

Wstęp

Filozofia XVII wieku – wielkie osobowości

W dziejach kultury zachodniej były takie okresy, w których życie umysłowe płynęło spokojnym nurtem, a jeśli już zdarzały się jakieś jego zawirowania, to miały one charakter incydentalny i nie wpływały w większym stopniu na sposób myślenia znaczących grup społecznych. Były jednak również takie, w których ów spokój był zakłócony przez takie intelektualne osobowości, o których wiele można powiedzieć, ale z całą pewnością nie to, że bezkrytycznie się przyglądali rozpowszechnionym wierzeniom i przekonaniom lub nieśmiało zgłaszali do niektórych z nich swoje wątpliwości. Takie osobowości pojawiły się już pod koniec XVI stulecia. W stuleciu następnym nie tylko ich przybyło, ale także pogłębił się ich krytycyzm i – co niemniej istotne – odwaga w publicznym wyrażaniu swoich poglądów. Nie byli oni bardzo liczni. Jednak ich siła nie tkwiła w liczności, lecz takiej oryginalności, która sprawiła gruntowną zmianę najpierw w nauce i filozofii, a później w religii i religijności, a w końcu w myśleniu zwyczajnych ludzi. Znaczący kultury zachodniej są raczej zgodni co do tego, że te zmiany sporo zawdzięczają oświeceniowym filozofom XVIII stulecia. Jednak intelektualny grunt dla ich wystąpienia przygotowali XVII-wieczni poprzednicy. Co do tego nie ma wprawdzie już takiej zgodności, jednak nawet przeciwnicy tej tezy uważają, że warta jest ona poważnych dyskusji. Takim głosem w tej dyskusji są wypowiedzi autorów artykułów zawartych w tym numerze „Humaniora”. We wprowadzeniu do nich chciałbym krótko przypomnieć niektóre z bardziej wyrazistych osobowości tamtego okresu.

Swoistym „otwarcie” tamtego stulecia było spalenie na stosie w 1600 r. Giordana Bruna (1548–1600). Jest kwestią dyskusyjną to, czy był on, czy też nie był wielkim filozofem. Nawet znawcy jego filozofii mają pewien kłopot z jednoznaczną odpowiedzią na to pytanie¹. Nie mają oni natomiast większych trudności z odpo-

¹ Przykładem może być Eugenio Garin, który jest wprawdzie pełen podziwu dla osobistej odwagi Bruna, a nawet dla ducha religijnego profetyzmu jego filozofii (jego zdaniem, „przenika

wiedzią na pytanie, jaką był osobowością, bowiem zachowało się w tym zakresie sporo dobrze udokumentowanych świadectw. Wynika z nich jasno, że był osobą niepokorną i przekorną, jak chociażby w tym momencie, gdy słuchając wykładu na genewskiej uczelni, doliczył się w nim aż 20 błędów i – co niemniej istotne – zwrócił na nie publicznie uwagę wykładowcy (łatwo jest się domyśleć, jak to się dla niego zakończyło). Występował on również odważnie w obronie tych teorii, które wprawdzie nie cieszyły się uznaniem ówczesnych autorytetów naukowych, jednak o ich prawdziwości był on głęboko przekonany. Przykładem może być teoria kopernikańska, której bronił w dyskusjach zarówno z profesorami Sorbony, jak i Oksfordu. Rzecz jasna, ani nie przysporzyło mu to sympatyków, ani też nie ułatwiło utrzymania stanowiska wykładowcy na tych uczelniach. Najpoważniejszych kłopotów przysporzyły mu jednak poglądy na temat chrześcijaństwa, w tym tych jego wielkości, bez których religia ta nie mogłaby pozyskać aż tak wielu wyznawców, takich jak prorocy, których nazywał magami i uznawał za mniej lub bardziej zręcznych kuglarzy. Sympatyzujący z jego postrzeganiem i przedstawianiem religii Andrzej Nowicki twierdzi, że Bruno „wszystkie istniejące religie bez wyjątku stawiał na jednej płaszczyźnie” i żadnej z nich nie uznawał za godną szacunku, jednak za „najnikczemniejszą” z nich uznawał chrześcijaństwo². Wywoływało to oburzenie jego katolickiego otoczenia i sprawiło, że rzymski trybunał inkwizycyjny uznał go za heretyka. Jednak nawet po usłyszeniu tego wyroku i pojawieniu się wizji spalania na stosie wykazywał się osobistą odwagą – z zachowanego protokołu procesowego wynika, że miał powiedzieć do sędziów: „być może wasz strach, gdy wydajecie sąd na mnie jest większy niż mój, gdy sąd ten przyjmuje”.

Z obroną teorii kopernikańskiej i procesem przed rzymskim trybunałem inkwizycyjnym związana jest również głośna w tamtym czasie sprawa Galileusza (wł. Galileo Galilei, 1564–1642) – głośna, bowiem proces ten toczył się kilkanaście lat (1614–1633) i zakończył upokorzeniem tego uczonego (matematyka i astronomia, profesora Uniwersytetu Padewskiego). I w tym przypadku zachowała się sporo dokumentacja – dotycząca zarówno tego procesu, jak i postawy i poglądów Galileusza. Z całą pewnością nie była to taka konfliktowa osoba jak Giordano Bruno, a w każdym razie skłonny był on do pewnych kompromisów w batalii ze swoim oponentami. Potwierdza to m.in. fakt, że zaproponował tym ostatnim rozdzielenie prawd wynikających z Pisma Świętego oraz prawd wynikających z tego rozumu, którym posługują się matematycy. Członkowie rzymskiego trybunału inkwizycyjnego nie przystali jednak na tę propozycję – nie tylko dlatego, że kryła się w niej sugestia, że są wprawdzie ludźmi wiary, ale już nie rozumu³. Próbował

on i rozpromienia wszystkie jego dzieła”), a raczej unika odpowiedzi na to zasadnicze pytanie. Por. E. Garin, *Filozofia Odrodzenia we Włoszech*, Warszawa 1969, s. 42 nn.

² Por. A. Nowicki, *Giordano Bruno*, Warszawa 1979, s. 110 nn.

³ Jego biograf James Reston Jr. pisze, iż uznali oni, że Galileusz podpisuje się nimi nie rozumem, lecz jakimiś „bluźnierczymi czarami” i traktuje ich przy tym jak osoby o ograniczonych zdolnościach racjonalnego myślenia. Por. J. Reston Jr., *Galileusz*, Warszawa 1998, s. 93 i in.

on jeszcze ratować sytuację (i własną skórę), przyznając, że „dał się ponieść dumie ze swej przenikliwości i mądrości, jak również pysze i pragnieniu chwały”. Jednak i to okazało się niewystarczające dla jego sędziów i zażądali oni, aby zobowiązał się „ze szczerego serca i z niekłamanej wiary do wyrzeczenia się swoich błędów”. Galileusz przystał na tę „propozycję nie do odrzucenia” (w przeciwnym razie groziło mu uwięzienie). Legenda głosi, że wychodząc z sali sądowej, miał powiedzieć: „a jednak się porusza” (oczywiście Ziemia wokół Słońca, a nie odwrotnie). Jest to jednak tylko legenda. Nie jest natomiast żadną legendą to, że w późniejszej korespondencji do wielkiej księżnej tokańskiej nazwał swoich sędziów nieukami.

Proces tego uczonego śledzony był z uwagą nie tylko w środowisku uczonych i filozofów nie tylko we Włoszech, ale także w wielu innych częściach wykształconej Europy. Jedni przyjęli werdykt rzymskiego trybunału z zadowoleniem, inni tylko ze zrozumieniem, a jeszcze innych skłonił on do większej ostrożności w publicznym ujawnianiu takich poglądów, które nie były zgodne z oficjalnym stanowiskiem Kościoła. Do tych ostatnich należał m.in. Kartezjusz (wł. René Descartes, 1596–1650). Do historii przeszło sformułowane w 1633 r. jego twierdzenie, że „dobrze przeżył życie ten filozof, który się dobrze ukrył” – trzeba przyznać: dosyć asekuracyjne, jeśli nie wręcz tchórzliwe jak na takiego filozofa, którego uznaje się za wizytówkę nowożytnego racjonalizmu, a jego filozofię za głęboki przełom filozoficzny. Na temat tego filozofa i tej filozofii wypowiadałem się już wielokrotnie przy różnych okazjach⁴. Tutaj jedynie dodam, że nie zawsze stosował on to życiowe motto w praktyce. W jego biografii są bowiem takie okresy, w których odważnie i nie zważając na przykre dla niego następstwa, występował przeciwko tym, za którymi stały nie tylko różne Kościoły, ale także pozostające pod ich kontrolą wyższe uczelnie. Potwierdzeniem tego jest m.in. prowadzona przez niego w latach 1642–1643 polemika z Gisbertem Voetiussem, profesorem i rektorem Uniwersytetu w Utrechcie. W *Liście do o. Marinusa Mersenne’a* (sympatyzującego z jego poglądami jezuita pełniącego rolę pośrednika w wymianie myśli różnych uczonych i filozofów) napisał, że Voetius zamiast zajmować się „za publiczne pieniądze nauczaniem młodzieży”, zajmuje się „bezwstydnym kłamstwem”, „niegodnym lżeniem” i „haniebnym oraz zuchwałym rzucaniem oszczerstw”⁵. Na temat osobowości Kartezjusza można by napisać niejedną interesującą książką (i niejedną zresztą już napisano).

Aż tak licznych i zróżnicowanych w opiniach opracowań nie doczekał się inny z głośnych filozofów tamtego stulecia, tj. Baruch Spinoza (1632–1677), uważający się skądinąd za ucznia Kartezjusza (pierwszą ze swoich rozpraw zatytułował *Zasady filozofii Kartezjusza* i miała to być w znacznej mierze popularyzacja tytułowej filozofii). Był to jednak tego rodzaju uczeń, który chciał przynajmniej pod niektórymi względami przeróść swojego nauczyciela i przedstawić taką filozofię,

⁴ Por. m.in. Z. Drozdowicz, *Kartezjański racjonalizm. Zrozumieć Kartezjusza*, Poznań 2014.

⁵ Ibidem, s. 29 nn.

której już nic nie będzie można zarzucić (pod adresem filozofii kartezjańskiej zgłaszano wiele obiekcji i nie wszystkie z nich były całkowicie bezzasadne). Raczej nie ma wątpliwości, że to niesłychanie ambitne zamierzenie nie udało mu się zrealizować. Jego filozofia – łączące w sobie elementy teologicznego racjonalizmu z racjonalizmem filozoficznym i politycznym (swoje sztandarowe dzieło zatytułował *Traktat teologiczno-polityczny*) – nie tylko mało kogo rzuciła na kolana, ale wręcz przyjmowana była przez osoby wierzące jako swoista obelga dla ich wiary, a przez filozofów w najlepszym razie jako swoista prowokacja. Potwierdzeniem tego są m.in. twierdzenia Johanna Musäusa (profesor teologii na Uniwersytecie w Jenie), że dzieła Spinozy są „pełne bluźnierstwa i bezbożności” i należałoby „cisnąć je w ciemności piekieł, skąd wyszły na światło dzienne, ku szkodzie i hańbie rodzaju ludzkiego”. Natomiast Christian Thomasius (uznawany za jednego z bardziej znaczących filozofów niemieckich epoki Oświecenia) nazywał Spinozę „bluźniącym arcy-Żydem” i zaliczał go do „zupełnych ateistów”⁶. Nieco cieplej wypowiadał się o nim Gottfried Wilhelm Leibniz (również wyróżniająca się osobowość filozoficzna), jednak wyraźny akcent powinien być postawiony na owe „nieco”, bowiem on również znajdował w jego filozofii poważne błędy (takie jak ten, że Spinoza „skłonny był przypisywać Bogu „dostateczną moc, ale już nie dostateczną mądrość”)⁷.

Do tej galerii wielkich osobowości z Europy kontynentalnej dopisać trzeba co najmniej dwóch filozofów z Wysp Brytyjskich. Jednym z nich był Thomas Hobbes (1588–1679), autor wywołującego spore kontrowersje *Lewiatana*. Nie wchodząc w szczegóły tego obszernego i wielowątkowego dzieła (łączącego kwestie filozoficzne z politycznymi i religijnymi), można krótko powiedzieć, że jedni z jego oponentów znajdowali w nim próbę obrony tego starego świata, który w ich przekonaniu powinien przejść do przeszłości (dotyczyło to m.in. takiej politycznej władzy, która swoją dominującą pozycję opiera nie na sile argumentów, lecz na argumencie siły), natomiast inni znajdowali w nim próbę obrony tego nowego świata, który odwoływał się do ludzkiej rozumności i wolności (m.in. przy powoływaniu i odwoływaniu tych władz). Trzeba przy tym przyznać, że Hobbes swoim dziełem dostarczał argumentów zarówno tym pierwszym, jak i tym drugim. Już we wprowadzeniu do zawartych w nim rozważań – wyjaśniając kim i czym jest tytułowy *Lewiatan* – przedstawia on swoje *credo* w pojmowaniu władzy. W jego świetle jest to takie państwo, które można porównać do „sztucznego człowieka, choć jest większych rozmiarów i większej siły niż człowiek naturalny, którego

⁶ Por. W. Weischedel, *Die philosophische Hintertreppe. Die grossen Philosophen in Alltan und Denken*, Munchen 1973, s. 132 nn.

⁷ Panajotis Kondylis w swojej monografii poświęconej oświeceniowemu racjonalizmowi twierdzi, że Leibniz „przez całe życie przedstawiał Spinozę jako konsekwentnego kartezjanczyka, co oczywiście miało na celu dyskredytowanie kartezjanizmu”. Por. P. Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Munchen 1986, s. 58 nn.

obronie i opiece ma służyć. W tym sztucznym człowieku władza suwerenna jest sztuczną duszą, jako że daje życie i ruch całemu ciału; sędziowie i inni urzędnicy wymiaru sprawiedliwości i egzekutywy są sztucznymi stawami...” itd.⁸ Ważne jest jednak nie tylko to, co zostało powiedziane we wprowadzeniu tego dzieła, ale także to, co pojawi się dalej i – rzecz jasna – co z tego wynika; a wynika z tego jasno, że silna i mądra władza to taka, która trzyma w jednym ręku kodeks karny, a w drugim miecz i nie pozostawia obywatelom większych wątpliwości, że jeśli nie będą przestrzegali prawa, to użyje zarówno tego pierwszego, jak i tego drugiego. Nie ulega jednak również wątpliwości, że jeśli ta władza nie potrafi zapewnić narodowi bezpieczeństwa, to nie tylko może, ale nawet powinna być przez ten naród pozbawiona władania i nie obroni jej ani powoływanie się na boskie posłannictwo, ani też otaczanie się ziemskimi poplecznikami. Jak wielkie było oburzenie taką wizją porządku społecznego, może świadczyć m.in. to, że w 1666 r. Izba Gmin przyjęła ustawę skierowaną przeciwko „ateizmowi i wulgaryzmom, w szczególności przeciwko książce Pana Hobbesa zatytułowanej *Lewiatan*” (!!). Z zarzutem ateizmu spotkał się on również ze strony przedstawicieli niektórych z angielskich Kościołów, takich jak biskup Kościoła arminiańskiego John Bramhall (oskarżenie Hobbesa o ateizm pojawia się m.in. w jego traktacie *Of Liberty and Necessity*)⁹.

Ze sporą nieufnością, a w środowiskach kościelnych nawet z nieskrywaną wrogością, spotkały się w drugiej połowie XVII stulecia również poglądy drugiej z tych wielkich osobowości filozofii angielskiej, Johna Locke’a (1632–1704). W szczególności dotyczy to jego *Listu o tolerancji*. Jest to zresztą w jakiejś mierze zrozumiałe, bowiem jego autor kwestionował w nim to, co dla znaczącej części jego rodaków uchodziło w tamtym czasie za swoistą „świętość” – jeśli tak można powiedzieć o zapoczątkowanym w pierwszej połowie XVI stulecia przez Henryka VIII i kontynuowanym w okresie „chwalebnej rewolucji” sojuszu państwa i Kościoła. W *Liście* tym jego autor postuluje formalno-prawne i praktyczne rozdzielenie tych instytucji. W uzasadnieniu tego postulatu stwierdza, że „jeśli takiego rozdzielenia się nie dokona, to żadnym sporom nigdy nie będzie można położyć kresu...”¹⁰. Może natomiast nieco dziwić, że niemal niezauważone w tamtym czasie zostały jego poglądy na temat pochodzenia i pełnienia władzy politycznej¹¹. Być może sprawiło to, że napisał on nie jeden, lecz *Dwa traktaty o rządzie*. Ten pierwszy stanowi polemikę ze stanowiskiem obrońcy tradycyjnego myślenia o władzy politycznej Roberta Filmera (autora dzieła pod wielce wymownym tytułem: *Patriarcha czyli*

⁸ Por. Th. Hobbes, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Warszawa 1954, s. 5 nn.

⁹ G. Robertson, G. Croome, *Hobbes, Thoms*, „Encyclopedia Britannica” 1911, Retrieved 27 December 2018, s. 282.

¹⁰ Por. J. Locke, *List o tolerancji*, Warszawa 1963.

¹¹ Julian Hoppit pisze, że „z wyjątkiem niektórych wigów [...] nie zrobiły one wielkiego wrażenia i były na ogół ignorowane aż do 1703 r.). Por. J. Hoppit, *A Land of Liberty? England. 1689–1727*, Oxford 2000, s. 195.

obrona naturalnej władzy królów przeciw nienaturalnej wolności ludu). Ten drugi natomiast stanowił próbę obrony naturalnej wolności ludu (w tym jego prawa do powoływania, kontrolowania i odwoływania tej władzy) i krytykę powoływania się na boskie pochodzenie władzy królów. Wielki sukces drugi z tych traktatów odniósł jednak po śmierci jego autora – nie tylko zresztą w Wielkiej Brytanii (powstała ona w 1707 r. po unii zjednoczeniowej Anglii ze Szkocją), ale także w Europie kontynentalnej oraz w Ameryce (jego pierwsze wydanie ukazało się w Bostonie w 1773 r., a Thomas Jefferson zaliczał Locke’a – obok Bacona i Newtona – do „trzech największych ludzi, którzy kiedykolwiek żyli”¹²). Nie mniejszy sukces w XVIII stuleciu odniosły również jego *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, dzieło, w którym wyłożył swoją naturalistyczną i sensualistyczną teorię poznawania i poznania. Jakąś jego miarą może być to, że nawet tak krytyczny wobec wszystkiego i wszystkich filozof, jak Voltaire w swoich *Listach o Anglikach* napisał, że „nigdy nie było pewnie umysłu mędrszego i bardziej metodycznego, nigdy nie było człowieka rozumującego bardziej logicznie i ściśle niż pan Locke”¹³. Dzisiaj jest on zaliczany do prekursorów liberalizmu politycznego, a nawet uznawany przez niektórych znawców tej tradycji za jego „ojca ideowego”¹⁴.

Zbigniew Drozdowicz

¹² Milton, John R. (2008) [2004]. „Locke, John (1632–1704)”, Oxford Dictionary of National Biography (online ed.), Oxford University Press.

¹³ Por. Wolter, *Listy o Anglikach albo Listy filozoficzne*, Warszawa 1953, s. 95.

¹⁴ Por. M. Zuckert, *Launching Liberalism: On Lockean Political Philosophy*, University Press of Kansas, Lawrence 2002.