienie to ma głównie dotyczyć *zasad* nauki.

Wynikiem tego porozumienia się uczonych są *umowy*, i one mają stanowić najważniejszą podstawę przedmiotową osiągania wszelkich innych wyników naukowych. Mają one mieć hipotetyczny charakter i — jak wszystkie inne hipotezy — mogą (przynajmniej teoretycznie) być odwołane lub istotnie zmodyfikowane. W ten sposób wyłania się ideał wyników naukowych jako czegoś

całkowicie pozbawionego „dogmatyzmu". Ideałowi temu towarzyszy podział wszystkich dyscyplin na trzy grupy, tj. nauki matematyczne („dostarczają innym dyscyplinom wygodnego sposobu wysławiania się"), astronomiczne (ukazują innym dyscyplinom „wewnętrzną harmonię świata") oraz fizyko–matematyczne („ujawniają prawidłowości natury").

Z podziałem tym związane jest rozróżnienie na trzy rodzaje intuicji — władzy umysłu, od której w zasadniczym stopniu mają zależeć wyniki naukowe. Pierwszą z nich jest tzw. *intuicja logiczna* (nazywana również *czystą*) — ma się z niej „wyłaniać ścisła indukcja matematyczna"; umożliwia ona uchwycenie w matematyce jej pierwszych *zasad*. Drugą jest tzw. *intuicja matematyczna* — „może się z niej wyłaniać ścisła dedukcja matematyczna"; umożliwia ona „obejmowanie jednym rzutem oka całości rozumowania". Trzecią z nich jest tzw. *intuicja zmysłowa* — ma się ona „opierać na wyobraźni we właściwym tego słowa znaczeniu"; jej funkcja polega na rozpoznawaniu stosunków zachodzących między przedmiotami zmysłowego poznania oraz obrazami tych stosunków, a dodać trzeba, że w świetle przekonań Poincarégo przedmiotami tymi nie są elementy świata zewnętrznego, lecz wrażenia. Ten ostatni rodzaj intuicji ma być szczególnie przydatny w fizyce. Ujmując globalnie wszystkie jej rodzaje można powiedzieć, że pierwsza z nich daje największą pewność, ale posiada najwęższe pole widzenia; druga ma najszersze pole widzenia, ale nie jest w stanie uchwycić zbyt wielu szczegółów; trzecia jest w stanie uchwycić wiele szczegółów, ale daje stosunkowo najmniejszą pewność.

Dwa pierwsze rodzaje intuicji są porównywalne z intuicją kartezjańską. Trzeba jednak wyraźnie powiedzieć, że Poincaré zakwestionował zasadność kartezjańskiego założenia, iż *intuicja intelektualna* — a w tym wypadku jej dwie wzajemnie dopełniające się odmiany — jest po pierwsze, dana wszystkim ludziom, po drugie, że dana jest w ostatecznej postaci. W swojej rozprawie zatytułowanej *Nauka i metoda* (*Science et méthode*, 1908) pisał, że „to poczucie, ta intuicja porządku matematycznego, która pozwala nam zgadywać ukryte harmonie i związki nie może być dana każdemu", oraz że ci, którzy ją posiadają „będą mogli stać się twórcami i próbować działalności wynalazczej z powodzeniem mniejszym lub większym, w zależności od stopnia rozwoju ich intuicji". Przypomnijmy, że u Kartezjusza powszechne i nie podlegające doskonaleniu istnienie *intuicji intelektualnej* jest koniecznym warunkiem intersubiektywności ludzkiego poznania. Według Poincarégo, do osiągnięcia intersubiektywności ludzkiego poznania, czy też osiągnięcia tego, co „nazywamy poznaniem rzeczywistości obiektywnej" przez istoty rozumne, wystarczy, że żyją one w tym samym świecie, że podlegają tym samym zależnościom, że w końcu współdziałają ze sobą. Inaczej mówiąc: „to co gwarantuje obiektywność świata, w którym żyjemy jest to, że nasz świat jest wspólny ze światem innych istot rozumnych. Przez

łączność, którą mamy z innymi ludźmi, przyjmujemy ich pojmowanie faktów, gdyż zdają się one stosować do świata naszych wrażeń; sądzimy, że mamy prawo przyjąć, iż istoty te widzą to samo, co my".

Istotne odstępstwa od kartezjańskiej normatywistyki poznawczej pojawiają się również w przyjmowanych przez Poincarégo kryteriach prawdy. Zachował on wprawdzie ogólny podział tych kryteriów na podmiotowe i przedmiotowe, niemniej nadał mu w większym niż Kartezjusz stopniu charakter względny, a ponadto dosyć istotnie przeformułował samo zagadnienie, które owe kryteria wyłania. Chodziło mu bowiem nie tyle o kryteria odróżniania prawdy od fałszu, co o kryteria wyboru wartości poznawczych — pisał: „uczeni sądzą, że istnieje hierarchia faktów i że można dokonać spośród nich trafnego wyboru; mają oni rację", i dalej: „historyk, a nawet fizyk musi dokonywać wyboru spośród faktów; mózg badacza, będący jedynie kątem widzenia wszechświata, nie zdoła nigdy zawrzeć całego wszechświata, toteż z nielicznych faktów, jakie nam dostarcza przyroda, jedne zostaną pominięte, inne zapamiętane".

W sumie kryteriów tych przyjmuje on kilka. Jednak dwom z nich przypisuje szczególnie istotne znaczenie. Pierwszym z nich jest prostota wyboru wartości poznawczych. Według tego kryterium, z dwóch lub więcej faktów (*surowych* i *naukowych*) należy wybrać te, które są prostsze. Drugim jest wygoda lub dogodność, traktowana jako kryterium podmiotowe. Według niego, z dwóch lub więcej faktów należy wybierać te, które są wygodniejsze (dogodniejsze). Między tymi kryteriami istnieje stosunek nadrzędności i podrzędności — nadrzędne jest kryterium podmiotowe, co oznacza, że o uznaniu faktu za „prostszy niż" decyduje to, że jest on „dogodniejszy niż", a nie odwrotnie. Dodawał przy tym Poincaré, że wyborów tych dokonują uczeni zarówno z udziałem świadomości, jak i bez jej udziału, tj. dokonują ich z „nieuświadamianego oportunizmu".

Postulował również przyjęcie pewnych kryteriów pomocniczych dla wyżej wymienionych. Należy do nich dokonywanie wyboru faktów według ich piękna. Według tego kryterium, z dwóch lub więcej faktów należy wybierać te, które są piękniejsze; stąd między innymi należy zawsze przedkładać prawa naukowe nad fakty *surowe*, gdyż piękno to harmonia, a „najlepszym wyrażeniem tej harmonii jest prawo". Należy do nich również dokonywanie wyboru według potwierdzalności przez doświadczenie. Kierując się tym kryterium należy wybierać te fakty, które są w większym stopniu niż inne doświadczalnie weryfikowalne. Należy do nich także dokonywanie wyborów sposobów postępowania według częstotliwości powodzenia, tj. preferowane są te sposoby poznawcze, które częściej kończyły się sukcesem.

Nie poprzestał oczywiście Poincaré na sformułowaniu tych ogólnych ideałów, postulatów i kryteriów, lecz podjął próbę pokazania na czym konkret-

nie polega poznanie naukowe oraz na czym polega jego wartość. Ten właśnie cel przyświeca podstawowej części wywodów zawartych w *Wartości nauki*. Można je podzielić na trzy następujące po sobie i logicznie dopełniające się etapy. W pierwszym z nich starał się odpowiedzieć na pytanie jaki jest udział w tym poznaniu takich podmiotowych i przedmiotowych źródeł wiedzy jak: zmysły i wrażenia zmysłowe, wyobraźnia i wyobrażenia, rozum i jego konstrukcje. Przedstawiając funkcjonowanie ludzkich zmysłów poznawczych starał się wykazać, że są one pewnego rodzaju zdolnością przystosowywania bodźców świata zewnętrznego do struktury fizjologicznej człowieka, że struktura ta stanowi funkcjonalną całość, tj. „grupę czułych włókien", w których akcja i reakcja są ze sobą zsynchronizowane. W synchronizacji tej obowiązuje zasada: „minimum sił własnych — maksimum korzyści", która jest wyrazem swoistego oportunizmu. Starał się wykazać również, że to, co stanowi przedmiot aktywności zmysłów, nie należy już do świata zewnętrznego, lecz do wewnętrznego człowieka — stanowi „mgławicę wrażeń".

Przedstawiając w drugim kroku tego etapu wywodowego funkcjonowanie wyobraźni starał się z kolei wykazać, że jest ona pewnego rodzaju zdolnością przeobrażania owej „mgławicy", że w wyniku tego przeobrażania staje się ona „mgławicą rozłożoną na elementy, czyli powierzchnie jako granice objętości lub części przestrzeni, linie jako granice powierzchni oraz punkty jako granice linii", że pojawienie się tych trzech i tylko trzech elementów potwierdza to, że wyobraźnia również kieruje się zasadą: „minimum sił własnych — maksimum korzyści". Starał się także wykazać, że wynik aktywności wyobraźni przedstawia wyższą wartość naukową niż wynik aktywności zmysłów, oraz że owe dodatkowe walory zawdzięcza właśnie heurystycznej płodności tej zdolności poznawczej. Zauważał jednak przy tym, że wyobraźnia „płodzi" nie tylko porządkujące „mgławicę wrażeń" elementy, ale także wprowadza dysharmonię, czyli szereg poważnych sprzeczności — takie np. jak sprzeczność nieskończonej podzielności kontinuum, czy sprzeczność stosunku części do całości w nieskończonych zbiorach.

W trzecim kroku tego etapu wywodowego przedstawił funkcjonowanie rozumu. Starał się tutaj wykazać, że jest on określonego rodzaju zdolnością eliminowania sprzeczności, że mając do wyboru różne możliwości (np. „może wybierać między przestrzenią o czterech wymiarach i przestrzenią trójwymiarową") z zasady wybiera to, co zawiera minimum sprzeczności oraz minimalizuje szansę ich pojawienia się, że w końcu stara się on zapobiegawczo wpłynąć na funkcjonowanie wyobraźni i zmysłów. Formułuje tutaj Poincaré tezę o *lekkim popychaniu* wyobraźni i zmysłów do ściślejszego współdziałania. Na pytanie: dlaczego rozum to czyni?, odpowiada, że czyni to z „nieuświadamianego oportunizmu" — pojawienie się bowiem sprzeczności stawia go w niedogodnej

sytuacji. Natomiast na pytanie: na jakiej zasadzie to czyni?, odpowiada, że czyni to na zasadzie: „minimum sił własnych — maksimum korzyści".

W drugim z etapów wywodowych przedstawił Poincaré walory takich przedmiotowych źródeł wiedzy jakimi są prawdziwe nauki, a ściślej, matematyka, astronomia i fizyka. Do walorów pierwszej z nich należeć ma wygodny sposób wyrażania myśli. Mają do nich również należeć bogate środki wnioskowania, pozwalające uczonym „wznieść się ponad chaos obserwacji" oraz dostrzec „wewnętrzną harmonię". Wskazywał tutaj nie tylko na stosowane przez matematyków wnioskowanie dedukcyjne, ale także na stosowane przez nich wnioskowanie indukcyjne. Matematyka ma także wyrabiać w uczonych „poczucie symetrii" oraz „wyczucie prostoty".

W drugim kroku tego etapu wywodowego przedstawił walory astronomii. W pierwszej kolejności wskazał na jej walory psychologiczne, w szczególności na to, że pozwala uczonym odczuć potęgę ich umysłu — „to ona nam pokazuje, jak mały jest człowiek cieleśnie i jak wielki duchowo: dlatego, że ten bezmiar świetlny, w którym mieści się jego ciało jest jedynie ciemnym punktem, a jego umysł może go objąć całkowicie i napawać się milczącą harmonią". Akcentował także jej walory edukacyjne, w szczególności to, że uczy nie ufać zmysłom oraz doskonali wyobraźnię; dzięki niej wyobraźnia, „niczym orle oko, którego nie oślepia słońce, może spoglądać wprost w oblicze prawdy".

Następnie przeszedł do zaprezentowania walorów fizyki. Naukę tę przedstawił zarówno w jej przeszłości, jak i przyszłości. W pierwszej z tych perspektyw wyróżnił dwie fazy rozwoju fizyki, tj. fazę *sił centralnych* i fazę *zasad*. Prezentacji tej przyświecało przekonanie, że nauka ta znajduje się „w przededniu poważnych zmian", że „być może przyjdzie nam zbudować całkowicie nową mechanikę, której zaledwie domyślamy się, a w której — z uwagi na bezwładność rosnącą wraz z prędkością ruchu — prędkość światła stałaby się nieprzekraczalną granicą". Nie od rzeczy będzie przypomnieć, że *Wartość nauki* została opublikowana w tym samym roku, w którym ogłoszona została szczególna teoria względności Einsteina. Tak więc przedstawiając przeszłość fizyki Poincaré starał się wykazać, że w nauce tej miał miejsce nieustanny postęp, że postęp ten zawdzięczała ona głównie postępom astronomii, że zanim stała się samodzielną nauką naśladowała astronomię (np. „traktowała atomy tak, jak astronomia gwiazdy"), że pojawienie się w niej idei *sił centralnych* jest bezpośrednim następstwem owego zbyt wiernego podążania za astronomią, że jednak „nadszedł dzień, w którym koncepcja sił centralnych wydawała się już niewystarczająca" i fizycy zmuszeni byli ją zastąpić „pewnymi zasadami ogólnymi". Miała to być *I zasada termodynamiki*, czyli zasada zachowania energii (Meyer), *II zasada termodynamiki*, czyli zasada degradacji energii, wzrostu entropii układu izolowanego, nie znajdującego się w stanie równowagi termo-

dynamicznej (Carnot), *III zasada Newtona*, czyli zasada akcji i reakcji, *zasada względności* (Galileusz), *zasada zachowania masy* (Lavoisier) oraz zasada *minimum sił własnych — maksimum efektów* (jej odkrycie Poincaré przypisywał sobie). Zasady owe to prawa naukowe nie podlegające już doświadczalnej weryfikacji lub falsyfikacji („doświadczenie mogło służyć za podstawę zasadom mechaniki, ale jednak nie będzie mogło nigdy tym zasadom zaprzeczyć").

Prezentując te zasady starał się wykazać, że jakkolwiek charakteryzują się wysokim stopniem pewności, to jednak nie są całkowicie pewne, o czym przekonują zawierające się w nich samych i między nimi sprzeczności. Sprzeczności te występują mimo, iż zasady te „narzucają się naszemu zdrowemu rozsądkowi z nieodpartą siłą" i „odpowiadają" wyobraźni lub „obserwacji zmysłowej". Nie ma to oczywiście oznaczać, że zasady te nie posiadają w gruncie rzeczy większej wartości. Ma natomiast oznaczać, że posiadają one — podobnie jak idea *sił centralnych* — wartość historyczną, względną, zrelatywizowaną do poziomu rozwoju umysłowego uczonych.

Z kolei przedstawiając przyszłość fizyki Poincaré starał się wykazać, że rozwój jej będzie inspirował się dotychczasowymi zasadami („będą one istniały w miarę jak będą się przekształcały"), ale inspirował krytycznie, tj. dokonując w nich istotnych korekt, a pojawiające się w wyniku tego teorie będą coraz prostsze i coraz dogodniejsze oraz — co się zresztą z tym bezpośrednio wiąże — coraz pewniejsze i mniej sprzeczne. Krótko mówiąc: przyszłość fizyki jawi się jako kontynuacja i istotne wzbogacenie przeszłości, zaś fizycy jawią się jako kontynuatorzy osiągnięć takich wybitnych uczonych jak „Hipparch, Ptolemeusz, Kopernik, Kepler czy Newton".

Punktem wyjścia do trzeciego z etapów wywodowych Poincarégo jest zagadnienie stosunków zachodzących między faktami *surowymi* i *naukowymi*. W pierwszej kolejności starał się pokazać, że w wyniku aktywności poznawczej uczonych fakt *surowy* coraz bardziej traci na swojej surowości i coraz bardziej zyskuje na swojej naukowości, a ma to być równoznaczne z utratą przypadkowości i nieokreśloności oraz uzyskiwaniem konieczności i określoności. Walory te fakty zyskiwać mają nie za sprawą zmysłów, lecz za sprawą umysłów uczonych i ich wcześniejszych ustanowień (tzw. *dekretów naukowych*), przy czym ustanowienia te decydować mają nie tyle o treści wyrażeń (o tym, co się mówi), ile o ich formie (o tym, jak się mówi). Stąd Poincaré stwierdzał, że „jeśli mnie zapytacie, czy taki to a taki fakt jest prawdziwy?, to wyjdę od pytania czy jest możliwe określenie konwencji; innymi słowy, zapytam jakim do mnie mówicie językiem; upewniwszy się ostatecznie co do tego, zwrócę się następnie do swoich zmysłów i odpowiem: tak lub nie". W aspekcie polemicznym tego kroku wywodowego chodzi o wykazanie, że uczeni nie tworzą faktów, lecz je współtworzą — przy faktach *surowych* nie tylko współdziałając ze sobą, ale także współdziałając

z przyrodą; dalej, że w owym współdziałaniu teoretycznie pewien udział ma wolna wola (kaprys), ale jeszcze większy udział ma wzgląd na wygodę, przy czym „wzgląd ten najczęściej bywa tak potężny, że praktycznie niewiele z owej wolności woli pozostaje"; że w końcu owa wygoda ma wprawdzie charakter psychologiczny, ale w jeszcze większym stopniu ma charakter socjologiczny — w praktyce bowiem najwygodniejsze są te fakty, które są najbardziej zgodne z ustanowionymi i akceptowanymi przez środowisko uczonych tzw. *dekretami* (zasadami, prawami, ogólnymi ideami, normami, postulatami itp.).

W drugim kroku tego etapu wywodowego postawił Poincaré zagadnienie stosunków zachodzących między faktami *naukowymi* i prawem *naukowym*. Tutaj z kolei starał się wykazać, że fakt *naukowy* staje się prawem *naukowym* wówczas, gdy traci na swojej jednostkowości i zyskuje na swojej powszechności. Walor ten zyskiwać ma z jednej strony za sprawą aktywności umysłowej uczonych, z drugiej zaś za sprawą tzw. *dekretów naukowych*, które uczeni wcześniej ustanowili. W związku z tym: „prawo nie podlega już kontroli doświadczalnej; nie jest ono ani prawdziwe, ani fałszywe, tylko wygodne". Dodawał przy tym, że przy współtworzeniu praw teoretycznie „rola swobodnej działalności uczonych staje się znacznie większa", jednak w praktyce obligatoryjny charakter *dekretów naukowych* jest tak znaczny, że niewiele z owej swobody pozostaje.

W trzecim kroku tego etapu wywodowego postawił on zagadnienie istnienia świata zewnętrznego. Starał się tutaj wykazać, że należy przyjąć — jako wielce prawdopodobne, ale tylko prawdopodobne — istnienie tego świata. Należy przyjąć tę wielce prawdopodobną hipotezę, bowiem prowadzi ona do stosunkowo najmniejszej liczby sprzeczności i jest bardziej wygodna niż hipoteza przeciwna. Podkreślał przy tym, że uczony powinien mieć świadomość, że „wszystko to, co nie jest myślą, jest czystą nicością, gdyż tylko myśl możemy pomyśleć, i wszystkie określenia, za pomocą których mówimy o rzeczach, nie mogą wyrazić niczego innego, oprócz tego, co jest myślą, a jeśli ktoś mówi, że poza myślą jest jeszcze coś innego, to wypowiada twierdzenie bez sensu". Inaczej mówiąc: uczony tym się powinien między innymi rożnić od pospolitych ludzi, że posiada świadomość nieprzekraczalności granicy między światem myśli (kartezjańskiego *cogitare*) i światem rzeczy. Z całą pewnością nie oznacza to powrotu do kartezjańskiego dualizmu substancjalnego, w świetle którego istnieje radykalna różnica między tym, co myślące a nie rozciągłe, oraz tym, co rozciągłe a nie myślące. Jest to natomiast — jak to określił Husserl w swoich *Medytacjach kartezjańskich* — „radykalny odwrót od naiwnego obiektywizmu w kierunku subiektywizmu transcendentalnego", i w tym sensie można mówić o wierności Poincarégo już nie tylko tradycji kartezjańskiej, ale także późniejszych wielkich racjonalistów europejskich.

WSKAZÓWKI BIBLIOGRAFICZNE

Rozdział I: REFORMACJA I KONTRREFORMACJA FRANCUSKA

Źródła: Bérulle P., *Les oeuvres de l'eminentisme et reverendissime Pierre cardinal de Bérulle*, Paris MDCLXV; Bossuet J. B., *Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture Sainte*, Paris 1709; Calvini I., *Opera selecta*, München 1928–1936, 4 vol.; *Filozofia francuskiego Odrodzenia. Wybrane teksty z historii filozofii*, Warszawa 1973; *Myśl filozoficzno–religijna reformacji XVI wieku. Wybrane teksty z historii filozofii*, Warszawa 1972; Pascal B., *Myśli*, Warszawa 1972; —*Prowincjałki*, Warszawa 1963. **Opracowania**: Béguin A., *Pascala portret własny*, Warszawa 1963; Dagens J., *Bérulles et les origines de la restauration catholique*, Paris 1952; Febvre L., *Au coeur religieux du XVI^e siecle*, Paris 1957; Goldmann L., *Le Dieu caché*, Paris 1959; Kołakowski L., *Świadomość religijna i więź kościelna*, Warszawa 1965; Merle d'Aubigné J. H., *Histoire de la Reformation en Europe au temps de Calvin*, Osnabrück 1968, 4 vol.; Mounier E., *Chrześcijaństwo i pojęcie postępu*, Warszawa 1968; Piwko S., *Filozoficzne aspekty doktryny Jana Kalwina*, Warszawa 1987; Schmidt A. M., *Jean Calvin et la tradition calvinienne*, Bourges 1957.

Rozdział II: LIBERTYNIZM FRANCUSKI EPOKI WIELKICH PRZEMIAN

Źródła: Bergerac Cyrano, *Tamten Świat*, Warszawa 1956; *Filozofia XVII wieku. Wybrane teksty z historii filozofii*, Warszawa 1959; Gassendi P., *Logika*, Warszawa 1964; Meslier J., *Testament*, Warszawa 1955; Montaigne M., *Próby*, Warszawa 1985, 3 vol. **Opracowania**: Adam A., *Les libertins au XVII^e siècle*, Paris 1964; Brunschvicg L., *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, Neuchâtel 1945; Dąmbska I., *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*, Toruń 1958; Hazard P., *Kryzys świadomości europejskiej 1680–1715*, Warszawa 1974; Pintard R., *Le libertinage érudit dans la première moitié de XVII^e siècle*, Paris 1943, 2 vol.; Porchniev B. F., *Jean Meslier et les sources populaires de ses idées*, Moscou 1955; Spink J. S., *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire'a*,

Warszawa 1974; Voisé W., *Myśl społeczna siedemnastego wieku*, Warszawa 1970.

Rozdział III: RACJONALIZM KARTEZJAŃSKI

Ź r ó d ł a: Descartes R., *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, Warszawa 1989; — *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami Uczonych Mężów i odpowiedziami autora*, Warszawa 1958, 2 vol.; — *Namiętności duszy*, Warszawa 1958; — *Prawidła kierowania umysłem*, Warszawa 1970; — *Rozprawa o metodzie*, Warszawa 1970; — *Zasady filozofii*, Warszawa 1960; — *Oeuvres de Descartes*, Paris 1897–1909, 12 vol. **O p r a c o w a n i a**: Asmus W. F., *Descartes*, Warszawa 1960; Augustyn W., *Podstawy wiedzy u Descartesa i Malebranche'a*, Warszawa 1973; Drozdowicz Z., *Kartezjusz a współczesność*, Poznań 1980; Husserl E., *Medytacje kartezjańskie*, Warszawa 1982; Gilson E., *Etude sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris 1930; — *La doctrine cartésienne de la liberté et la Théologie*, Paris 1913; Laporte J., *Le rationalisme cartésien*, Paris 1946; Lefebvre H., *Kartezjusz*, Warszawa 1950; Mesnard P., *Descartes ou le Combat pour la Verité*, Paris 1966.

Rozdział IV: DUCH EPOKI OŚWIECENIA

Ź r ó d ł a: Buffon G. L., *Histoire naturelle, générale et particulière*, 1749–1765, 13 vol.; Condorcet A. N., *Szkic obrazu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, Warszawa 1957; D'Alembert J., *Oeuvres*, Paris 1821; Diderot D., *Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1953; *Encyklopedia albo słownik rozumowy nauk, sztuk i rzemiosł*, Warszawa 1957; Helvétius C. A., *O człowieku, jego zdolnościach umysłowych i wychowaniu*, 1976; Holbach P. T., *Etokracja czyli rząd oparty na moralności*, Warszawa 1979; — *System przyrody czyli prawa świata fizycznego i moralnego*, Warszawa 1957, 2 vol.; La Mettrie J. O., *Człowiek–maszyna*, Warszawa 1953,; Montesquieu, *O duchu praw*, Warszawa 1957, 2 vol.; — *Listy perskie*, Warszawa 1951; Rousseau J. J., *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, Warszawa 1956; Voltaire, *Elementy filozofii Newtona*, Warszawa 1956; — *Oeuvres complètes*, Paris 1877–1883, 52 vol. **O p r a c o w a n i a**: Bednarczyk A., *Filozofia biologii europejskiego Oświecenia*, Warszawa 1984; Drozdowicz Z., *Intelektualizm i naturalizm w filozofii francuskiej*, Poznań 1987; Hazard P., *Myśl europejska XVIII wieku. Od Monteskiusza do Lessinga*, Warszawa 1972; Seidler G. L., *W nurcie Oświecenia*, Lublin 1984; Skrzypek M., *Oświecenie francuskie i początki religioznawstwa*, 1989; Suchodolski B., *Rozwój nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1967; Zapaśnik S., *Filozofia a kultura Francji XVIII wieku*, Warszawa 1982.

Rozdział V: MYŚL FILOZOFICZNO-SPOŁECZNA OŚWIECENIA

Ź r ó d ł a: Condorcet A. N., *Oeuvres*, Paris 1847–1849, 12 vol.; Holbach P. T., *La Politique naturelle*, Londres 1773; Mably G. B., *Pisma wybrane*, Warszawa 1956; Morelly, *Kodeks Natury czyli prawdziwy duch jej praw*, Warszawa 1953; Rousseau J. J., *Umowa społeczna*, Warszawa 1966. **O p r a c o w a n i a**: Dedieu J., *Montesquieu*, Paris 1966; Derathé R., *J. J. Rousseau et la sciences politique de son temps*, Paris 1950; Granger G. G., *La mathématique sociale du marquis de Condorcet*, Paris 1956; Koyré A., *Condorcet*, Paris 1961; Leroy M., *Histoire des idées sociales en France*, Paris 1946, t. I; Mauzi R., *L'idée du bonheur dans la litérature et la pensée francaise au XVIII^e siècle*, Paris 1960; Mornet D., *Les origines intellectuelles de la Révolution francaise*, Paris 1932.

Rozdział VI: NATURALIZM CONDILLACA

Ź r ó d ł a: Condillac E. B., *Logika czyli pierwsze zasady sztuki myślenia*, Warszawa 1952; — *O pochodzeniu poznania ludzkiego*, Kraków 1952; — *Traktat o wrażeniach*, Warszawa 1958; — *Oeuvres philosophiques*, Paris 1947–1951, 3 vol. **O p r a c o w a n i a**: Drozdowicz Z., *Konwencjonalizm w nowożytnej filozofii francuskiej*, Poznań 1989; Le Roy G., *La psychologie de Condillac*, Paris 1937.

Rozdział VII: GŁÓWNE NURTY W MYŚLI FILOZOFICZNO-SPOŁECZNEJ XIX WIEKU

Ź r ó d ł a: Ballanche P., *Oeuvres complètes*, Paris 1832; Bonald L., *Oeuvres complètes*, Paris 1859; Faguet E., *Kult niekompetencji*, Lwów–Warszawa 1922; Fourier Ch., *Oeuvres complètes*, Paris 1966–1968, vol. 12; Guizot F., *De moyens de gouvernement et d'oppositions dans l'état actuel de la France*, Bruxelles 1846; Lamennais H. F. R., *Wybór pism*, Warszawa 1970; Maistre J., *Oeuvres complètes*, Lyon 1884–1886; Proudhon P. J., *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, Paris 1858, 3 vol; Saint-Simon C. H., *Pisma wybrane*, Warszawa 1968; Thiers A., *La monarchie de 1830*, Paris 1831; Tocqueville A., *O demokracji w Ameryce*, Warszawa 1976. **O p r a c o w a n i a**: Broglie G., *Problèmes chrétiens sur la Liberté religieuse*, Paris 1965; Duroselle J. B., *Les debuts de catholicisme sociale en France (1822–1870)*, Paris 1951; Gauraudy R., *Źródła francuskie socjalizmu naukowego*, Warszawa 1950; Guchet Y., *Technique et liberté*, Paris 1967; Litwin J., *Eseje o dialogach wewnętrznych*, Warszawa 1967; Oechslin J. J., *Le Mouvement ultra-royaliste sous la restauration*, Paris 1960;

Szacki J., *Kontrrewolucyjne paradoksy*, Warszawa 1965; Trybusiewicz J., *De Maistre*, Warszawa 1968.

Rozdział VIII: GŁÓWNE NURTY W SCJENTYZMIE XIX WIEKU

Źródła: *Antologia filozofii francuskiej XIX wieku. Wybrane teksty z historii filozofii*, Warszawa 1978; Bernard C., *Introduction à l'étude de la médicine expérimentale*, Paris 1939; — *Lecons sur les phenomès de la vie communs aux animaux végètaux*, Paris 1878, 2 vol.; Cousin V., *Histoire générale de la philosophie depuis les temps les plus anciens jusqu'à la fin du XVIII^e siècle*, Paris 1864; — *Du Vrai, du Beau et du Bien*, Paris 1937; Cournot A., *Essai sur les fondaments de nos connaissances et sur les caractéres de la critique philosophique*, Paris 1912; Janet P., *Les causes finales*, Paris 1882; Renouvier Ch., *Essais de Critique Générale*, Paris 1912; Taine H., *De l'intelligence*, Paris 1870, 2 vol.; — *Histoire de la littèrature anglaise*, Paris 1882, 4 vol.; — *Les philosophes classiques XIX siècle en France*, Paris 1882; Vacherot E., *La Metaphysique et la Science*, Paris 1858. **Opracowania**: Łempicki J., *Historiozofia Hipolita Taine'a*, Kraków 1938; Parodi D., *Du Positivisme à l'Idéalisme*, Paris 1930, 2 vol.; Skarga B., *Claude Bernard*. Warszawa 1970; — *Kłopoty intelektu*, Warszawa 1975.

Rozdział IX: TRZEJ PREKURSORZY: COMTE, RENAN, POINCARE

Źródła: Comte A., *Catéchisme possitiviste*, Paris 1966; — *Cours de philosophie positive*, Paris 1869, 6 vol.; — *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, Warszawa 1968; Poincaré H., *Nauka i hipoteza*, Warszawa 1908; — *Wartość nauki*, Warszawa 1908; Renan E., *L'Avenir de la science — pensées de 1848*, Paris (b. r. w.). **Opracowania**: Littré E., *Auguste Comte et la philosophie positive*, Paris 1863; Kołakowski L., *Filozofia pozytywistyczna*, Warszawa 1966; Skarga B., *Comte*, Warszawa 1877; Szumilewicz I., *Poincaré*, Warszawa 1978; Weiler M., *Pour connaitre la pensée de Renan*, Grenoble 1945; Willing R., *Péguy et Renan*, Lille 1975.

INDEKS OSÓB

Alembert Jean Le Rond d' (1717–1783) 38, 59, 61, 79
Antraigues E. L. H. de Launay (XVIII–XIX w.) 108
Argens markiz d' (1704–1771) 69
Arnauld Antoine (1612–1694) 22
Arystoteles, Stagiryta (384–322 p.n.e.) 31
Asmus W. F. (XX w.) 42
Augustyn, Aureliusz Augustyn, św. (354–430) 23, 107, 111
Bacon Francis (1561–1623) 37, 132, 152
Ballanche Pierre Simon (1776–1847) 108
Bailly Jean Sylvain (1736–1793) 110
Bayle Pierre (1647–1706) 27, 93, 157
Bazard Saint–Armand (1791–1832) 127
Beeckman Isaak (1588–1637) 42
Bernard Claude (1813–1878) 132–134
Bernoulli Johann (1667–1748) 132
Bérulle Pierre de (1575–1629) 13, 18–20
Boileau–Despréaux Nicolas (1636–1711) 65
Bonald Louis Gabriel Ambroise de (1754–1840) 108
Bossuet Jacques Bénigne bp Meaux (1627–1704) 13, 107
Brunschvicg Léon (1869–1944) 41
Bucer, Butzer Martin (1491–1552) 11
Buffon Georges Louis Leclerc hr. de (1707–1788) 60
Carnot Lazare (1753–1823) 170
Castellion Sébastian (1515–1563) 11
Charron Pierre (1541–1603) 37
Chateaubriand François René de (1768–1848) 108
Comte August Isidore (1798–1857) 4, 7, 150–153, 165
Condillac Étienne Bonnot de (1714–1780) 4, 77, 93–103, 132, 134, 135, 157
Condorcet Jean Antoine Nicolas Caritat de (1743–1794) 64, 67, 68, 70, 71, 88–92
Cordier Mathurin (1479–1564) 14
Cournot Antoine Augustin (1801–1877) 144–147
Cousin Victor (1792–1867) 7, 139–141
Cyrano de Bergerac de Savinien (1619–1655) 33
Cuvier Georges (1769–1832) 134
Darwin Charles Robert (1809–1882) 134
Demokryt z Abdery (ok. 460–350 p.n.e.) 40
Dante Alighieri (1265–1321) 126
Descartes René, zob. Kartezjusz
Diderot Denis (1713–1784) 59, 61, 78, 79
Diogenes z Synopy (ok. 413–323 p.n.e.) 31
Dolet Étienne, Doletus (1509–1546) 36
Duvergier de Hauranne Jean, opat Saint–Cyran (1581–1643) 22
Einstein Albert (1879–1955) 169
Enfantin Barthélemy Prosper (1796–1834) 127
Epikur z Samos (ok. 341–270 p.n.e.) 27, 31, 34–37, 40
Estoile Pierre (XV–XVI w.) 14
Faguet Émile (1847–1915) 117, 118
Farel Guillaume (1489–1565) 11
Fénelon François de Salignac de La Mothe 13
arcybp Cambrai (1651–1715)
Ferrand Antoine (XVIII–XIX w.) 108
Filip II król hiszp. (1527–1598) 11
Fontenelle Bernard Le Bovier de (1657–1757) 65
Fourier Charles (1772–1837) 123–124
Franciszek Salezy św. bp Genewy (1567–1622) 13
Fréron Elie (1719–1776) 107
Galileusz, Galileo Galilei (1564–1642) 42, 170
Garasse François (XVII w.) 33
Gassendi Pierre (1592–1655) 27, 34–37, 38, 42, 54–55
Gentillet Innocent (XVI w.) 37
Geoffroy Saint–Hilaire Étienne (1772–1844) 134
Gilson Étienne (1884–1978)
Goldmann Lucien (1913–1970) 22, 25, 43
Guizot François (1787–1874) 115, 116, 117
Gutenberg, Gensfleisch Johannes (ok. 1396–1468) 126
Hazard Paul (1878–1944) 5, 6
Helvétius Claude Adrien, Helwecjusz (1715–1771) 59, 63
Henryk II król franc. (1519–1559) 11
Henryk IV Wielki król franc. (1553–1610) 12, 72
Heraklit z Efezu (ok. 544–484 p.n.e.) 32

Hipparch (ok. 190–120 p.n.e.) 170
Holbach Thiry Paul d' (1723–1789) 59, 63, 64, 70, 79
Homer (VIII w. p.n.e.) 65
Horacy, Quintus Horatius Flaccus (65–8 p.n.e.) 27, 65
Huet Pierre Daniel bp Avranches (1630–1721) 32, 56
Hume David (1711–1776) 45
Huyghens Cristiaan (1629–1695) 93
Husserl Edmund (1859–1938) 171
Innocenty X papież, Giambattista Pamphili (1574–1655) 23
Janet Paul (1823–1899) 131
Janseniusz, Janssens Cornelius (1585–1638) 20, 22
Jouffroy Theodore Simon (1796–1842) 139
Kalwin, Calvin Jean (1509–1564) 11, 13, 14–16, 20
Kant Immanuel (1724–1804) 142, 143, 147
Kartezjusz, Descartes René (1596–1650) 34, 41–56, 93, 94, 95, 126, 132, 150, 152, 166, 167
Kepler Johannes (1571–1630) 170
Kołakowski Leszek (ur. 1927) 22, 164
Konfucjusz, Kung–fu–cy (551–479 p.n.e.) 31
Kopernik Mikołaj (1473–1543) 170
Krystyna królowa szwedz. (1626–1689) 42
Labadie Jean (1610–1675) 20–21
Lamarck Jean Baptiste (1744–1829) 134
Lamennais, La Mennais, Hugues Félicite (1782–1854) 119–120
La Mettrie Julien Offroy de (1709–1751) 77
La Mothe le Vayer François de (1588–1672) 31
Lavoisier Antoine Laurent de (1743–1794) 132, 170
Leibniz Gottfried Wilhelm (1646–1716) 93, 94
Leon X papiez, Giovanni Medici (1475–1521) 126
Leroux Pierre (1797–1871) 121
Leukip (V w. p.n.e.) 40
Ludwik XIV król franc. (1638–1715) 66, 70, 72
Ludwik XVI król franc. (1754–1793) 70, 119
Luillier Francois (ok. 1600–1651) 27
Lukrecjusz, Titus Lucretius Carus (ok. 98–55 p.n.e.) 37
Luter, Luther Martin (1483–1546) 11, 13, 16, 126
Maistre Joseph Marie de (1753–1821) 108, 109–114
Malebranche Nicolas (1638–1715) 93
Mallet du Pan Jean (XVIII–XIX w.) 108
Marks Karol (1818–1883) 71
Maupertuis Pierre Louis Morau (1698–1759) 60
Mayer Julien Robert (1814–1878) 169
Mersenne Martin (1588–1648) 34, 42
Meslier Jean (1664–1729) 38
Mill John Stuart (1806–1873) 134
Mirabeau Gabriel Honoré (1749–1791) 110
Molier, Poquelin Jean Baptiste (1622–1673) 27
Molina Louis (1535–1600) 23
Molinos Miquel (1628–1696) 17
Montaigne Michel Eyquem de (1533–1592) 27–31, 37, 156
Montalembert Charles René de (1810–1870) 119–121
Montesquieu, Monteskiusz, Charles Louis (1689–1755) 64, 69, 78
Montlosier François D. (XVIII–XIX w.) 108
Morelly (XVIII w.) 80–83
Morin Jean Baptiste (1583–1656) 34
Mounier Emmanuel (1905–1950) 25
Napoleon I (1769–1821) 108
Napoleon III (1808–1873) 121
Naudé Gabriel (1600–1653) 32
Newton sir Isaac (1643–1727) 126, 170
Pascal Blaise (1623–1662) 23–25, 42, 65, 94, 156
Patin Gui (1601–1672) 27, 38
Perrault Charles (1628–1703) 65
Pius IX papież, Giovanni Maria Mastai Ferretti (1792–1878) 121
Platon (429–347 p.n.e.) 65
Poincaré Henri (1854–1912) 4, 144, 150, 164–171)
Proudhon Pierre Joseph (1809–1865) 127–129
Ptolomeusz, Ptolemaeus Claudius (ok. 100–168) 170
Pyrron, Pyrrhon z Eleidy (ok. 365–275 p.n.e.) 31, 44
Rafael, Rafaelo Santi (1493–1520) 126
Ramus Petrus, Pierre de la Ramée (1515–1572) 37
Renan Ernest (1823–1892) 4, 7, 150, 156–163, 165
Renouvier Charles (1815–1903) 144, 147–149
Retz Paul de Gondi de, kard. (1613–1679) 27
Rops Daniel (XX w.) 36
Royer–Collard Pierre (1763–1843) 139
Rostand Edmond (1868–1918) 33
Rousseau Jean Jacques (1712–1778) 73–75, 78, 80, 84–88, 111, 157

Saint–Cyran, zob. Duvergier de Hauranne
Saint–Pierre Barnardin de (1737–1814) 72
Saint–Simon Claude Henri de (1760–1825) 122, 123, 125–127
Saint–Simon Louis de Rouvroy ks. de (1675–1755) 72
Scudéry Georges de (1601–1667) 65
Sekstus Empiryk (ok. 180–210) 44
Seneka, Lucius Annaeus Seneca (4 p.n.e.–65) 14
Sokrates (470–399 p.n.e.) 31
Sorbière Samuel (1615–1670) 32
Spencer Herbert (1820–1903) 156
Spink John Stevenson (ur. 1909) 38
Spinoza, Spinosa Baruch (1632–1677) 93, 94
Straton (III p.n.e.) 40
Taine Hippolyte (1828–1893) 7, 134–138
Thiers Adolphe (1797–1877) 115, 117
Tocqueville Alexis Clerèl de (1805–1859) 115, 117
Turgot Anne Robert Jacques l'Aulne (1727–1781) 66
Vacherot Étienne (1809–1897) 141–143
Veuillot Louis (1813–1883) 121
Viau Théophile de (1590–1626) 33, 38
Vivès Louis (1492–1540) 37
Voltaire, Wolter, François Marie Arouet (1694–1778) 38, 40, 59, 66, 69, 76, 77, 78, 79, 80
Weber Max (1864–1920) 16
Wolmar Melchior de (XV–XVI w.) 14
Zwingli Ulryk (1484–1531) 11

BIBLIOTEKA PUBLICZNA M.ST. WARSZAWY 1907
358162

INFORMACJA O SPRZEDAŻY WYDAWNICTW UNIWERSYTETU IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU

Sprzedaż wszystkich publikacji Wydawnictwa Naukowego UAM prowadzi Księgarnia Uniwersytecka „Domu Książki" w Poznaniu. Książki naszego Wydawnictwa można nabywać również w innych księgarniach na terenie całego kraju, zwłaszcza w księgarniach naukowych, oraz w Ośrodkach Rozpowszechniania Wydawnictw Naukowych PAN. W razie braku poszukiwanych tytułów w tych księgarniach można skierować zamówienie pisemne do Księgarni Uniwersyteckiej (adres: 60—813 Poznań, Zwierzyniecka 7), która prześle książkę za zaliczeniem pocztowym, o ile nakład nie został wyczerpany.

INFORMATION ON THE SALE OF ADAM MICKIEWICZ UNIVERSITY PRESS PUBLICATIONS

All Adam Mickiewicz University Press publications are sold by the University Bookshop (Księgarnia Uniwersytecka) 60—813 Poznań, Zwierzyniecka 7. Books published by AMU Press are also available in bookshop of scientific publications all over the country.

Foreign customers can contact directly Adam Mickiewicz University Press, 61—734 Poznań, Nowowiejskiego 55, Poland, telephone 527 380 telex 413260 UAM PL. There they can obtain information on other kinds of transactions and editorial cooperation with AMU Press.