



Inspiracje i kontynuacje problemów filozofii XVII wieku

pod redakcją
Jolanty Żelaznej

Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika

**Inspiracje i kontynuacje
problemów filozofii
XVII wieku**

pod redakcją
Jolanty Żelaznej



Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika

Toruń 2013

Recenzent

Prof. UMCS dr hab. Honorata Jakuszko

Projekt okładki

Monika Pest

Na okładce: pomnik G. W. Leibniza w Lipsku, fot. © AnitaE – Fotolia.com
oraz praca abstrakcyjna, © kraphix – Fotolia.com

Opracowanie redakcyjne

Katarzyna Czerniejewska

ISBN 978-83-231-3124-3

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe
Uniwersytetu Mikołaja Kopernika

Toruń 2013

WYDAWNICTWO NAUKOWE
UNIWERSYTETU MIKOŁAJA KOPERNIKA

Redakcja: ul. Gagarina 5, 87-100 Toruń
tel. (56) 611 42 95, fax (56) 611 47 05
e-mail: wydawnictwo@umk.pl

Dystrybucja: ul. Reja 25, 87-100 Toruń
tel./fax (56) 611 42 38
e-mail: books@umk.pl

www.wydawnictwoumk.pl

Druk i oprawa: Wydawnictwo Naukowe
Uniwersytetu Mikołaja Kopernika

Spis treści

Wprowadzenie (Jolanta Żelazna) / 7

Stefania Lubańska

Pascalowska recepcja filozofii św. Augustyna / 11

Marek Wójtowicz

Daniela Garbera interpretacja konsekwencji przyjęcia zakładu Pascala / 23

Tomasz Śliwiński

Kartezjańskie i pozakartezjańskie elementy filozofii Geraulda de Cordemoy / 37

Joanna Usakiewicz

Geulincxa uwag kilka o językach wernakularnych i łacinie / 71

Halina Święczkowska

Uwagi Leibniza o poznawczej funkcji znaków językowych / 85

Włodzimierz Tyburski

Problematyka zła w polskiej myśli etycznej XVII wieku / 107

Tomasz Kupś

Siedemnastowieczne źródła oświeceniowych wykładni filozoficznych
wybranych mitów Genesis / 123

Jolanta Żelazna

Pojęcie „pozoru religijnego” w *Traktacie teologiczno-politycznym* Spinozy / 137

Maria Nowacka

Komeński i Locke jako prekursorzy wychowania prozdrowotnego / **165**

Adam Grzeliński

Johna Locke'a koncepcja naukowego poznania natury
a jego program filozofii spekulatywnej / **181**

Leszek Kopciuch

Thymos i pożądliwość. Stosunek Francisca Fukuyamy
do antropologii Thomasa Hobbesa i Johna Locke'a / **199**

Wprowadzenie

Wiek XVII stał się epoką przełomu w filozofii europejskiej, a zmiany, jakie zaszły wówczas w sposobie myślenia o jej zadaniach i powinnościach, oddziałują do dziś na wiele dziedzin życia. Na uniwersytetach dbano o zachowanie funkcji filozofii jako wiedzy propedeutycznej dla medycyny, prawa i teologii, starając się również, by wszystkim dyscyplinom zapewniała narzędzia do porządkowania ich pojęć i usprawniania myślenia. Wspomniany przełom dokonywał się poza uniwersyteckimi katedrami, w prywatnych gabinetach amatorów wiedzy, których nie dotyczyły urzędowe ograniczenia. Filozofowie akademicy, za cenę funkcjonowania w dość sztywnych ramach instytucji, korzystali jednak z przywileju, o którym samotni badacze przez pewien czas mogli tylko marzyć: uniwersytet stanowił społeczność specjalistów skupionych wokół problemów wiedzy, gotowych o nich debatować i zdolnych oceniać wartość ich rozwiązań.

Swoboda wybierania tematu i metody badań oraz prowadzenia własnych studiów działała ożywczo na umysły tego formatu, co Pascal, Descartes, Leibniz czy Locke. Wagę ich samotnych odkryć mógł jednak docenić tylko ktoś, kto rozumiał zasady przeprowadzonych przez nich eksperymentów, powtórzył badania i przekonał się, że zostały one poprawnie zaprojektowane, skrupulatnie wykonane i opisane, a ponadto, że zawsze powodują identyczny skutek. Rola takich opiniotwórczych gremiów przypadła w udziale powstającym wówczas towarzystwom naukowym działającym często pod auspicjami władców europejskich krajów.

Samotni myśliciele ryzykowali dla swej filozofii osobiste bezpieczeństwo, wystawiali na szwank swoje dobre imię, poświęcali jej swój czas, zdrowie,

majątki, a także – gdyż prawda bywa zazdrosna i domaga się od swych miłośników wyłączności – przedkładali jej towarzystwo nad dobrodziejstwa życia rodzinnego. Geniusz i osobiste zaangażowanie Pascala, Descartes’a, Leibniza, dociekliwość Locke’a, bezkompromisowa odwaga Hobbesa i Spinozy pozwoliły im stworzyć, poza nurtem filozofii szkolnej, dzieła inspirowane obserwacjami człowieka, szeroko pojętej natury, eksperymentami fizykalnymi i medycznymi. Inspiracje te zmusiły ich niejako przy okazji do usilnej pracy nad pokonywaniem niedostatków scholastycznej łaciny, uniwersalnego języka uczonych tamtych czasów. Takie próby nie zawsze kończyły się sukcesem, dlatego filozofowie coraz częściej korzystali z możliwości tkwiących w językach lokalnych. Francuski pod piórem Pascala, Descartes’a i Leibniza, angielski używany przez Hobbesa i Locke’a wzbogaciły się o wyrażenia, które następnie stały się podstawą terminologii filozoficznej tych języków.

Nie tylko problematyczny twór człowieka, język i coraz bardziej zagadkowa „księga natury” interesowały siedemnastowiecznych filozofów. W epoce niepokozonej wojnami religijnymi złe cechy natury ludzkiej ujawniały się w takim natężeniu, że naglące stało się pytanie, czy człowiek właśnie teraz osiągnął stan skrajnego upadku, czy może tkwi w nim nieprzerwanie od momentu popełnienia grzechu przez biblijnych prarodziców. Odpowiedzi szukano m.in. w księdze Genesis – interpretowanej na tyle rozmaitych sposobów, iż sama ich wielość budziła zgorzniecie i podsyciała niepewność co do przeznaczenia człowieka. Próbowano ją odczytywać literalnie, alegorycznie, postulowano badanie własności języka Starego Testamentu, aby oddzielić czysty sens prorockich objawień od pospolitych znaczeń wyrażań, używanych przez autorów poszczególnych ksiąg. Czy sens przypowieści, stworzonych *ad hoc* w starożytnych językach, nie zatracił się, gdy utrwalono je znakami pisma i ułożono w kolejności znanej z Biblii? Czy księgi Pisma św. zapisane po łacinie, a następnie przekładane na niemiecki, angielski i francuski, ożywia to samo bezpośrednie objawienie, które było dane niepiśmiennym prorokom? Świadomość zmian dziejowych, historia potraktowana jako językowy obraz dziejów i zwodnicza natura symbolicznej komunikacji językowej, wzajemnie ze sobą powiązane, stały się strapieniem filozofów, odkrywających przepaści oddzielające mowę od pisma oraz język od wiedzy danej nam w bezpośred-

nim poznaniu. Spora część artykułów w niniejszym tomie odnosi się do wymienionych tu zagadnień.

Centralną postacią filozofii XVII wieku był bezdyskusyjnie René Descartes. Jego pisma czytali wszyscy; jedni go uwielbiali, inni krytykowali, potępiali i zakazywali go naśladować. Do jawnych i ukrytych kartezjan rzadko należeli ci, którzy potrafiliby przeniknąć ideę jego filozofii i podążyć za nią, nie zniekształcając jej własnymi pomysłami ani nie ujmując z niej niczego, co wydawało im się zbędne. Wyjątkiem okazał się Géraud de Cordemoy, o którego zasługach w propagowaniu filozofii Descartes'a przypomina jeden z artykułów tego zbioru.

Myślicielem, którego podobnie jak Descartes'a nie może zabraknąć w tomie poświęconym siedemnastowiecznej filozofii, jest Blaise Pascal. Wielki odkrywca i wynalazca, matematyk, fizyk, geniusz serca, o którego swoistym rodzaju poznania wiedział i potrafił pisać w niedościgniony sposób, pozostawił wśród notatek zapiski wciąż budzące gorące dyskusje. Najśłynniejsze z nich, „pamiętka” i „zakład”, doczekały się niezliczonych interpretacji. Szczegółowo zbadano także inspiracje, jakie Pascal czerpał z pism św. Augustyna. Autorzy publikowanych tu artykułów zastanawiają się nad współczesnym ujęciem konsekwencji wynikających z przyjęcia Pascalowskiego zakładu i nad fascynacją jansenistów pismami św. Augustyna, widoczną w twórczości tego filozofa.

Również pisma Johna Locke'a wciąż jeszcze dostarczają nam interesujących tematów. Jego poglądy na naturę wyrastały z wiedzy spekulatywnej, ale potwierdzenie znajdowały w treści spostrzeżeń i w obserwacjach. O wzajemnych relacjach obu tych rodzajów wiedzy i o roli filozofii Locke'a w tworzeniu podstaw nowożytnej filozofii nauki traktuje jeden z artykułów. Autorka kolejnego tekstu dzieli się uwagami, jakie wynikają z porównania poglądów Locke'a wyłożonych w jego *Myślach o wychowaniu* z zaleceniami Jana Amosa Komeńskiego dotyczącymi prozdrowotnego wychowania dzieci i młodzieży. Jako lekarz, Locke podkreślał rolę właściwych nawyków, które według jego teorii hartują i wzmacniają ciało, czyniąc z niego sprawny i posłuszny woli człowieka instrument. Aby osiągnąć taki stan, należy wdrażać nawyki służące zachowaniu zdrowia, gdyż z czasem stają się one drugą naturą dziecka. Nie bez znaczenia jest fakt, że ich podtrzymywanie stanowi również rodzaj cwi-

czenia woli i w ten sposób przyczynia się do wychowania moralnego dzieci, pomaga im zachować umiar w działaniu i panować nad pokusami.

Locke'owska teoria natury ludzkiej i społeczne poglądy Hobbesa stały się inspiracją rozważań Francisa Fukuyamy na temat motywów ludzkiego działania, które nadają kierunek procesom dziejowym. Zauważył on, że w poglądach antropologicznych obu filozofów podstawowym motywem ludzkiego działania jest pożądlivość. Emocjonalny (tymotejski) aspekt natury ludzkiej ograniczają oni do strachu, który staje się narzędziem sprawowania władzy. Pożądlivość (oraz zachowanie życia i własności jako jej przedmioty) leży zdaniem Fukuyamy u podstaw amerykańskiego modelu społeczeństwa. O słuszności i wadach takiego ujęcia, a także o kwestii wolności w koncepcjach Hobbesa, Locke'a i w modelu demokracji amerykańskiej traktuje końcowy artykuł niniejszego zbioru.

Jolanta Żelazna

Stefania Lubańska

Uniwersytet Pedagogiczny (Kraków)

Pascalowska recepcja filozofii św. Augustyna

Wpływ filozofii św. Augustyna na Pascala jest oczywisty, czego nie można jednak tłumaczyć wyłącznie osobistymi związkami filozofa z jansenistami. Jak wiadomo, tocząc spór z jezuitami, postulowali oni odnowienie myśli chrześcijańskiej w duchu Augustyna, przypominając zwłaszcza jego walkę z herezją pelagiańską. W konsekwencji interpretatorzy filozofii Pascala, biorąc pod uwagę związki filozofa z tym środowiskiem, interesowali się głównie jego stosunkiem do deterministycznej koncepcji łaski, ujmowanej przez zwolenników Port-Royal jako dar nadprzyrodzony kształtujący człowieka bez udziału jego wolnej woli. Ten problem był szeroko dyskutowany również na gruncie polskiej filozofii¹. Można jednak zadać pytanie, czy Pascal odkryłby dla siebie refleksję augustyńską, nawet gdyby nie zbliżył się do jansenistów. W moim przekonaniu – tak. Recepcja filozofii św. Augustyna przez Pascala nie ogranicza się do kwestii uznanych za najważniejsze przez jansenistów.

Można wskazać wiele innych wątków łączących dwu wielkich myślicieli chrześcijańskich. Obaj dostrzegają trudność w zrozumieniu duchowo-cielesnej dwoistości natury ludzkiej. Tajemnicze jest dla nich połączenie tak odmiennych elementów. „Czymże więc jestem, Boże mój? Co jest moją naturą?”² – pyta św. Augustyn w *Wyznaniach* i stwierdza, że „Wielką tajem-

¹ Zob.: L. Kołakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, przeł. I. Kania, Kraków 1994; A. Siemianowski, *Wielkość i nędza człowieka. Rozważania o Pascalu*, Wrocław 1993.

² Św. Augustyn, *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, wyd. 3 popr., Warszawa 1987, księga X (17), s. 237.

niczą przepaścią³ jest człowiek [...], łatwiej zliczyć jego włosy niż jego uczucia i poruszenia jego serca”⁴.

Również dla Pascala człowiek – jako istota złożona z dwóch przeciwstawnych elementów: ciała i duszy – stanowi tajemnicę. Tak o tym pisze, cytując św. Augustyna: „Człowiek jest dla siebie samego najbardziej zadziwiającym przedmiotem w naturze: nie może bowiem pojąć, co to jest ciało, a jeszcze mniej, co to duch, najmniej zaś, w jaki sposób ciało może być spojone z duchem. To jest dlań szczyt trudności, a wszystko to jego własna istota: *Modus, quo corporibus adhaerent spiritus, comprehendendi ab hominibus non potest, et hoc tamen homo est*”⁵.

Przytoczona myśl św. Augustyna uzmysławia francuskiemu filozofowi, że tym, co najtrudniejsze do wyjaśnienia, jest swoiste zawieszenie bytu ludzkiego między „dwoma otchłaniami”: skończonością i nieskończonością. Owe bieguny, między którymi rozpościera się jednostkowe życie ludzkie, są niemożliwe do poznania, a to z tego względu, iż człowiek z natury swych władz poznawczych nie jest w stanie pojąć ekstremów, ponieważ „Zmysły nasze nie chwytają nic krańcowego; zbyt wielki hałas nas ogłusza; zbyt wielkie światło oślepia, zbyt duża odległość i zbyt duża bliskość przeszkadza wzrokowi, zbyt duża rozwlekłość i zbyt duża zwięzłość mowy zaciemniają ją”⁶.

To powoduje, że w umyśle człowieka pojawia się wątplenie. Są jednak granice wątplenia. Zdaniem Pascala nie da się wątpić o wszystkim. Stąd według niego nie było dotąd na świecie doskonałego sceptyka. Powtarza za św. Augustynem: „Czy [człowiek] będzie wątpił, że wątpi? Czy wątpił, że jest? Niepodobna iść tak daleko”⁷. Pytanie, czy można wątpić w wątplenie, doprowadziło św. Augustyna⁸ do stwierdzenia, iż własna myśl jest dla niego faktem ze wszystkich najpewniejszym. Jak wiadomo, stwierdzenie to zainspi-

³ W oryginale *grande profundum*, co należałoby raczej przetłumaczyć jako „wielka głębia”.

⁴ Św. Augustyn, *Wyznania*, księga IV (14), s. 78.

⁵ B. Pascal, *Mysli*, przeł. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1972, 84, s. 60. „Sposób, w jaki ciała zespolone są z duchem, niepojęty jest dla ludzi, a wszelako to jest człowiek” (św. Augustyn, *O państwie Bożym*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1977, 21, s. 10).

⁶ B. Pascal, *Mysli*, 84, s. 56.

⁷ Tamże, 258, s. 185.

⁸ Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, przeł. M. Stokowska, Poznań 1962, s. 305.