P.3,1 Rozwój filozofii nowożytnej.
Trymestry I, II, III 1922/3~~Tekst~~ I-VI

Tekst w jęz. polskim, cz. 1 kart 79, cz. 2 kart 49, luźnych, formatu 21 x 17 cm, pismo maszynowe jednostronne z nieliczny-mi dopiskami maszynowymi lub odręcznymi na odwrocie.

http://rcin.org.pl/ifis/

http://rcin.org.pl/ifis/

I

Rozwój filozofii nowożytnej

Trym I II

Trym III

1922/3

http://rcin.org.pl/ifis/

rof. Dr. K. Twardowski

WAŻNE ZA 4 GODZ. KOLOK.

Świadectwo

z uczestnictwa w ~~Seminarjum~~ ~~Laboratorjum~~

Ćwiczeniach filozoficznych

Poświadcza się niniejszem, że p. Seweryn Diedman

~~student~~ ~~wolny słuchacz~~ Wydziału humanu. Uniwersytetu Jana Kazimierza uczęszczał

w trymestrze III. roku akademickiego 1925/1926 na ćwiczenia

~~w~~ ~~Seminarjum~~ ~~Laboratorjum~~ filozoficzne

i brał w nich udział czynny uczestnicząc w wspólnej lekturze

i wykonując zadania pisemne.

http://rcin.org.pl/ifis/

Wynik ogólny dobry

We Lwowie, dnia 26 czerwca 1926.

kierownik ~~seminarjum~~ ~~laboratorjum~~ Ćwiczeń filozoficznych

http://rcin.org.pl/ifis/

http://rcin.org.pl/ifis/

Zima 1922/3. Wykład dwugodzinny. 1.

Rozwój filozofii nowożytnej . Część I

Wykłady p.t. Rozwój filozofii nowożytnej do Kanta z r. 1909/10 str. 1-16
Potem tablice synchronistyczne najwybitniejszych filozofów wieku XVI-XIX
Potem wykł. zimy .909/10 str. 17-24. Pótem:

Omawiani popzednio mężowie, Kopernik, Kepler, Galileo Newton intuicyą wynaleźli metodą w jednej z podstawowych nauk przyrodniczych, w mechanice nieba i ziemi, polegającą na rozumowem, w matematyczne formy ujętem opracowaniu danych doświadczenia - n łączeniu dedukcyi i indukcyi, rozumowania i obserwacyi. Wywołany tem rozwój mechanicki, opartej na doświadczeniu i matematycznem rozumowaniu sprawił, że na czoło świadomości naukowej wysunęła się trójca: dośiadczenie, matematyk, a mechanika, .j. mechanistyczne pojmowanie zjawisk. Te czynniki i różnych badaczy i filofozów ówczesnych różny sposób są ustosunkowane, ale niema niemal nikogo, któy nie składał tej trójcy hołdu swego i nie pozostawał pod jej mniejszym lub większym wpływem. . I tak już pozostało przez całą erę nowożytną myśli ludzkiej. I ujawnia się to w trojaki sposób: 1. Odwrócenie od dawnych metod naukowych poszukiwań, dedukcy, analizy pojęciowej jednem słowem tego, co cechowało przeważnie myślicieili średniowieczn., 2. tworzenie teoryi nowych metod badania, 3. Tworzenie poglądów na ówcz.

http://rcin.org.pl/ifis/

http://rcin.org.pl/ifis/

świat, albo wyznawanie poglądów na świat, idących w kierunku mechanistycznym- czasem wyłącznie, czasem łączącym się z uzupełnieniem w innym duchu. Te trzy momenty, to niejako nić przewodnia. One panują nad dokonującą się rewolucyą w świecie myśloweho ujęcia rzeczywistości, nad stworzeniem nowoczesnej nauki i filozofii. Oto hasła i programy, tem ciekawsze, że dokonu/ odzywają się i dokonuję się równolegle na polu filozofii i nauk szczegółowych, równocześnie, często niezleżnie, często nawet w opozyyi ku sobie, a przecież w grncie rzeczy zgodnie /: n.p. Bacon vontra Kopernik:/.

Równocześnie z Kopernikiem (1473-1543) żyje - obaj zapewne nic o sobie nie wiedą Hiszpan Ludwik Vives. 1492-1540. De disciplinis I. De causis corruptarum artium. II. De tradendis disciplinis. Przebywał bardzo często Anglii. Daej De anima et vita 1539- (wyd. 1531) Zasadnicz myśl metodyczna: Chcąc w poznaniu przyrody postąpić naprzódm trzeba wyjść poza to, co napisał Arystoteles- trzeba zwórić się do samej przy ody, gdzy tylo przez badanie samej przyrody drogą eksperymentu można ją poznać. Ta zasada empiryzmu także w jego poglądach napsychologię: Nie należy zadowalać się tem, co nam przekazała starżytność, lecz trzeba badać samemu. Ale nie pytać się o to, czem dusza jest, lecz jakie są jej własności i jak ona działa. /: Lange nazywa go stąd ojcem psychologii nowo-

http://rcin.org.pl/ifis/

http://rcin.org.pl/ifis/

żytnej:/.Więc chociaż sam w poglądach metafizycznych pozostaje pod wpływem Arystotelesa, a w poglądach etycznych idzie za Sokratesem i Platonem i po części stoika i, przecież wskazuje drogę nowemu czasowi: samwpływa na Gassendiego, który powołuje się nań zwielkem uznaniem jako na tego który go uwolnił od zakrętdtradycyi Arystotelesowskiej, /: K Lange Materialismus str. 186 :/ wypłynął też ba Amosa Komenskyego, znanego pedaoga /: 1592-.1671:/./: Ueberweg III. 164:/ A jak dalece myśoał w wielu kierunkach w sposób nowożytny, dowodzi jego pogląd, że opiekę i pomoc dla ubogich nie można pozostawić przypadkowemu rozwiązywa załatwianiu w każdym wypadku drogą dawania jałmużny, lecz że należy unać to za obowiązek chrześciański, by stworzyć stałe urządzenia społeczne, ,któreby roztaczały nieustanną i dstateczną opiekę nad ubogimi /: Lange Materialismus str 769 :/. - Tak jak u Vivesa łączy się zwalczanie danej metody i dawprogra, metody nowej, tak w pewnem zacieśnieniu wraca to samo u Ramusa Pierre de la Ramee, Petrus Ramus, 1515-.572- zamordowany w nocy św. Bartłomieja. Mając lat 21 wystąpił w Paryżu z tezą: Quaecumque an Aristotele dicta sunt, commenticia sunt. Napisał: Animadversiones un dialecticam Aristotelis 1534 zarzucając Arystotelesowi, e zupełnie się nie liczy z przyrodzonem myśleniam logicznem, lecz że je wynaturza i wypa-

http://rcin.org.pl/ifis/

Czyżewski B.

Wiadomą ~~Ciężką~~ jest rzeczą, że istnieje jakaś mądrość, o której coś kolwiek masz nauki; bo przypadek (konieczność) gdzieś ją utworzyła, jeżeli ona przecież jest (istnieje), że ktoś ją posiada z której ~~naukę~~ ktoś sobie o tej mógł ~~wywnioskować~~ ciągnąć, że (jest) istnieje jakaś ta mądrość.

W pewien interes X. włożył 1230 K a Y 1350 K, innych wspólników nie było; interes dał czystego zysku 380 K. ile z tego zysku przypada na każdego wspólnika.

A 1230 K 380 K

B 1350 "

2580

2580 K – 380 –

1 K – 380 . 100 / 2580

100 " 380,0 = 14,7

1258

1220

1800

100 K – 14·7 K

1230

sztucxkami. Falej napisał już jak pozytyną rzecz: Dialecticae partitiones, późniejszych wydaniach p.t. Institutiones dialecticae 1543. To logika nowa, ars disserendi. Mianowicie idąc za przykładem inychautorów jak n,p. Wawrzyniec Valla /: 1407-1457 autor dzieła p.t. Dialecticae disputationes contra Aristotelem 1499:/ sięga dla zbudowania logiki do Quintiliana i ~~Arystotelesa~~ Cycerona - pojumje logikę jako scientia ratinalis a zarazem sermocinalis :/ . Otóż Ramus idąc w jego ślady również pragnie złączyć logikę z retoryką, stworzyć ars disserendi i żąda by zasady logiki czerpać nie zorgaganonu Arystoteles, lecz z z pism Cycerona zastanawiając się nad tem, jak Cyceron i inni mowcy postępoeali by słuchaczy ich mów przekonać. Podział logiki Ramusa: I. De inventione nauka ~~o~~ pojęciu i definicyi II. De judicio obejmując naukę o sądzie, ~~wnioskowa~~niu i metodzie. Podział ten przetrwał podziś dzień. Secunda Petri. Wiele zwolenników. Ramiści. Przeciwnicy Antiramiści, byli i semiramiści ~~ajak/znany~~ z Wpływ wielki, n.p. na pedagoga Jana Sturma w Strassnurgu /: 1507-1589:/ z któego szkoły wpływ ten dalej sięrozszerzał : zresztą momenty wyznaniowe u odegrały rolę, gdyż Ramus przezedł do Kawlikalwinizmu. - Nichaj nazwiska Vivesa i Ramusa wystarcą jako przykłady wybitne ruchu o którym była mowa, na polu logiczno-metodycznym, ruchu

Na uwagę nasą zasługujez wyznawców Ramusa anglik William Temple 1553-1626, De unica P. Rami methodo 1580. P. Rami dialecticae libribiduo scholiis illustrata 1584. Tmeple ~~stał/się~~ wykładał logikę w uniwersytecie w Cambridge, gdzie kształcił się jakiś czas Bacon.

http://rcin.org.pl/ifis/

1230 – ?

100 K = 14·7

1 " – $\frac{14{\cdot}7 \cdot 1230}{100}$ = X

1230 "

147 · 123
294
441
18081 : 1000
18,0,8,10 : 1000 = 180·81
8081
8100
1000

X miał zysku 180·81 K.

J = $\frac{14{\cdot}7 \cdot 1350}{100}$ = J

147 · 135
441
735
1984·5 : 10
198·450 : 1000 = 198·45
= 9845
= 8450
4500
5000

J miał zysku 198·45 K.

Próba: 180·81
198·45
379·26 K

http://rcin.org.pl/ifis/

Zima 1922/3. Rozwój filozofii nowożytnej. 5 4a

znalazł swego najwybitniejszego przedstawiciela w osobie Bacona.
Dalej wykłady z roku 1909/10 str. 27 u dołu. do str. 61 włącznie

http://rcin.org.pl/ifis/

Otylia Zlattówna

Jawnem jest, że jeśli posiadasz roztropność, to masz warunki, do ~~po~~ wydania sądu o niej. Jest bowiem koniecznością zastanawiać się nad nią, jeżeli się jest w jej posiadaniu, dostarczać komuś wytłumaczenia, po którem by tobie przypadła w udziele sława, że ~~jest~~ istnieje i to jakiego rodzaju sława.

W pewien interes X włożył 1230 K a y 1350 K innych wspólników nie było. Interes dał czystego zysku 380 K, ile z tego zysku przypada na każdego z obu wspólników.

Po str. 61 60 wykładów z roku 1909/10. Zima.- Co prawda, uznaje też doświadczenie : notandum est, nos duplici via ad cognitionem rerum pervenire: per experienitaim scilicet vel deductionem - /: reg. II:/. ale tylko deductio daje pewność, prawdziwą wiedzę. Xzukając więc tej wiedzy prawdziwej, rozpoczyna od sceptycyzmu metodycznego, od podawania wszystkiego w wątpliwość, co może być podawane w wątpliwość, by przekonać się, czy istnieje coś pewnego, jakaś wiedza niewzruszona. To nas uwolni zarazem od wszystkich błędów dotychczasowych, od wszelkich przesądów, podawanych za wiedzę, i zarazem da nam w razie pomyślnym jakiś fundament pod wiedzę nową, pewną, prawdziwą. Więc odrzucić jako wątpliwe trzeba porzedewszystkiem to , co mi wskazują zmysły, więc że istnieje świat zmysłowy, że istnieje moje własne ciało, nie wiem też, czy istnieje Bóg, a nawet prawdom matematycznym nie mogę całkowicie dowierzać, gdyż może jakiś potężny duch mnie zwodzi, ukazując mi je jako oczywiste. -Ale: im bardziej o wszystkiem wątpię, tem bardziej utwierdzam się w przekonaniu że istnieje moje wątpienie, że ja jako wątpiący istnieję,- a ponieważ wątpiąc myślę, więc ja jako istota myśląca istnieję. I jeśli jakiś potężny duch mnie zwodzi, to zwodzi mnie, i musi być, by mnie zwodził. Stąd: cogito ergo sum. Cogitatio w znaczeniu obszernem: obejmuje wszystkie

http://rcin.org.pl/ifis/

http://rcin.org.pl/ifis/

moje czynności i stany psychiczne, -prócz myślenia doznawanie wrażeń, d odczuwanie, gdyż to, co widzę, słyszę może nie istnieć, ale mojewidienie, słyszenie istnieje. Zatem doświadczenie wewnętrzne nie może łudzić: ja istnieję wraz z moimi stanami psychicznemi, istnieję jako istota świadoma. To krok pierwszy. Drugi krok : Na czem polega ta pewność? Na tem, że widzę to całkiem jasno i wyraźnie. Clare (et) distincte percipio. Więc clara et distincta perceptio daje rękojmię prawdziwości, pewności. Stąd regula generalis: omne est verum, quod clare et distincte percipio. Kryteryum prawdy. Oczywistość. Mamy teraz archimedesowskie dos moi pou sto i mamy dźwignię, którą o ten stały pnkt oprzec możemy. Otóż cóż tam clare et distincte percipio jak to, że jestem jako istąta myśląca, świadoma? N.p. takie twierdzenia, jak to, że z niczego nic nie powstaje: ex nihilio nihil fit. Szczególnym wypadkiem tego twierdzenia inne, że skutek nie może zawierać w sobie więcej jak przyzyna. Z Zastosowania tych twier zeń do danych doświadczenia wewnętrznego ważna konsekwencya. Mianowicie doświadczenie wewnętrzne okazuje mi różne idee, przedstaqienia, wyobrażenia, ppjęcia. Adventitiae, a me e ipso factae, innatae. Wśród ty h idei wybija się idea Boga, istota najdoskonalszej, posiadającej najpełniejszą rzeczywistość. Jak każda, tak i ta idea mu-

http://rcin.org.pl/ifis/

http://rcin.org.pl/ifis/

i mieć swoją r przyczynę zjawienia się we mnie. Ale ta przyczyna nie może zawierać mniej niż skutek. Skutkiem idea najdoskonalsej istoty. Więc w tej idei jest przedstawiona istota najdoskonalsza, idea zawiera w sob bie - jako przedstawioną- najwyższą doskonałość. Więc może pochodzić tylko od przyczyny, zawierającej w sobie najwyższą doskonałość. A skoro istnieje ów skutek owa idea, istnieć też musi owa przyczyna, ~~owa/istota~~ zawiwrająca najwyższą doskonałość, czyli najdoskonalsza istota. Więc nie jest idea Boga ani adventitia /: przez myły dana:/ ani a me ipso facta, lecz przez Boga w duszą włożona, czyli wrodzona, tak samo jak idea mego ja, idea mnie samego. Można więc /: Falckenberg str. 88:/ obok cogit ergo sum postawić: Deus cogitatur, ergo est. Obok tego dowodu istnienia Boga, opartego na doświadczeniu wewnętrznem i pewnych kasyonatach, jeszcze ine dowody, ale te pom jamy. Ten tu podany najbardziej kar tezyuszowski. Teraz dalej: Wśód przymiotów istoty najdoskonalsej najwięcej zasługuje teraz na uwagę veracitas, prawdziwość, to że Bóg nie łudzi nas i w błąd nie wprowadza, Nie byłby najdoskonalszą istotą. Stąd wniosek, że na sformułowanym powyżej kryteryum prawdy możemy polegać. Bo odpada zarzut, że może nas łudzić. Bo łudziłby nas Bóg, gdyby nie prawdą było, co rozum nasz poznaje jako rzecz oczywistą. Ale czy wtedy człowiek nie staje się nie omylnym? Nie, odpowiada § Descartes /: Erdmann I. 16 :/

http://rcin.org.pl/ifis/

http://rcin.org.pl/ifis/

mam 16 tom II:/. bo błędy i pomyłki pochodzą nie z rozumu, lecz z naszej wolnej woli - rozprowadzić to -. Zatem wynik: Istnieję ja jako istota myśląca, istnieje Bóg jako istota najdoskonalza. To nam dło rozważanie znajdującej się w nas dei Boga. Ale mamy jeszcze idee ciał. Otóż niepodobna uważać wszystko za prawdę, co nam zmysły o ciałach mówią. Zbt często się łudzimy. Za pomocą zmysłów nietyle poznajemy ciała, ile się wśród nich oryentujemy, dowiadując się o ich stosunku do nas, o ich dodatnim i ujemnym wpływie na nas. Ale zaprzeczyć istnieniu ciał niepodobna, jśli się nie przyjmie, że Bóg nas ustawicznie wprowadza w błąd. Trzeba tylko wstrzymywać się od orekania o ciałach czegoś, czego nie potwierdza rozum. A skoro odrzucimy wszystko, co nam mówią o ciałach złudne zmysły, skoro odrzucimy wszystko, co dla danego ciała nie jest istotne, co może zniknąć, zmienić się, ustąpić miejsca czemuś innemu, i co leży w nas, a nie w ciałach : Galileo:/ /: zabarwienie, stan skupienia woń, smak etc:/, pozostaje jako to, czego żadną miarą ciałom nie można odmówić, ich rozciągłość. extensio, która mi się przedstawia jako coś ilościowego, jako pewna wielkość, quantitas, mogąca przyjąć różne postacie, ruchy i ulegać podziałowi. Więc rozciągłość i materya- to jedno i to samo. ~~Więc Stąd ważne konsekwencye jak n.p. że niema pustej przestrzeni.~~ A ponieważ w ten sposób własności

http://rcin.org.pl/ifis/

na zzrzut, że przecież rozciągłość nazywamy przestrzenią, a nie ciałem, odpowiada że to tylko różnica w sposobie ujmowania a nie różnica co do samej rzeczy. Mianowicie przestrzenią nazywamy rozciągłość w ogólnie, wziętą abstrakcyjnie, ciałem rozciągłość konkretną, określoną. Więc gdzie istnieje rozciągłość, jest ciało. Rozciągłść jest ciałem ciało rozciągłością.- - Mamy więc ciała, ktśrych istotą rozciągłość, i mamy siebie samych, naxe jaźnie, których istotą jest cogitatio. świadomość, myślenie. Dwojakictedy byty, duchowe czyli świadome i cielesne czyli rozciągłe. Oto dualizm Karteyuzsza. Z tem rozróżnieniem łączy się szereg pojęć i definicyi. Nazywa Descartes ciała i umysły substancyami. Substancyą jest res quae nulla alia indigeat ad existendum. Ale tejdefinicyi czyni zadść tylko jedna substancya, Bóg. Descartes to widzi i dlatego zaznacza, że o substancyach stworzonych mówi się nie w tem samem znaczeniu, co o Bogu. Więcgdy o substancyach stworzonych mowa, to rozumie się przez to rzecy, które do istnienia swego niczego ni wymagają prócz współdziałania Boga, które na wzajem niewymagają się więc do istnienia. Ztóż subtsnaycе mają pewne własności, przybierają pewne cechy, właściwości. Zpośród tych własności jedna, która wyraża istotę substancyi i którą można sobie pomyśleć bez reszty cech substancyi. Innych zaś

http://rcin.org.pl/ifis/

bez tamtej zasadniczdj pomśleć sobie nie można. Zasadniczą własnością ciał rozciągłość, umysłów myślenie, świadomość. Nazywają się atrybutami. Tamte modi, modyfikacyami. Więc położenie, kształt, ruch są modi rozciągłości, przedstawianie, chcenie, sądzenie, pistanowienie modi świadomości czyli myślenia. Substancye są różne, jeśli można je pomyśleć jako i wyraźnie jedn bez drugich . Takiemi są substancye cielesne i duchowe. Są one toto genere różne, nic wspólnego nie mają. Jedna świadoma, druga rozciągła. Więc mamy: Substantia infinita sve Deus, sjbstanta finita cogitans sive mens i sbst finita extensa sive corpus. -- To wszystko co dzisiaj uważamy za najistotniejsze twierdzenia filozofii Descartesa tworzy właściwi wstęp do tego, co on uważał za swoją filozofię , a mianowicie do fizyki, kosmologii. A związek między tą a jego fizyką a owemi filozoficznemi rozważaniami nie tylko w tem tkwi, że owe rozważania zawierają szereg definicyi, stosowanych później w fizyce, lecz także w tem, że torują drogę tej metodzie w fizyce. którą Descartes uważał za jedynie właściwą. Wiemy już, że Descartes uznawa tylko jedną prawdziwą naukę, mianowicie matematykę i jedną właściwą metodę, mianowicie matematyczną. Otóż upatrując istotę ciał w rozciągłości, więc w tem, co jest przedmiotem geometryi, mógł terqz traktować naukę o ciałach

Erdmann II. 18

http://rcin.org.pl/ifis/

http://rcin.org.pl/ifis/

w sposób geometryczny, więc matematyczny. Nie odrzuca doświadczdnia jako źródło wiedzy, ale nie widi w niem dostatecznej podstawy pewnej, t.j. prawdziwej wiedzy. Jego dążeniem jest, by osiągnąć możność wydedukowaniaowych przez doswiadczenie nam dostarczonych wiadomości- z niewątpliwych intyucyjnie, przez clara et distincta perceptio poznanych pewników Bezogródek powuada: "sądziłbym, iż nic z całej fizyki nie rozumiem, gdybym potrafił tylko powieddzieć, jak tam się wszystko dzieje, a ale nie potrafiłbym dowieść, że inaczej być nie może"/3: Natorp pg. 111 :/. Należy dążyć do tego, by to, co stwierdzamy jako skutki przyczyn wynikało jako następstwo z racyi. Apud me omnia fiunt mathematice in natura /: Natorp pg. 22:/. Wszysgkie więc z doświadzenia czerpane sądy winniśmy się starać wyprowadzić dedyukcyjnie z pewników, wtedy pwstanie prawdzia wiedza. Wypowiada jużmyśl, przypisywaną zwykle Laplace owi, /: 1749,-1827, autor Mecanique celeste 1798-1825, 5 tomów:/.że możnaby mając dostateczne wiedzę, podać formułkę matematyczną, z której możnaba wyprowadzić wszystkie ruchy, odbywające się w świecie, żywi dalej ndzieję, że umysł ludzki potafi kiedyś wydedukować całe rozmieszczenie i cały układ gwiazd stałyh w przestworzu niebieskiem z jakiejś ogólnej zasady. Znajomość tego układy byłaby wydedukowanego byłaby kluczem i pod

p. sw.
+p → +sk

http://rcin.org.pl/ifis/

http://rcin.org.pl/ifis/

stawą najdsoskonalszej wiedzy jakiej możnaby dostąpić o świecie materyalnym. Ta tendencya zmatematyzowania wiedzy i świata - o tylko wskrzesiebia dawnych ideałów : Pitagorejczycy: Czwórka najdoskoanalsza liczba /: 2 razy dwa, dwa i dwa, , a także w 1:2:3:4 najważniejsze xtosun, i interważowe: oktawa, kwinta, kwarta :/ a dalej 1 plus dwa plus trzy ślus cztery równa się 10. więc dziesiątka tylko rozszerzoną niejako ~~czy~~ czwórką - więc według liczby 10 zbudowany świat! 10 sfer, najdalsza sfera gwiad satłych, potem sfera słońca, książyca i pięciu znanych wówczas płanet, dalej sfera ziemi i przeciwziemi. Podobnie gdy Pitagorejczycy poszczególnym żywiołom a raczej ich najdrobniejszym cząstkom przyposują postać pięciu umiarowych brył: ogień-czworościan, ziemia:sześcian woda dwudziestościan, powietrze:ośmiościan , żywiołowi piętemu - dwunastościan. I tu więc wszystko dziejesię matematycznie, choć naiwnie A zarazem Descartes wkazuje drogę swoim następcom, podejmując demokrytyczną myśl zupełnie mechanistycznego tłumaczenia świata, o ile podpada pod zmysły. ~~Niestety~~ Sposób. w jaki Descartes to czyni, nie należy do hisoryi filozofii w ścisłem znaczeniu ale kilka uwag będzie na miejscu aby uświadomić konsekwencyę, z jaką starał się swoją metodą i swoje zasady przeprowadzić. - Więc z jego pojęcia ciała wynika przedewszystkiem

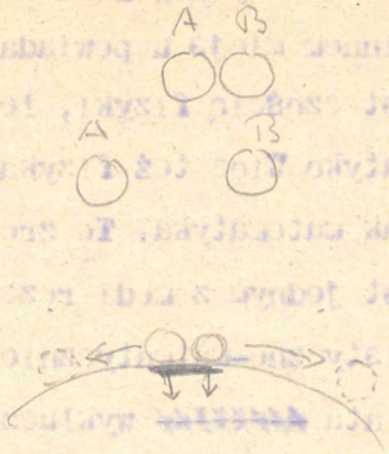
http://rcin.org.pl/ifis/

że że jest ono w nieskończoność podzielne - najmniejsze więc cząstki ciała, o których mwimy, to nie są atomy, lecz ciałeczka takie same, jak całe ciała i jake ono podziele, więc corpuscula. A tak samo jak niema granic podzielności, niema też granic rozciągłości, więc świat cielesny jest bez granic. A ponieważ nigdzie niema luk w rozciągłości, więc niema pustej przestrzeni, świat cielsny jest continuum, czemś bezwzględnie ciągłem. ~~A skoro istotą ciała jest rozciągłość, więc tż ie można mu przyposywać oncych rozciągłości rzczy, jak n.p. cię~~ Cokolwiek się zaś dzie je w świecie cielesnym, da się sprowadzić do ruchu, który jest jednym z modi rozciąłłości /: podobnie jak kształt, położenie wielkość:/. Wyraźnie powiada /: Fischer. Gesch d. n. Phil. I. 342 "Przyznaję, że w świeciei cielesnym nie uznaję żadnej innej materyi, prócz tej, która może być w najrozmaitszy sposób podzielona, ukształtowana i poruszana a którą matematycy nazywają wielkością quantitas i którą w swych demonstracyach rozważają, dalej że biorę w tej materyi pod uwagę tylko jej podziały, kdztałty i ruchy i że nic nie przyjmuję za prawdę, coby z tych zasad nie wynikało tak jasno, jak pewność twierdeń matematycznych. Na tej drode można wytłumaczyć wszystkie zjzwiska przyrody. Dlatgo też sądzę, że nie trzeba w fiyce innych zasad jak tu wyłożony hch".

http://rcin.org.pl/ifis/

W innem miejs u powiada /: Erdmann II. 20 :/ że u niego mechanika nie jest częścią fizyki, lecz cała fizyka jest mechaniką i wskutek tego matematyką. Więc też fizyka będzie posiadała u niego taką samą oczywistość, jak matematyka. To zrozumiałe: skoro ciało jest rozciągłością, a ruch jest jednym z modi rozciągłości, więc wszystko musi się dać ująć mechanistyczno-matmatycznie. To mechanistyczno-metematyczne tłumaczenie świata wyklucza uwzgkędnianie przyczyn celowych, któremi zajmowała się filozofia Arystotelesa, - choć Bóg niewątpliwie ma swoje cele, byłoby pychą sądzić, że się je zna a tem bardziej, że człowiek jest celem stworzenia. - Stając na stanowisku mechanistycznym, usiłując wszyskto, co się zieje w przyrozie sprowadzić do ruchu, zajął się D. blżej pojęciem ruchu. Określa się go zwykle jako zmianę miejsca położenia. Każy ruch jest zmianą miejsca. To wymaga bliższego wyjaśnienia, inaczej możnaby to samo ciało uważać zarazem za poruszane i spoczywające- n.p. człowiek jadący okrętem zmienia miejsce, ale nie porusza się- więc tu sprzzność. Dlaego D. ruch ciału tylko wtedy, jeśli zmiena swoje położenie ze względu na ciała mu najbliższe, t.j. jeżeli z otoczenia ciał, bezpośrednio go dotykających przechodzi w otożenia ciał innych. Ale i tu jeszcze możliwa sprzeczność: Jeśli ciało A przechodzi z otoczenia z bezpośredniego

http://rcin.org.pl/ifis/


A
B
A
B

sąsiedztwa ciała B w sąsiedztwo ciała innego, to i B przechodzi z bezpośredniego sąsiedxtwa ciała A w sąsiedztwo ciała innego. Jeśli to dwa ciała poruszszające się na powierzchni ziemi, niema tu nic osobliwego, gdy to się zdarza, że porudzają się oba ku sobie albo od siebie. Ale czasem tylko jedno uważamy za poruszone a drugie za spoczywające. A co więcej: Jeżeli dwa ciała poruszają się na powierzchni ziemi, to i ziemia albo przynajmniej część powierzchni ziemi z bezpośredniego sąsiedztwa każdego ciała przechodzi w bezpośrednie sąsiedztwo innych ciał a jeżeli ruch obu ciał odbywa się w kierunku przeciwnym musiałaby się dana część powierzchni ziemi -poruszać zarazem w dwuch kierunkach przeciwnych. Więc powyższe określenie ruchu wymaga jeszcze jednego zstrzeżenia: gdy ciało jakieś przechodzi z sąsiedztwa pewnych ciał w sąsiedztwo ciał innych, uważamy te inne cisła za będące w spoczynku względem tamtego ciała. Stąd takie określenie ruchu:"Ruch jest przenie sieniem części materyi lub ciała z sąsiedztwa tych ciał, ktśre się z niem bezpośrednio stykają i uchodzą za spoczywające, w sąsiedztwo ciał innych"/: K. Fischer str. 344:/. To określenie dla D. ważne nietylko z punktu widzenia fizykalnego, lecz także, jakzobaczymy z punktu widzenia religijnego. Ale o tem później. Z definicyi ruchu wynikaże każde

http://rcin.org.pl/ifis/

http://rcin.org.pl/ifis/

ciało w danej chwili ma i mieć może tyoko jeden właściwy mu ruch - mianowicie ze względu na bezpośrenio z niem się stykające i za spoczywające uważane części materyi. Ale jako czepć ciała większego i także poruszanego w myśl powyższj definicyi może też brać udział w ruchu tego większego ciała, i t. d. w nieskończoność. /: Kółka zegarka, zegar w ,ieszeni marynarza,przechadzającego się po okręcie, ~~marynarz jadący na okręcie~~ , okręt porusający se po morzu itd!:/ Dalej wynika z definicyi ruchu, że nigdy się nie może poruzać jakieś ciało samo jedno, gdy tym czasem wszystki w inne w stanie spocxynkuby były. Niema bowiem pustej przestrzeni. Gdy więc ciało jakieś opuszcza swe miejsc,e inne w to miej sce wchodzi, a tamto piwrwsze znowu inne z jego miejsca wypiera It.d. W Więc gdy ciało się porusza zachodzi zawsze wędrówka ciał, której ogniwa tworzą łańcuch tak iż ostatnie ogniwa łączy się z pierwszem- w ten sposób kompiesk ciał poruszanych tworzy koło albo pierścień. Rozważwyszy w ten sposób istotę i pojęcie ruchu, zwraca się D. do przyczyn ruchu. Nic bowiem bez przyczyny. Otóż przyczynę ruchu nazywamy siłą, a przeciwieństwem ruchu jest spoczynek. Żadne ciało nie może bez siły przejść ani ze spoczynku w ruch anu gdy się porusza, w spocynek. Spoczynek jest bowiem zatrzymanym ruchem, więc musi coś ten ruch zatrzymać. Otóż co jest tą siłą wywołującą ruch i spoczynek? W ciałach tej siły niema. Wśród modi pozcią

http://rcin.org.pl/ifis/

głości niema siły. Otóż pierwszą p zycyną tego stanu rzezy, że pewne cia
ła są w stanie ruchu a inne w stanie spoczynku jest Bóg. Materya zosta-
ła stworzona w części jako poruzana, w części jako spoczywająca. ~~Swiat~~
Swiat cielesny jest od samego początku po części materyą poruszaną, po
części spoczywającą. A skoro ciała nie mogą sobie same ani nadać ruchu
ani go sobie odjąć, nie mogą też ruchu zwiększyć an zmniejszyć. Dlatego
ilość ruchu i spoczynku w wszechświecie jest stała. Bóg bowiem hada-
wszy światu cielesnemu ruch i spoczynek, utrzymuje go w tym raz nadanym
mu stanie. Ilość ruchu w świecie jext więc stała. Gdy e pewnej części
materyi ruchu przybywa, w innej ubywao tyle i na odwrót. Prawo stało-
ści ilości ruchu i spoczynku wyprowada D. z niezmienności istoty i działania
Boga. A z tej stałości wynika też, że wszelkie zmiany w przyrozie odby-
wają się wedaug stałych prawideł, według niezmiennych praw przyrody.
A ponieważ w zelkie zmiany w przyrodzie sprowadzają się do ruchów, więc
też wszelkie prswa pzyrody są prawami ruchu. Te prawa są obok pierwszej
przyczyny ruchu, t.j. obok Boga, drugiemi przyczynami ruchu casae se-
cundae. D. wylicza trzy takie prawazasadnicze: I. Każda rzecz trwa w
w swoi stanie, t.j. w swoim kształcie, położeniu, ruchu lub spoczynku
póki przyczyna zewnętrzna nie sprowadzi w tem jakiejś zmiany. II. Każde
ciało usiłuje ruch rozpoczęty kontynuować w kieunku tym samym, więc

http://rcin.org.pl/ifis/

http://rcin.org.pl/ifis/

prostolinijnie, i od tej prostej zbacza tylkowtedy, gdy inne ciała gó
ą je do tego zmuszają. III. Jeśli ciało w ruchu swium napotyka na inne
i jeżeli siła jegoz którą usiłuje się poruszać dalej po linii prostej
jest słabsza od oporu tamtego ciała, wtedy ciało zachowuje swój ruch,
lecz ruch ten otrzymuje kierunkep przeciwny, ciało odskakuje wstecz. Je-
żeli natomiast siła jego z którą usiłuje kontynuować swój ruch, jest
większa od oporu ciała napotkanego, wtedy zabeira napotkane ciało ze
sobą, tracąc tyle z własnego uchu, ile napotkanemu ciału udziela.- Oto
trz prawa zasadnicze - w trzeciem z nich uderza, że D. mświ o sile któ-
re posiada ciało. To też tłumaczy zaraz, w jakiem znaczeniu o tem mówi-
mianowicie "Siła każdego ciała, z którą oddziałuje na inne, albo z któ-
rą oddziaływaniu innego przeciwstawiaąś opór, polega jedynie na tem,
że że każda rzecz w mhśl I. prawa przyrody usyłuje pozostać w tym sta-
nie, w którym się znajduje". Więc ta siła jest poprotu oporem, prze-
ciwstawianym zmianom. Taki opór przeciwstawiają ciała swemu rozdzieleniu,
rozdzielone swemu połączeniu, poruzane zatrzymaniu ruchu, spoczywające
nadaniu im ruchu itp /: Prinipia phil. II 43.:/ Otóż
omawiając pewne szczegółowe wypadki występywania prawa III-ego D. for-
mułuje dla nich prawo równości akcyi i reakcyi - rozróżnia bowiem
siedem wypadków, w których jedno ciało poruszane udziela uruchu swego

http://rcin.org.pl/ifis/

imieniu.- Te poszczególne prawa, którym podlega wszelkie udzielane ruchu są właściwem jądrem tłumaczenia zjzwisk przyrody zapomocą ruchów. Wszelkie te zjzwiska polegają na zmianach wywołanych wyłącznie zderzaniem się ciał, i wywieranem przez jednych na drugie naciskiem. Niema żasnych w ciałach kwiących sił, niema więc także ciężkości, jak to D. wyraźnie wypowiada, stając tem w sprzeczności z Galileuszem. Tłumacząc wszystko uderzeniem i naciskiem daleki jest też D. od myśli jakiejś actio in distans i siły przyciągania. Szczegóły nas już nie obchodzą- o jednej tylko jeszcze rzeczy pragnę wspomnieć, łączącą się z jego mechniką nieba. W tym celu jednak musimy się zająć jeszcze sosunkiem ciał stałych czyli twardych do płynnych /: ciekłych i lotnych:/ - ta różnica tak samo jak wszystko musi się dać sprowadzić do ruchu i spoczynku. Mianowicie stałe ciało, to takie, którego cząstki są w stanie spoczynku, płynne /takie, którego cząstki są stale w ruchu. Cząstki satłego ciała stawiają opór zmianie ich położenia czyli poruszeniu ich - bo właśnie są nieruchome, cząstki ciała płynnego będące ciagle w ruchu łatwo przybierają oporu takiego nie stawiają. Otóż poneważ niema pistej przestrzeni, przeto wszędzie, gdzie niema ciał stałych muszą być ciała płynne. Więc wszelkie odstępy między ciałam stałemi są wypełnione płynnemi i płynne zewsząd

http://rcin.org.pl/ifis/

http://rcin.org.pl/ifis/

otaczają ciała stałe. W ten sposób ciało stałe zawieszone niejako w ~~ośrodku płynnym~~ materyi płynnej. Jeśli ta część matery płynnej, wktórej ciało stałe zawieszone, porusza się w pewnym kierunku, jak n.p. pousza się prąd wody albo powietrza, to ciało stałe porwane tem prądem z nim raem popłynie. Ale niezmieni położenia względem bezpośrednio go otaczających cząstek materyi więc poruszając się razdm z tą płynną materyą w pewnym kierunku, samow niej spoczywa.

Otóż cały system gwiazd stałych, planet wraz ziemią jesy systemem takich zawieszonych unoszących się ciał stałych w materyi płynnej w eterze, który wypełnia wszelką pozornie pustą przestrzeń /: D. zna trzy rodaje materyi; trzy niejakożywioły: jeden złożo y z ciałj najdrobniejszych, najsybciej się poruszajlcych, z których tworzone ciała o własnem świetle, słońce i stałe gwiazdy; drugi złożony z ciałek kulistych, bardzo drobnych , z których może miliony w jednym ziarnku piasku; trzeci z materya grubsza, z której utworzo e płlanety :/ /: Otóż przestworza niebios są wypełnione z matryi drugiego rodzaju, która jestp przejrzystą, gdy tymczasem żywioł pierwszy sam świeci , a trzeci jest nieprzeźroczysty. D. sam uzasadnia w ten sposób potrzebę przyjęcia trojakiej materyi: dla wyjaśnienia powstania gwiazd stałcych słońc, dalej przestworza niebieskiego i ciał ciemnych:/. Otóż materyi drugiego rodzaju zawieszone, uszno sie ciała

http://rcin.org.pl/ifis/

http://rcin.org.pl/ifis/

niebieskie Wśród nich ziemia. Spoczywa wśrod tej materyi płynnej jak okręt na wodzie, płnący wraz z jej prądem, nie poruszony ani wiatrem ani wiosłem, ~~ani żaglem~~. Tak samo inne płanety. Wszelki więc ruch, który w nich spostrzegamy, jest następstwem wyłącznie ruchu materyi, wypełejącej przestwrza nieba, i zewsząd planety otaczającej .A rych tej materyi niebieskiej to ruch podobny do ruchu wirów wody, kołujących w około słoń Każda planeta, każdy książyc, unoszona takim wirem około swego cenca. Tych wirów tyle, ile jest ciał niebieskich - poruszających się w okotrum. Oto słynna teorya wirów Karteszyia, potrzebna mu, by wyjaśić ruchy ciał niebieskich bez pomocy jakicheś sił przyciągających ykwiących w ciałach samych, lecz tylko drogą nacisku i uderzenia. I natej podstawie tłumaczy wszelkie ruchy ciał niebieskich, całą mechankę nieba, przyczem najwyraniej w świcie staje na gruncie pogądu heliocentrycznego, więc kopernikańskiego. W teoryi wirów, dzięki której może twierdzić, że ziemia spoczywa, miał sposób słownego zaprzecznia ruchowi ziemi. Ale sam powiada /: K. Fischer I. - 1897 - str. 359:/ :"Ustami zaprzeczam ruchowi ziemi, lecz co do rzeczy samej przestrzegam systemu Kopernika". Aby się jednak uchronić od nastpstw wyznawania nauki, którą Galilei musiaa odwołać, D. w zakończniu swych Proncipia philosophiae powiada: "Jestem świadom swej słabości i nicego nie twierdzę, lecz wszystko poddają autorytetowi kościoła i sądowi ludzi światlejszych"

atr 211

http://rcin.org.pl/ifis/

http://rcin.org.pl/ifis/

Dzisiaj nikt nie wyznaje jeho teoryi wórów ani też szczegółów jego fizyki. Ale mimo to jego system fizyki i świata pozostanie pierwszym wykończonym we szystkich szczegółach i z pewnych jednolitych punktów widzenia systemem mehcanistycznym ~~wzi~~taprztrody. Zasady te Deszrtes nietylko do martwej lecz także do żywej próbował zastosować przyrody, o ile chodzć o jej życie fizyczne. Dotyczące poglądy, zajmujące się życiem cielesnym i jego stosunkiem do duchowego , wyłożył w ostatniej pracy swej p.t. ~~Traktat/ø~~ Traite des passions de l ame. ~~Otoż/twierdzi/Descartes,//że Fakt,//że/dusza~~ Zdefiniowawszy duszę jako res cogitasn, substantia cogitans a ciało jako res sibstantia extensa znajduje Descartes niemałą trudność w fakcie, że w człowieku istnieje połączenia duszy i ciała. Fakt ten może sobie wytłumacyć nie istotą duszy i ciała, - gdyż ta na wzajem się wyklucza - lecz jedynie wolą Boga, który tak ciał i uczynił. Jest to więc fakt nadprzyrodzony. Ale fakt, ziszczony tylko w człowieku, gdyz tylko tu mamy subtsnatia cogitans, istotę świadomą. Zwierzęta duszy nie mają. Są Automatami, maszynami. I ciało ludzkie także jest maszyną, aotomatem. Stąd te jego poglądy na życie i śmierć. Nie dusza jest czynnikiem ożywiającym ciało- ani rozłąka duszy z ciałem przyczyną śmierci. Ciało musi być ożywione, by mogła się z nem połączyń dusz-a a dusza opuscza ciało, wskutek jego śmierci, wskutek zepsuciasię maszyny

http://rcin.org.pl/ifis/

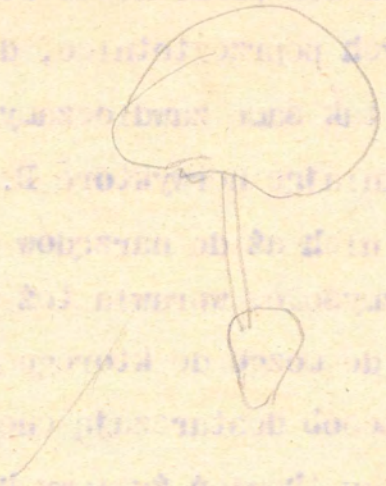
Fakt, że posiadam ciało, wynika dla D. z rozważenia pewnych danych w doświadczeniu wewnętrznem faktów:
Wyobrażanie zmysłowe, doznawanie bolu rozkoszy, głodu i pragnienia

D. te pogląd przeprocwadza zupełnie konsekwentnie, pogląd o tem, że ciało zwierzęce jesy automatem, maszyną. Zwierzę nie ma duszy. Więc nie ma też życia psychicznego. Brak zwierzętom zarówno wrażeń zmysłowych jak i uczuć i pragnń zmysłowych, choć istnieją pozory tychstanów. Zwierzę nie widi i nie słyszy, nie pragnie i nie łaknie, nie cieszy i nie smuci się, - istieją w niem tylko pewne zmiany cielesne, ujawniające się na zewnątrz przecewszystkiem w ruchach. A ciało ludzkie tak samo maszyną. Otóż czem się różnią te żywe maszyny od nieżywych, sztucznych? Własnem ruchem i ciepłem. Ciepło ma swe źródło w sercu i we krwi. Krew niejako opałem, serce ogniskiem piecem. D. opiera się tu na odkryciu angielskiego lekara Harveya, który wykrył obig krwi /: De motu cordsi et sanguinis in animalibus 1628 :/Descartes przyjmuje nadto t. zw. tchnienia życiowe, których pojęcie jest starsze od niego, sęga wieków średnch. "Najruchliwsze i najsubtelniejsze cząstki krwi, rozrzedzone przez ciepło w sercu, wchodą ustawicznie w wielkiej ilości do komór mózgowych ... te cząstki krwi bardzo sbtelne są tchnieniami życiowemi, spiritus animales, esprits animaux" /: Pass. de l ame, :/. "To co tu nazywam tchnieniami życiowemi, jest czemś cielesnem i nie posiada żadnych innych własnści prócz tych, że są to ciała bardzo drobne i barzo szybko

http://rcin.org.pl/ifis/

się poruszające" Gdzieś indzie porównuje te tchnienia z delikatnym powiewem albo raczej bardzo czystym i żywo palącym się płomieniem. Otóż te tchnienia doszedłszy z serca do komór mózgowych poprzez tętnice, dochodzą przez nerwy do mięśni wywołując ruchy. A tak samo zawdięczamy tym tchnieniom wrażenia zmysłowe. Mianowicie wypełniając nerwy które D. skłonny jest uważać za kanaliki, cewki, dochodzą w nich aż do narządów zmysłowych. Jeśli jakiś ruch działa na narządy zmysłe, wprawia też w ruch tchnienia życiowe i ruch ten udziela się aż do mózgu do którego nerwy dochodzą /: Pass. de l ame I.13:/. I w ten sposób dostarczają one duszy wrażeń zmysłowych. Ale to wszystko, co się tyczy tchnień życiowych, może się też obywać bez udziału duszy i bez powstawania wrażeń, jak Descartes wykazuje na przykładzie odruchów. A ile zaś dusza doznaje wpływu ze strony tchnień życiowych, odbierając wrażenia i w ogóle uświadaijąc sobie różne stany i zmiany cielesne, a o ile dusza sama wpływa na tchnienia życiowe, nadając ich ruchom pewień kierunek, raczej do tych aniżeli do innych mięśni /: może ona tylko zmienić kierunek ruchu tchnień a nie stwarzać ruchu nowego:/ nasuwa się zagadnienia nowe, nianowicie zagadnienia jedności naszych wrażeń mimo dwoistości, parzystości narządów zmysłowych /: Traite des passions I. 32 :/ Mózg składa

http://rcin.org.pl/ifis/



http://rcin.org.pl/ifis/

się z ewu półkul, oczu mamy dwoje, uszu tak samo itd. A przecież widząc przedmiot, słyszą dźwięk, widzimy jeden przedmiot, słyszymy jeden dźwięk. Musi więc być coś, co doiste działania tchnień życiowych sprowadza do jedności i tak samo z jednego niejako punktu kieruje najrozmaitszemi ruchami. Wyjaśnienie tej zagadki leży dla Descartes'a w teoryi, że dusza styka się niejako z ciałem, albo raczej oddziałuje na nie i od niego doznaje oddziaływania w pewnym narządzie, który w przeciwieństwie do parzystych jest tylko jeden. Tym narądem glans pinealis, szyszka. O niej mówi Descartes jako o właściwej "sidzibie" duszy, choć jest to wyrażenie obrazowe, gdyż dusza jest połączona z wszystkiemi częściami ciała i w żadnej niema swej sidzeiby /: O Ibid. I. 30 :/. Ale w szyszce dokonywa się wzajemne od ziaływanie duszy i ciała. To oddziaływanie tak się dokonuje, że szyszka bądź od duszy bądź od tchnień życiowych bywa wprawiona w różne ruchy. W pierwszym wypadku nadaje ona tym sposobem tchnieniom życiowym ruchy w kierunku do pewnych mięśnu, a w drugim wypadku ruchami swojemi informuje niejako duszę o przedmiotach, które stały się poprzez narządy zmysłowe punktem wyjścia dla dochodących do szyszki ruchów ~~tchnień~~ tchnień życiowych. -Na tle tej teoryi przystępje Descarte do psychologii tego, co on nazywa les passions de l'âme. Można to prze-

http://rcin.org.pl/ifis/

http://rcin.org.pl/ifis/

tłumaczyć stany emocyonalne, zjawiska, fakty emocuonalne. Mianowicie w pojęciu takiego stanu ley według niego to, że zostaje on wywołany , pod podtrzymywany i wzmacniany penemi ruchami tchnień życiowych /: Ibid. I. 27 :/ Ale to nie wystarcza. Bo tchnieniom życiowym zawdzięczają swoje powstanie także wrażeni zmysłowe. Więc i one są "passiones" Ale te mają to do siebie, że je odnosimy do czegoś poza naszą duszę.To też w ściślejszem znaczeniu passiones są te przez tchnienia życiowe wywołanestany i zjawiska duszy, które odnosimy do duszy samej, a nie do czegoś poza nią /: Ibid. I. 25 i 27 :/. Dzisiaj rozróżniamy stany subjektywne i objektywne:/ To też traktato passions de l ame zajmiesię tylko stanami emocyonalnemi. Omawiając je, uwzględnia przytem ustawicznie stronę fizyologiczną , towarzyszącą stanom emocyonalnym, okazując tym sposobem wielkie zrozumienie znaczenia, jakie towarzyszące uczuciom objawy cielesne mają dla tych uczuć a wyrażając się często tak, jak gdyby stał na stanowisku teoryi Jamesa - i Langego. /: Por. Szumowski, Kartezyusz i Malebranche jako poprzednicy teoryi uczuć Karola Langego, Przegl. filozoficzny tom VIII. 1905:/ Wszak według jego pojęcia uczuć zmiany fizyologiczne, zmiany w ruchu tchnień życiowych oraz ich oddziaływanie w szyscie na duszę są właściwą przyczyną uczuć. tak że podsta-

http://rcin.org.pl/ifis/

wowym warunkiem powstawania uczuć w duszy ludzkiej jest jej pożączenie z ciałem i uczucia możnaby nazwać zjawiskami psychofizycznemi. Takiem postawieniem sprawy zyskuje Descartes możność wytłumaczenia tej wewnętrznej, dobre każdemu znanej rozterki, która człowieka nawiedza i która sprawia, że człowiek niejako "walczy sam z sobą". Dawniej tłumaczono to w te sposób, że dzielono niejako duszę na różne części /: Kuno Fischer, Descartes 1897 str. 372:/ n.. Platon logistikon, thymoeides, epithymetikon meros tes psyches, albo anima vegetativa, sensitica, rationalis - tym częściom duszy kazano z sobą walczyć, ale tym sposobem zatracono jedność i jednlitość duszy. Tymczasem walka i rozterka nie odbywa się między częściami jakiemiś duszy, lecz między dwoma rodzajami ruchów, udielanych organowi duszy, szyszce: jedne ruchu pochodzą od ciała od tchnień życiowych, drugie od duszy, od woli. Ze strony tchnień życiowych powstaje n.p w duszy strach, ale siłą woli można strach opanować, zdobyć się na odwagę. O ile się ruchom tchnień życiowych, wywołujących strach, nie przeciwstawia wola, ruchy te prowadzą do dalszych, które dochodzą do mięśni i albo pociągają za sobą ucieczkę albo przykuwają nas do miejsca Gdy zaś interweniuje wola, mięśnie otrzymują impuls od tchnień kierowanych rozumną wolą i pociągają za sobą celowe ruchy obronne. Więc walka

http://rcin.org.pl/ifis/

http://rcin.org.pl/ifis/

się toczy między duszą a ciałem, między siłami, działającemi czysto fizykalnie z koniecznością i między kierowaną rozumem wolą, między pryrodą a duchem.- Przechodząc do poszczególnych zjawisk uczuciowych wyróżnia Descartes sześć prostych czyli pierwotnych, - wszystkie inne są odmianami lub kombinacyami prostych. 1. Podziw, 2. miłość, 3. nienawiść, 4. pożądanie, 5. radość, 6. smutek. - - Podziw powstaje, gdy przedmiot jakiś nas uderza bądź swoją nowością, bądź tem, że całkiem nieoczekiwany . Uczucie to pod dwoma względami różni się od innych: 1. nie towarzyszą mu żadne objawy we krwi ani w sercu- lecz tylko w mózgu- znajdujące się w mózgu tchnienia życiowe skupiają się wtedy w tych jego częściach, które pozostają w związku z dotyczącym narządem zmysłowym /: któremu przy spostrzeżeniu przedmiotu zawdzięczamy:/ a następnie spływają do mięśni utrzymujących dotyczące narządy zmysłowe w postawie, najlepiej sprzyjającej spostrzeżeniu przedmiotu, 2. Brak temu uczuciu wszelkiego ustosunkowania do tego, co dla nas pożyteczne lub szkodliwe , które to ustosunkowanie występuje w wszystkich innych uczuciach i stanowi ich racyę bytu. /: Les passions. II. 53, 70, 71 :/. Otóż odczuwając jakieś ucucie inne niż podziw, zawsze pozostajemy pod wpływem owego ustosunkowania, dzięki któremu przedmiot nam się przedstawia jako odpowiedni, jako

http://rcin.org.pl/ifis/

dla nas stosowny, albo nieodpowiedni, niestosowny, jako dobro lub jako zło. W pierwszym wypadku odczuwamy ku niemu miłość, w drugim nienawiść. Ale dobro i zło jet albo przyszłe, albo obecne. Stąd mamy dalsz uczucia: Gdy chodzi o przysze dobro i zło, postaje pożądanie zarówno gdy chodzi dopiero o osiągnięcie lub uniknęcie w pryszłości dobra i zła, jak gdy chodi o zachowanie - na przyszłość- dobra i trzymania sobie zdala zła. Omawiając pożądanie, Descartes czyni uwagę, że zwykle /: Les pasions II. 87 :/ nazywasę pożądaniem tylko to uczucie, które poelga na dążeniu do uzyskania jakiegoś dobra, a fdy tymczasem uczucie, polegające na wzdryganiu się przed czemś, na odsuwaniu od siebie z złem, zła, ma tak się nie nazywa. Ale D. twierdzi, że to niesłuszne, gdyż każde pożądanie jakiegoś dobra łączy się z z przeciwnem zachowaniem się ku odpowiedniemu złu. Kto pragnie bogactwa, ten wzdrga się przed ubóstwem itd. Jestto więc ten sam stan duszy, który uczuciowy, który każe nam szukać pewnego dobra i unikać przeciwnego mu zła. Więc dlatego też obok miłości i nienawiści tylko jedno pożądanie. Gdy zaś przedmiot ukochany lub nienawidony nie jest rozpatrywany ze względu na przyszłość, t.j. lecz jeśli jest nam obecny, jeśli niejako go mamy, wtedy powstaje uczucie radości lub smutku. - Więc z sześciu pierwotnych uczuć jedyny podziw nie jest ani pozytywny ani negatywny; pożądanie jest zarazem pozytywne i negatywne . Miłość i radość pozytywne, nienawiść i smutek negatywny. Na tle tych uczuć pierwotnych omawai i analizuje

http://rcin.org.pl/ifis/

http://rcin.org.pl/ifis/

Descartes wszystki uczucia pochodne, czyli, jak je nazywa szczegółowe. Nie wchodzimy w to. Liczne uwagi bardo sftelne, licne dygresye w dziedzinę etyki. Zasadniczem założeniem jego etyki jest pogląd, że mając możność kierowania sią wolí swojemi uczuciami, należy kieroać niemi mądrze, to jest tak, aby unikać przykrości, które towarzyszą uczuciom, a przydparzać sobie radości. W tym celu należy nie przywiązywać się do niczego, i nie pragnąc niczego, co nie jest w naszej mocy, co więc nieosiągalne, dalej nie należy nienawidieć niczego i nie wzdrygać się przed niczem co jest nieuniknione. Ułatwi nam to po pierwsze poczucie własnej godności, a po drugie pamięć o opatrzności boskiej. W ten sposób nauczymy się tak regulować nasze pragnienia, iż ich spełnienie będzie zależało wyłącznie od nas a tym sposobem także zdobędziemy sobie trwałe zadowolenia /: Les passions II. 144-146:/. Więc być panem siebie, nie podlegać swym uzuciom, lecz mądrze niemi kierować. Oto najwyższy etyczny postulat. -Przebiegliśmy więc gówne punkty filozofii Descartes -a / i poznaliśmy umysł istotnie genialny, choć nie zajęliśmy się jego odkryciami na polu matematyki, jego wynalezieniem geometryi analitycznej. Zapewne dziś niejedno w jego poglądeh wydaje nam się bardzo przestarzałe, może nawet naiwne. Ale gdy rozważamy jego naukę w świetle jego czasu i ówczesnej kultury umysłowej, gdy zwłaszcza uprzytomnimy sobie olbrzymi jej wpływ, przyznamy,

Les passions III, 212

Zwycięstwo ducha nad ciałem-maszyną.

http://rcin.org.pl/ifis/

że w Descartes-cie ludzkość posiada jeden z najwspanialszych umysłów, który mimo iż korzniami tkwi w scholastyce , stanowczo ją przezwyciężył i otworzył wrota nowoczesnemu pochodowi myśli. To zasługa nietylko jego genialnej intellektu, lecz także jego charakteru, jego niczem nie dającym się zbić z tropu dążeniem do prawdy i tylko do prawdy. Zaprawdę// Jeśliby szło o krótkiewyliczenie najważniejszych punktów jego nauki, to mamy: Żywe podkreślenie konieczności budowania nauki od fundamentów na nowo. Cogito ergo sum. Pierwszeństo doświadczenia wewnętrzne o przed zewnętrznem. Dualizmmetafiz. Oczywistość jako kryteryum prawdy. Podkreślenie doniosłości metody matematycznej. Mechanistyczno-matemtyczne tłumaczenie przyrody. Dualizm/metafizyczny. Oto wytyczne. W dalszym poznawaniu filozofii nowożytnej ciągle będziemh się napotykali na wpływ SDescartesa- jego filozofia istotnie zatocxyła ogromnie szerokie kręgi, ślady jej widzimy zarówno w materyalistach francuskich wieku XVIII jak u Kanta - na jego barkach wpierają się Spinoza i Leibnżz. Zanim jednak do tych dalszych filozofów przejdziemy, musimy jeszcze zapoznać się z niektóremi wsółczesnymi Descartesowi filozofami i także jeszcze przedtem dowiedzieć się nieco i przyjęciu, z jakiem się ta filozofia spotkała.

Przedewszystkiem rozpowszechniła się w Hollandyi. Tam przecież D. tyle lat swego życia spędził i tyle rzeczy wykończył i do druku prygotował.

http://rcin.org.pl/ifis/

i to podwójny, 1. między substancyami cielesnemi i duchowemi, 2. między substancyami stworzonemi a substancyą nie stworzoną.

Ale rzecz jasna, że występując natrafił D. na opozycyę, wxzak sam opozycyę reprezentował /: Erdmann Grundriss, § 268,1 :/ - Objectiones przeciw Medytacyom. Skądwychodzą? Z tych kierunków przeciw którym D. opozycyę tworzy. Gassendi jako reprezentant odnowionego atomizmu. /: V. obj. :/ Pierwotna filozofia chrystyanizmu w/obj, augustynyzm, w obj. III.w osobie Atoniego Arnauda /: 1612-94:/ później wyznawcę Descartes a - objectiones łagodne dość. - Tomizm w obj. VII. przez jezuitę P

Rzecz jasna, że stahąc w opozycyi do tylu poglądów i metod, sam D. natrafił na żywą opozycyę. Ona już podniosłz głowę po wydaniu jego Eassays philosophiques, zawierających na czel Discours de la methode. To też ostrożnie poddał medytacye przed opublikowaniem sądowi różnych współczesnych uczonych filozofów i teologów. Stąd powstały objectiones i jego responsiones - ogółem w II. wydaniu Medytacyi siedem. I. Caterus, profesor teologii katolickiej w uniw. w Lowanium. II. i VI. obj. zawierają zarzuty ~~zebrane~~/ które zebrał Mersenne /: 1588-1648:/, przyja ciel D-a wśród filozofów, teologów i matematyków paryskich, i do któryc dodaa także niektóre włsne uwagi. III. obj. pochidą od Hobbesa, IV. od Antoniego Arnaulda, 1612- 1694, janzenisty później kartezuańczyka, V. ńbj. podał Gassendi, - o VI. była mowa, VII. podał jezuita Bourdin, który był w I. poł. wieku XVII prof. matematyki w Paryżuw jednem z kollegiów. Prócz y/ tych drukiemwydanych objekcyi i odpowiedzi jeszcze drogą korespondencyi prywatnej, wrod ktrych wspomnieć warto koresponddcyę zHenrykiem Morem 1614-1687, przejętym duchem mistycyzmu.

Dalsze losy medytacyj pod wpływem faktu, że w niektśrych objekcyach poruszono stosunek nauki D-a do dogmatu transubstancyacyi i do innych kwestyj czysto teologicznych. Obok teologa katolickiego Bourdina powstał przeciw Descarteswi protestancki Gisbertus Voëtius - W r. 1663 dostały się Medytacye wraz z

innei dziełami Descartesa na Index librorum prohibitorum, na którym figuruj ją jeszcze w jego ~~drugim~~ wydaniu zr. 1900 /: kwestya czy tu nie chodzi tylko o II. wyd. medytacyj - Güttler w wstępie do wydania med. pg. 11:/ W r. 1671 1671 dekret króla francuskiego zakazał wykładów filozofii kartezyańskiej w uniwersytecie paryskim. Te faky świadczą zarówno o rosnącem znaczeniu i rozpowszechnieniu się filozofii D-a jak też o zaciętych sporach, które wywołała- głównie na polu teologicznem. Rozpowszechniła się przedewszyatkiem w Holandyi, gdzie wkrótkim czasie wykładano ją na niemal wszystkich uniwersytetach, najwcześniej w Utrechcie, dalej w Leodyum, w Amsterdamie, gdie jej wyznawcą lekarz Ludwik Meyer, przyjaciel Spinozy, w Gröningen, Franeker, w Bredzie /: Breda:/ - wszędzie ją wykładano i wiele powstało dzieł poświęconych jej wykładowi. Ponieważ prawowierni teologowie ją zwalczali, więc wyznawcy Descartes'a często stawali w jednymrzędzie z innemi przeciwnikami prawowiernych teologów katoickich i protestanckich, odktórych sami się znowu odżegnywali, tak że jedni nazwyali (Kalwiniści) wyznzwców D-a uczniami jezuitów, na odwrót Kalwinistami albo nawet inni ateistami, jescze inni janzenistami itd. - To los wszelkich ludzi i poglądów niezawisłych, nie chodących na pasku jakiejkolwiek partjności .

W Francyi rozpowszechniła się filozofia D-a nieco później niż w Hollandyi ale tem więcej sobie w jego ojczyźniw zyskała zwolenników. Wprawdziem iała

tu już bardzo wcześnie oddanych jej całem sercem zwolenników, ale zrazu nie-
Adwokat Klaudyusz de, Lekarz Ludwik
licznych, n.p. wspomnianego Mersenne-a, dalej tu należy: Clerselier, de la
Albert
Forge - książe de Luynes - po części wydawcy, po części tłumacze pism D-a
na język francuski. W szersze koła wniknęła filozofia D-a w Francyi nie dro-
gą uniwersytetów, lecz innemi. Przedewszystkiem zdobyła sobie niektóre
zgromadzenia duchowne. Po pierwsze Ojców Oratoryum czyli oratoryanów /: Les
peres de l'oratoire:/. Zgromadzenie kapłanów świeckich, założone praez
św. Filipa z Neri /: dlatego w Polsce zwani Filipini:/ w .r 1575, - do
Francyi wprowadzone przez Kardynała Piotra de Berulle w 1611, zwolennika
D-a. - Dalej Zgromadzenie z Port-Royal, z Antonim Arnauldem na czele, któ-
rych życzliwiść dla Descartesa, ponieważ sami jako janzeniści /: Korneli
1585-1638
Jansen:/ uhodzili w pewnych kołach za heretyków, zjednała mu wiele wrogów.
Sprzyjali jej natomiast tacy prawowierni synowi kościoła, wypyłowi bardzo
Nauka jego, szerzona licznemi wykładmi w Paryżu i na prowincyi, głoszo-
dalsze zataczała kręgi.
nemi poza uniwersytetami, coraz w ~~szersz/wnikała/koła~~, Zainteresowały się
nią uczone niewiasty, jak p. de Sevigné 1626-1696 a Moliere, który jako
zwolennik filozofii Gassendiego był praeciwnikiem D-a, w niejednej z swej
komedyj -wyśmiewa to zainteresowanie się niewiast kartezyanizmem. Powstała
nawet dość ciekawa jak gdyby partya filozoficzna skarjnych popleczników
pewnych doktryn D-a pod nazwą egistów. To wtedy tyle co solipsytsa w dzi-

http://rcin.org.pl/ifis/

Fenelon 1651-1715 Biskup kameraceński czyli miasta Cambrai, autor przygód Telemaka i rozprawy o wychowaniudziewcząt, dalej jego teologiczny przeciwnik biskup i kaznodija sławny
$$$$$$$øBossuet 1627-1704 autor dzieła De la connaissance de Dieu et de soi-meme, opartego na zasadach filozofii D-a.

http://rcin.org.pl/ifis/

siejszem słowa znaczeniu- . Twierdzili oni, e po-a Cogito ergo sum niemożna wyjść, że więc tylko własneistnienie jest rzeczą pewną. - To dostateczne wszystko charakteryzuje wpływ D-a w Francyi na szrokie koła i na życie umysłowe- a dalej jeszcze wpływ na język francuski i na literaturę fancuską o tem można kilka ciekawych uwag cztać w wstępie Boya-Żeleńskiego do jego polskiego przekłady Rozprawy o metodzie. - Aledość o tym wpływie w Francyi- idmy dalej, bo z Francyi wpły ten przeszedł do Szwajcaryi, Anglii i Włoch a z Holiady dostał się do Niemiec.Wykładano jego filozofię i tutaj w wielu uniwersytetach- i tu budziła ona spory i kontrowersye.

Ale krytyka stosowana do filozofii D-a nietylko ze strony wątpliwości teologicznej natury wychodiła. Budziła jego filozofia i wątpliwości filozoficzne. Te wątpliwości nawązują do wspomnianego już przez nas podwójnego dualizmu D-a. /: Falckenberg str. 101:/ ~~Descartes~~/ z którym łączy się jeszcze jedna godna uwagi rzecz. Descartes usiłuje jaknajbardziej wyłączyć z tłumaczenua świata osobę Boga, jego współdziałanie, ów concursus dei. -Z drutiej atoli strony twierdzi, że zgodnie z duchem św. Augustyna istnienie świata involvuje ciągłe jego utrzymywanie przez Boga co równa się ustawicznemu aktowi stwarzania, creatio perpetua. Otóż tak amo jak ~~poprz~~ podwójny dualizm, tak i ta niezgodność prowadzi do trudności. ~~Albowiem i tu i tam albo albo. Albo~~ Trudności są następujące:

Jachimecki Z. R. Descartes Musicae compendium Spr. z pos. i zgrom. Akad. Umiej. w Krakowie, Kwiecień, 1912

W języku pooskim monografii o Descartesie nie posiadamy. Zastępuje ją poniekąd artykuł W. Lutosławskiego w Wielkiej Encyklopedyi Illustrowanej p.t. Descartes, wyd. w odbitce p.t. Descartes jako filozof. 1895 a potcem przdrukowany w książce p.t. "Z dziedziny myśli" Kraków, 1900 str. 311-329. Niektórych kwestyj z filozofiiDescrtes a dotyczą: Rubczyński, Kryteryum prawdy w teoryi poznan a pierwszych stoików i u Kartezyusza. Przegl. filozoficzny IX. str. 358. Szumowski Karteyusz i Malebranche jako poprzednicy teoryi uczuć Langego ibid. VIII . Heinrich: O podmiotowości u Kartezyusza i sofistów. Sprawozdania z czynności i posiedzeń Polskiej Akademii Umiejeności, rok XXV /: 1920:/. - Rudniański S. Tycwodrzicy budzkości Warszawa Czartoryskiego 1913 (rozdziało Kartezyusza)

Dzieła na język polski przłożone: Rozprawa o metodzie oraz Reguły do kierwania umysłem wyszył razem w przekładzie polskim Wojciecha Dobrzyckiego w r. 1878 jako I. tom zamierzonej niestety niekontynuowanej "Biboioteki filozoficznej". Przekłady poprzeda obszerny życiorys D-a, - przekład rozprawy o meotdzie obejmuje całość, przekład zaś "reguł" tylko same reguły bez właściwego tekstu. ~~Dalej~~ Dzisiaj wyczerpane- jest nowy przekład rozprawy o meotdaie Boya, wydany po raz pierwszy w Krakowie 1918. - Dalej poslki przekład Meditationes p.t. Rozmyślania nad zasadami filozofii tłumacem Ignay Karol Dworzaczek Warszawa, 1885, jako jeden z tomów wydawanej prze Struvego Biblioteki filozoficznej. Wyczerpany. - Dalej: Teorya równań (Wyjątki z dzieła La Géométrie) Tyetsjat W.V., Wektor, Warszawa II.3

H.G. Czaszka Kartezyusza Wyzwolenie XXXI, 23

http://rcin.org.pl/ifis/

Substancyę definiował Descartes jako res quae nulla alia indiget ad existendum. (ita existit ut a/ 37) Więc dwie ewentualności. Albo naprawdę tylko Bóg substancyą- wtedy ciało i dusza nie są substancyami . Ale ciało i dusza są substancyami, a wtedy niepodobna przyjąć wzajemnego ich na siebie oddziaływania, gdyż wtedy takie oddziaływanie zawiera w sobie zależność jednej od rgueij a to się kółci z pojęciem sybstancyi. Różne próby rozwiązania, usunięcia ty h trudności występują tedy wdalszym rozwoju myśli filozoficznej. Przedewszystkiem próbowano ocalić subsancyalność duszy i ciała poświęcając wzajemne oddziaływanie duszy i ciała na siebie, które wogóle było kamieniem obrazy w systemie D-a. Wszak D. uważał połączenie duszy z ciałażem za fakt nadprzyrodzonyy,cudowny, a przypisując duszy zdolność ddziaływania na szyszkę a że przez nią naruchy tchnień życiowych naurszył swoje prawa fizy alne, według których zmiana kierunku ruchu może nastąpić tylko wskutek uderzenia lub nacisku- więc wskitek przyczyn czysto mechanicznych. Więc to pole do krytyki i prób dalszych. Tą drgą poszedł więc Arnold Geulincx, hollenderczyk. 1624-1669. ur. w Antwerpii 1646-58 wykładał w uniwerytetach w Loewanium i Leodyum, (został usunięty z katedry) przeszedł na kalwinizm. Dzieła: Quaestiones quodlibeticae 1653 /: drug. wyd. nazywają się Saturnalia . Logica fundamentis suis restituta 16[illegible]62, Methodis inveniendi argumenta 166[illegible]. De virtute et primis eius proprietatibus quae vulgo virtutes

http://rcin.org.pl/ifis/

http://rcin.org.pl/ifis/

cardinales vocantur tra ctatus ethicus primus 1665. Całość, objemująca sześć traktatów wydana dopiero po śmierci autora p.t. Gnothi sauton sive Physica vera Ethica, 1675 Również pośmiertnie wydano jego fizykę 1688, jego metafizykę 1691 i jego Annotata/latiora in Principia philosophiae Renati Descartes 1691. Rozważania Geulincxa tyczą się różnych kestyi, jak z tytułów tych dzieł wynika; m.i. zjmował się także kwestyami, które zaliczamy do teoryi poznania, a na tem polu niektórzy upatrują w nim poprzednika pewnych pomysłów kantowskich, n.p. zastanawia się /: Falckenberg I. 106 :/ nad tem, czy możemy podobnie, jak poznając rozumowo uwalniamy się od zmysłowego sposoby ujmowania rzeczy, także poznawać jeszcze w jakiś inny ponadrozumowy sposób, uwalniając się od rozumowego sposobu ujmowania rzeczy, czy więc istnieje jeszcze jakiś trzeci, wyższy sposób poznawania, od roumu niezależny. Zaprzecza temu, twierdząc, że nie możemy się uwolnić od sposobów rozumowego myślenia, modi cogitandi. Otóż najwyższemi sposobami czyli formami mślenia są podmiot i orzeczenie , ens i modus entis ; odpowiada im substantia i accidens. Zródłem tych form myślenia zdwie zasadnicze czynności umysłu, z których jedna niejako całkuje , zbiera w całość, nazywa się simulsumtio, totatio, druga zaś różnicuje i abstrahuje, pomijając poszczególne cechy, notae

http://rcin.org.pl/ifis/

subjecti. Ale pojęcia substancyi i akcydensu tak samo jakø pojęcia rzeczownika i przymiotnika są tylko pojęciami i nie nie wolno nam w nich uąatrywać ce czegoś objektywnego, od nas niezależnego. Swe wielkie znaczenie w dziejach filozofii zawdzięczz jednak Geulincx sym poglądom metafizycznym na stosunek duszy i ciała. Nie uznawał wzajemnego ich oddziaływania na siebie, a to z dw dwojakiej racyi: I. Nie byłyby sunstancyami i to sybstancyami toto genere ró różnemi - II. quod nescis quomodo fiat, id non facis. Otóż ja nie wiem, jak to sprawiam, że zgodnie z swoję chęcia poruszam nogami, gdy chcę iść, albo językiem, gdy chcę mówić, ; więc nie ja, t.j. nie moja dusza jest przyczyną sprawczą tych ruchów. Tak samo nie wiem, jak wskutek ruchów w narządzie zmy słowym powstaje wemnie wrażenia a ciało tego już całkiem wiedzieć nie może, więc nie jest ciało ani mojadusza przyczyną wsprawczą powstnia we mnie wrażeń. Więc przyczyą sprawcą musi być coś innego, zarówno ruchów ciała jak wrażeń zmysowych w mej duszy. Zaś moja wolaczy chęć, tak jak i tuchy w narzą dzie zmyłowym są tylko sposobnością przyczyną okazyjną causa occasionalis dla działania owej prawcziwej przyczyny sprawczej, którą jest Bóg. Bóg w sposób dla mnie niezrozumiały sprawia, że gdy chcę ręką ruszyć, ona się porusa Bóg też sprawia, że gdy zajdą pewne ruchy w narządzie zmysowym i w tchnieniach życiowych, w mej duszy powstaje wrażenie zmysłowe. Bóg więc sprawia,

http://rcin.org.pl/ifis/

że moja wola sięga poza moją duszę w moje ciała i że ~~ruch~~ ruch w moim ciele powstały sięga poza moje ciało w moją duszę. Porównanie Geulincxa: Jeśli niemowlę w kołysce leżące chce, by kołyska przybrała ruch kołyszący, nie może ono tego samo sprawić. Ale krzyczy- jego krzyk jest dla piastunki causa occasionalis, powodującą ją do wprawienia kołyski w ruch. I więc ujawnia na w krzyku wola niemowlęcia nie porusza kołyski, ale jest causa occasionalis poruszenia kołyski. To co Geulincx mówi bliższego od takim stosunku duszy i ciała może być rozmaicie interpretocane. Jedni tak pojmują, że istotnie za każdym razem zachodzi osobny akt Bożej woli, wywołujący odpowiednie skutki w ciałach i duszach - więc za każdym razem niejako dzieje się cud- czemu zarzucono, że ustawiczniedziejący się cud przestaje być cudem. Inni znowu tak, iż - a mogą się tu powoływać na pewne zdania Geulincxa - że Bóg nadał ruchowi takie prawa, iż chociaż ruchy są niezależne od woli naszej, przecież naszym aktom woli dokładnie odpowiadają- co by już zbliżywo Geulincxa do stanowiskaLeibniza, ale co znowu natrafia na trudności wobec poglądu Geulincxa, że i ciała na wzajem na siebie nie oddziływują, lecz że to oddziaływanie pozorne jest również dziełem woli Bożej. A to twierdzenie, że Bóg jest jedyną zbliża prowadzi już Geulincxa do panteizmu, którego duchowi róne jego twierdzenia są pokrewne, n.p. gdy mówi, że Bóg jest jedyną na prawdę działającą substancyą, gdy tymczasem rze-

http://rcin.org.pl/ifis/

http://rcin.org.pl/ifis/

czy stworzone są bierne, że tak jak poszczególne ciaa do rozciągłości w ogóle, mają się dusze ludzkie, ograniczone, do ducha bożego, nieskończonego, tak iż usuwając w myśli granice, ograniczenie naszego ducha, znajdujemy w sobie Boga a siebie w Bogu-i t.p. - Więc mamy tu dowód, jak wychodząc z Kartezyusza, ni trzeba było być Spinozą, aby wpaść na pomysły wodące do panteizmu. Z swego okazyonalizmu, jak nazwano ten pogąd Geulincxa, wysnuw on też konsekwencye etyczne, które skłniły go, jak si zdaje, do przyjęcia kalwinizmu. Punktem wyjścia: Ubi nihil vales, ibi nihil velis. Więc ponieważ nie możemy sami nic zdziałać w otaczającym nas świecie, więc też nie powinniśmy ku niemu skierowywać swej woli. Stąd płynie zupełne wyrzeczenie się wszelkiego działania, więc i dobrych uczynków, oraz zupełne zdanie się na wolą Bożą, która jedynie może coś działać. Zadaniem więc człowieka wyrzec się świata, wejść w siebie, pełnić swe obowiązki. Cnota polega na amor dei ac rationis. Główne rodzaje cnoty: diligentia: pilne wsłuchiwanie się w nakazy rozumu, oboedientia, posłuseństwo względem tych nakazów, justitia: dostosowanie życia do tego, co nam rozum wskazuje, i humilitas: poznanie sweh ułomności i wyrzeczeniesię siebie samych /: inspectio et despectio sui:/. Najwżyszą cnotą właśnie ta humilitas, pkora, wyrażająca się w poddaniu się ustanowionemu przezBoga porządkowi świata; jej warunkiem poznanie siebie samego i swego stosunku do

http://rcin.org.pl/ifis/

świata. Największem złem jest samlubstwo , philautia. W tej etyce podobnie ka w metafizyce niektóre szczegóły pokrewne Spinozie; niektóry i tutaj widzą pomysły kantowskie, n.p. gdy powiafa Geulincx: in rebus moralibus absolute praecipit ratio aut vetat, nulla interpositaconditione. Bądź co bądź myśliciel oryginalny, tylko że ni wysnuł pewnych konsekwencyi do ostateczności i dlatego też zzjmuje pomiekąd staowisko pośrenieczące pomiędzy D-em a Malebranchme i Berkeleyem z jednej a Spinozą z drugiej strny. Bo Spinoza dokonał toku myśli przez Geulincxa ropoczętego na podstawie D-a, a prowadzącego do zpełnego zaprzeczenia duszom i ciałom charakteru substancyj, co uczynił Geulincx tylko po części.

Baruch /: Benedykt:/ de Spinoza z zamożnej rodziny żydowskiej, która przed prześladowaniami uszła z Hiszpanii lub Portugalii do Hollandyi. Ur. się w Amsterdamie, 1632 ; jako objawiającego wybitne zdolności chłopca oddano go w opiekę rabina Mojżesza Morteira /: nomintivus:/, który za przykładem filozofujących żydowó średniowiecza usiłował pogodzić filozofię z religią żydoską i wyznawał w tej mierze ięc poglądy racyonalistyczne. Języka łacińskiego uczył się u ~~Jak~~ niejakiego Franciszka van den Enden czy den Ende, a równocześnie lekarz Ludwig Meyer, wyznawca filozofii D-a, zachęcał go do studyów przyrodniczych. W roku 1656 nastąpiła w jego życiu ka

http://rcin.org.pl/ifis/

http://rcin.org.pl/ifis/

strofa- został z gminy wyznaniowej amsterdamskiej wyklęty. Powodem był fakt, że zarówno studya jego jak też obcowanie z licznemi chrześcianami uczonymi uczyniło go tej gminie pod względem prawowierności podejrzanym i że wszelkie starania wpływowych członków gminy do skłonienia go do zaniechania tego sposobu postępowani i myślenia okazały się bezskutecznemi. W klątie, której tekst się - po hiszpańsku:/ przechował, czytamy, że spadła ona na niego "za straszem herezye, zbrodnicze poglądy i bezwstyden enuncyacye" /: Bergmann Gesch. d. Ph. I. 280:/ Zmienił teraz imię Baruch na Benedykt, i musiał odtąd sam na życie zarabiać. Czynił to, szlifując soczewki. Został zrazu w Amsterdamie lub z pobliżu, następnie i stąd wygnany, Osiadł zrazu pod Leodyum, następnie pod Hagą, a od r. 1670 w samej Hadze; gdzie też tu otrzymał 1673 zaproszenie do objęcia katedry filozofii w Heidelbergu, ale obawiając się, że nie będzie mógł swobodnie wykładać w sposób zgodny zwłasnemi przekoaniami, nie przyjął zaproszenia. Umarł 1677 na gruźlicę płuc, kończąc w ten sposób życ e ciche i skromne, w czasie którego dał niejeden dowód szlachetności, dobroci i bezinteresowności. - Za życia swego wydał tylko dwa dzieła: I.Renatu des Cartes Principia philosophiae more geometrico demonstrata per Benedictum de Spinoza, acceserunt eiusdem Cogitata metaphysica. 1663. Są to wykłady, które zasady filozofii D-a, dyktoane przez Spinozę pewnemu młodzieńcowi, który pragnął się u niego

http://rcin.org.pl/ifis/

http://rcin.org.pl/ifis/

kształcić w filozofii a następnie nieco rozszerzone do druku podane przez Ludwik Meyra. Dodaen Cogitata metaphysica również nie zaweirają własnych przekonań filozoficznych Spi ozy, który w udzielaniu ich innym był niezmiernie powściągliwy po smutnych doświadczeniach życia swego. II. Tractatus theologico-politicus 1670, wydany bezimiennie. Wywołał wielką wrzawę- nawet jego przyjaciele byli nieco zakłopotani. W pracy tej broni Sp. wolności swobody przekonań i przemawia za tem by można było bez uprzedzeń badać w duchu naukowym pismo święte. Główną treść i intencyę tego dzieła wypowiada dokładny jego tytuł:"Traktat teologiczno-polityczny , zawierający sze eg rozpraw, wykazujących, że nietylko można dopuścić wolność filozofowania bez niebezpieczeństwa dla moralności i spokoju publicznego, lecz że zniesienie jej pociąga za sobą zakłócenie spokoju publicznego i moralności" Wprawdzie kończu ten trakta słowami: "...nie pisałem tutaj nic takiego, czegobym nie oddał z największą gotowością pod zbadanie i sąd władz najwyższych swojej ojczyzny. A gdyby one znalazły, że cośkolwiek z tego, co powiedziałem, sprzeciwia się ustawom krajowym lub też szkodzi dobru powszechnemu, w takim razie cofam to. Wiem, że jestem człowiekiem i że mogłem się omylić; jednakże usilnie starałem się o to, ażeby się nie mylić a nadewszystko o to, aby wszystko , co piszę, pozostawało najzupełniej w zgodzie z prawami krajowemi moralnością i dobremi obyczajami". Mimo to zastrzeżenie treść traktatu tak wzburzyła opinię przeciw jego autorowi, którego mimo bezimienności wydania łatwo się do,yślon , że gdy w r. 1675 Spinoza udał się do Amsterdamu, aby

http://rcin.org.pl/ifis/

oddać tam do druku swe główne dzieło, Etykę, zarówno duchowieństwo protestanckie jak i zwolennicy D-a zwrócili się do rządu w celu uzyskani zakazu wydania książki. Spinoza zaniechał więc wydania. Wszystko inne ywxzło już po jego śmierci. §§§.Mianowicie w krótce po śmierci 1677 jeszcze wyszył jego Opera posthuma Zawierają: Ethica ordine geometrico demonstrata et in quinque partes distincta, in quibus agitur I. De deo, II. de natura et origine mentis, III.de origine et natura affectuum, IV. de servitute humana seu de affectuum viribus, V. de potentiaintellectus seu de libertate humana. Dalej w tych dziełach pośmiertnych: Tractatus politicus zdalszym tytułem /: w przekładzie polskim: w którym wykazuje się, jak powinno być urządzone społeczeństwo w którym jest rząd monarhiczny lun w którym rządzi arystoknacya , aby nie popadło w tyranię i aby pokój i wolność obywateli pozostały niepogwałcone":/. -Tractatus de intellectus emendatione et de via qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur. -Epistolae doctorum quorundam virorum ad Benedictum de Spinoza et auctorsi responsiones ad aliorum ejus operum elucidationem non parum facientes. -Compendium grammaticae linguae hebreae.: Z tych dzieł pośmiertnych tylko etyka wykończona, tamte trzy niedokończone. Wsz W wieku XIX dalsze jeszcze znalezio o pisam Spinozy, pierwszy jakoby szkic jego poglądu na świat, system u filozoficznego, pochodzące może z r.

http://rcin.org.pl/ifis/

http://rcin.org.pl/ifis/

1659 /: Sp. miał wtedy lat 27 :/ p.t. Tractatus brevis de Deo et homine eiusque felicitate, mianowicie znleziono przekładholenderski tego pierwotnie łacińskiego traktatu. Wyd. 1852 w wyciągu, 1862 cały, z dodaniem jeszcze rozprawy o tęczy, de iride, i niektórych listów. - Wsystko po łacinie pisał /: Descartes nie:/; pierwsza rzecz poświęcona filozofii Descartesa, o której też pisał Geulincx. Dalej mamy rzecz oświęconą specyalnie teoryi poznania, metodzie badań: de intellectus emendatione /: u Descartes a dwie takie praceRegulae ad directionem ingenii oraz Inquisitio veritatis per lumen naturale:/ W rozprawie o tęczy ślad wpływu studyów optycznych /: DescartesDioptryka:/. Główne dzieło Etyka obejmuje zagadnienia Medytacyi i Passions de l'ame. - głównie pierwszej księgi Principia, Uderza w tytule "ordine geometrico deomanstrata". Ale i tutaj Dwscartes dał przykład i wzór. Mianowicie w zakończeniu responsiones do II. objectiones sam to już zrobił, ale myśl nie od niego wyszła. lecz poruszona na końcu drugich objecktyi, zebranacych i zredagowanych przez Mersenne·a. Czy więc od samego Mersenne a myśl czy od kogoś innego, i od kigo, niepodobna stwierdzić. Mianowicie czytamy na końcu Objectiones secundae: "Oto są rzeczy, o których wyjaśnienieCiebie prosimy, aby to w tym celu, aby lektura Twoich tak bardzo subtelnych i jak sądzimy trafnych medytacyj przyniosła każdemu jaknajwięcej pożytku

http://rcin.org.pl/ifis/

http://rcin.org.pl/ifis/

Z tegowzględu wartoby może w ślad za Twemi wynikami całą rzecz wyłożyć na końcu sposobem geometrycznym, w którym tak celujesz - kładąc na czele pewne definicye, postulaty i aksyomaty". Tż/drogz//// A Descartes odpowiada na końcu Secundze responsiones: "Ponieważ zdaję sobiw sprawę, jak trudno będzie nawet tym, którzy uwagę swoją wytężą i powaniźnie szukać będą prawdy, całą treść medytacyj objąć i zarazem poszczególne jej części rozpoznać - a jedno i drugie mojem zdaniem jest nieodzowne, jeśli ma z nich płynąć całkowity/ pełny pożytek/ przeto dodaję też tutaj niektóre uwagi w formie syntetycznej i mam nadzieję, że będą one pewną pomocą". I teraz następują Renatu Descartes Rationes zob. wykłady Zimy 1909/10 Rozwój filozofii nowożytnej do Kanta I str. 75-77. Potem tu dalej: /: z Falckenberga, 1912, str. 114 sqq:/ Otóż za przykładem Descartes , czrpanym zzastosowania metody wykładu Euklidesa do zagadnień filozoficznych, poszedł w całej pełni ju Spinoza. Jego Etyka rozpoczyna w każdej kwestyi od defi icyi, poczem pewnii, dalej twierdzenia /: propositiones:/, uzasadanione przez dowodu,demonatrationes, - z twierdzeń płyną pewne konsekwencye, corollaria a dodzne bywają też wyjaśnienia czyli scholia. Nie brak też niekiedy rozważań dodanych w postaci uwag, wstępów, dodatków. - U Spinozy to nietylko kwestya metody wykładu i lecz cz czemś więcej. Przedewszystkiem wyrazem jego poglądów na poznanie, na wiedzę. Jak Descartes uważa wiedzę matematyczną za ideał. Ale idzie dalej od Descartesa. który obok wiedzy czystorozumowej uznawał konieczność zadowolenia

http://rcin.org.pl/ifis/

http://rcin.org.pl/ifis/

się chociażby tylko na razie doświadczeniem, wiedzą nie pełną, bo niepewną, prawdopodobną tylko. Spinoza takiej wiedzy nie uznaje. Jego zdaniem człowiek jest zdolny poznać wszystko rozumem - rozumem może człoiek przeniknąć całą bez reszty rzeczywistość; rozumem może ją jaknajdokładniej ująć. Więc niezachwiana wiara w zdolność rozumu. Racyonalizm do ostateczności doprowadzony. Tak się przedstawia rzecz ze strony subjektywnej, poznawczej, więc nic dziwnego, że wiedza cała musi mieć charakter wiedzy matematycznej, wiedzy o której orzumowym charakterze nikt nie wątpi. Ze strony objektywnej, ze strony rzeczywistości rzecz się wskutek tego tak przedstawia, że ta rzeczywistość musi się dać rozważać i poznać wyłącznie w kategoryach matematycznego myślenia, a ponieważ w ten sposób możemy ją poznać, więc też nie zawiera nic coby tym kategoryom nie podlegało i wnich się nie wyczeprywało. Przedewszystkiem więc rzeczywistość stoi pod znakiem konieczności, takiej jaka cechuje stosunki matematyczne. Więc nie konieczność taka, jaka się wyraża w stosunku przyczyny i skutku, lecz jak się wyraża w stosunku racyi i następstwa. W matematyce się nie mówi, że jedna rzecz wywołuje drugą, lecz że jedna wynika z druhiej: n.p. z definicyi trójkąta wynika wielkość sumy jego kątów, z definicyi koła równe oddalenie wszystkich punktó obwodyu od środka itp. A jeśli Spinoza niekiedy posługuje się wyrazem causa, nawet causa efficiens,

http://rcin.org.pl/ifis/

http://rcin.org.pl/ifis/

przeciez objaśnia niedwuznacznie, że właśnie w sposób wspomniany należy to rozumieć .t.j. że ex aliquo efficitur znaczy a ab aliquo sequitur. Dlatego często mówi causa sive ratio. Więc zależność jednych rzeczy od drugich w świecie ma taki sam charakter, jak zależność w zakresie matematyki. - Dalej ta zależność rozciąga się na wszystko, ta konieczność- nie tylko w świecie fizycznym, zmysłowym lecz także w świcie duchowym; nasze myśli i nasze uczucia i nase pragnienia i nase postanowienia tak samo konieczne jak wszystko inne: zatem determinizm, wolnej woli niema. - Dalej: w matematyce nie odgrywa żadnej roli jakakolwwiek myśl o celach. Więc i przyczyny celowe są wyłączone. Wyrugował je już Dwscartes z swego systemu, tu tak samo. Nawet w rozważaniach etycznych Spinoza unika mówienia o celach. Tem mniej oczywiście pozwala myśleć o celach, któremi kieruje się Bóg. Wszystko, nawet całe życie ludzkie z jego pragnieniami i zabiegami należy rozważać tak, jak gdyby szło o linie, powierzchnie, ciała. - Dalej W matematyce nie odgrywa roli czas, następstwo w czasie. Więc i w filozofii niema na to miejsca. Może być mowa tylko o następstwie logicznem. Zatem filozof musi rozważać wszystko sub specie aeternitatis. Powiada: De natura rationis est res sub quadam aeternitatus specie percpiere. /: Eth. II. prop. 44. corroll. ā :/ To znaczy w sposób bezczasowy. Różnie to tłumaczy i uzasadnia. M.i. także w ten sposób, że

http://rcin.org.pl/ifis/

http://rcin.org.pl/ifis/

fundamenata rationis notiones sunt , quae illa explicant, quae omnibus communia sunt, quaeque nullius rei singularis essentiam explicant , quaeque propterea absque ~~ulla~~ ulla temporis relatione, sedsub quadam aeternitatis specie debent concipi. /: ibidem:/. Albo: De natura rationis est,res ut necessarias et non ut contingentes contemplari. ~~Haec~~ Hanc autem rerum necessitatem vere, hoc est ut in se est, percipit. Sed haec rerum necessitas est ipsa Dei aeternae naturae necessitas : ergo de natura rationis est, res sub hac aeternitatis specie contemplari. /: ibid:/. - Myśl ta zresta pochodzi od filozofa arabskiego Averroesa z wieku XII.- Otóż w świele tego poglądu matematycznego buduje Spinoza swój pogląd na świat. Nie może być mowy o tem, jakoby świat był stworzony i istnienie swe zawdzięczał Stwrócy. Byłby on pryczyną sprawczą świata- a przyczyny sprawczenie istnieją. Istnieje tylko coś, z czego świat taksamo wynika, jak z istoty trójkąta jego własności, co więc ówiat warunkuje, w tym właśnie znaczeniu, a samo jest nieuwarunkowane. Nieuwarunkowane zarówno w swem istnieniu jak w naszem myśleniu, a co Spiznoa nazwya substancyą. Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur, hoc est id, quod cuius conceptus non indiget conceptus alterius rei , a quo formari debeat. To co samo przea się istnieje co samo przez się da się pomyśleć, co jestwięc bezwzględnie nieuwarunkowane, absolutne. Jest substancya

http://rcin.org.pl/ifis/

także causa sui, to jest niema poza sobą żadnego warunku, by istniała lub by
czyli od niczego nie zależy.
ła pomyślana. Więc jaknajkonsekwentniej przeprowadza pojęcie substancyi, ale
konsekwencyą tej konsekwencyi jest po pierwsze, że substancya jest nieogra-
niczona, bezkresowa, gdy granica, kres, czyniłyby substancyę od siebie zależ
ną. Jest więc nieskończona. Infinita. Nieskończoność nie jest określeniem ne
gatywnem- wbrew pozorowi- lecz pozytywnem/: jak ju Descartes twierdził:/; na-
tomiast wszelkie określenie jest negacya. Omnis determinatio negatio. Bøgz/
Po drugie zaś. właśnie dlatego, że substancya jest nieskończona, jest ona
jedyna. Nic więc poza sybstancyą na prawdę nie istnieje, wszelkie istnienie
jest w gruncie rzeczy istnieniem substancyi ,czyli wszystko co istnieje- po-
zornie poza substancyą, istnieje tylko dlatego, że na prawdę jest substancyą
/: Możnaby tak wyjaśnić: własności trójkąta nie istnieją poza trójkątem -
istnieją tylko w trójkącie, i temu, że są w gruncie rzeczy trójkątem:/. O ile więc
wszystko istnieje tylko w zależności od substancyi, a sunstancya wszystkiemu
użycza istnienia, nazywa ją Spiznoa Deus. - per analogiam, nie w znaczeniu
Boga osobistego, chześciańskiego Stwórcy nieba i ziemi- mówię więc Deus
sive sunstantia. Bóg jest bowiem causa immanens a nie traniens wszystkie-
go, co istnieje. A cokolwiek istnieje w swej istnieje tylko

http://rcin.org.pl/ifis/

Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam sive id, cuius natura non potest concipi nis existens.

http://rcin.org.pl/ifis/

dzięki istnieniu substancyi , dzięki temu, że jest w istocie swej substancyą /: jak własności trójkta są w istocie swej właściwie trójkątem wynikając z jego defi icyi:/, - więc ta substancya jest wszystkiem co istnieje, a wszy tko, co istnieje, jest właściwie substancyą. Stąd natura naturans i natura naturata. A ponieważ substancyę nazywa Spinoza Bogiem, więc stąd Deus sive substancya, Deus sive natura. + Zaraz po definicyisubstancyi następuje defi- nicya pojęcia, które badaczom filozofii Spinozy sprawia pewień kłopot, mianowicie Attributum. Per attributum intelligo id, quod intellectus de substan tia percipit, tanquam eiusdem essentiam constituens, Przz atrybut rozumie to, co rozum z substancyi ujmuje jak gdyby to, co tworzy jej istotę. Czy więc atrybut jest czemś realnem w substancyi, czy też tylko sposobem ujmowa- nia jej? Tylko Czemś, co umysł niejako wkłada w substancyę, myśląc o niej? Definicya przytoczona za takiem subjektywnem rozumieniem przemawia. A- le z drugiej strony Spiznoa mówi: Ddf. VI:/, że ens absolute infi- nitum czyli Deus jest sunstantia constans a infinitis attributis - że więc substancya składa się naprawdę z nieskończenie wielu atrbutów. Jakkolwiekbądź rzecz się ma, pozosaje pawdą, że poznać można substancyę tylko przez jej atrybuty. Ale nie może czołiwk poznać jej przez jej niezliczone atrybty- z niekończenie wielu atrybutów substancyi człoiek poznaje tylko dwa, mianowicie cogitatio

http://rcin.org.pl/ifis/

http://rcin.org.pl/ifis/

i extensio. Cogitatio Dei attrubutum est sive Deus est res cogitans. i Extensio Dei attrubutum est sive Deus est res extensa, jak brzmię pierwsze diwe propositiones księgi II. Innyh atrybutów człowieknie poznaje. ~~Ale i tyh~~ Więc dalza konsekwencya konsekwentnego przeproeadzenia pojęcia substancyi i dualizm między substancyami zastąpiony dualizmem między atrybutami. Verte jej jedyności: extensio i cogitatio są atrybutami Boga, ~~to każe się domyśle~~ A rzeczy rozciągże i myślące - że rzecz rozbiągłe i myślące nie są suntsnacyami. Czemże one ~~więc~~ są? Nie mogą być sybstancyami, są tylko modyfikacuami , modi, affectiones substancyi i jej atrybutów. /: U Descartesa: Atrybutem substancyi duchowej myślenie, atrybutem myślenie, a jego modi jej modi prrzedstawianie, sądzenie, pragnienie chcenie etc:/: atrybutem substancyi cielesnej rozciągłość, a jej modi kształt, rozmiar, ruch, spocyznek) Tu jedna tylko substancya, a ciała modifikacyami atrybutu rozgiągości, a fakty psychiczne modyfikacyami myślenia. Verte! 2 - Sam Spinoza nekiedy nazywa ~~modu~~/ modi substantiae affectiones /: I. Def. V :/ niekiedy mówi o modi cogitandi /: II. axioma V :/ Wyraźnie powiada: Per corpus intelligo modum, qui Dei essentiam , quatenus ut res extensa consideratur ,certo et determinato modo exprimit/: II Def. 1 :/ x) Więc można mświć równie dobrze o modi substancyi jak o modu atrybutów, - Zasadniczą sprawą jest, że ogół owych modi tworzy ową natura naturata, tę mnogość daną nam w doświadczeniu, wynikającą z jedynej substancyi, z jej istoty, z jej pojęcia. Jeśli się porówna substancyę z mo-

natura naturans

x) Analogicznie: Singulares cogitationes sive haec et illa cogitatio nisi dicunt, qui Dei naturam certo et determinato modo exprimunt II Prop. I. Dem.

http://rcin.org.pl/ifis/

Verte 1 Substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur. II. Prop. VII. Schol.

Verte 2 Substancya atrybut modus

Deus || ~~res cogitans~~ dusza — cogitatio — idea etc. — inne cogitandi modi

ciało — extensio — ~~[illegible]~~ figura

Deus — cogitatio — idea i inne cogitandi modi

extensio — res corporea

dusza jako substancya u Spinozy nie występuje – nie istnieje

To też II Księga ma tytuł „De natura et origine mentis" – a chociaż mówi o tem w tej Księdze o idei, że jest Mentis conceptus, o actio Mentis, nawet mu się czasem zdarza mówić o affectus animi (nie animae!) [Ax. III) – ~~[illegible]~~ ~~definicyi przyczyn „Mens"~~; wyraźnie ~~[illegible]~~ mówi:

Nullas res singulares praeter corpora et cogitandi modos sentimus et percipimus (Ax. V)

http://rcin.org.pl/ifis/

rzem, to modi, są jak gdyby falami napowerzchni morza . Dla siebie, same z siebie nie istnieją. ale niekiedy a nawet zwykle pomijamy to, że modi są modyfikacyami substancyi i wydają nam się one jako czemś same dla siebie, bierzemy je za rzeczy. Ale to usamodzielnianie modyfikacyi nie jest uzasadnione. Ten zaś nieuzasadniony sposó traktoania modyfikacyi substacyj jako substancyj nazywa Spinoza imaginatio, samą nazwą wskazując, że odbiegamy tu od istotnego stanu rzeczy. Jednem słowem, modi są licne, przemijające, niesamodzielne- substantua zaś jest jedyną wieczną, causa sui.-// Otóż wszystkie te modyfikacye substancyi ~~pozostają ze sobą w najściślejszym związku : cokolwiek~~ i wszystko co się z niemi dzieje, jest najzupełniej determinowane: In rerum natura nullum datur contingens: sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum /: I. porp. XXIX:/. ~~Ale ta determinatio nid jest taka, jakoby wprost Bóg determinował wsystko,~~ W ten sposób zarówno ciała jak idee przedstawiają się jako uporządkowane w ścisły sposób, w sposób zupełnie determinowany, tak iż każda res lub idea zostaje determinowana przez inną rzecz lub ideę, ta znowu przez inną i tak w nieskończoność. Są one wszystkie causae secundae - cuasa prima to substancya i ona właśnie jest nieskończona. Wszelako ten układ i ten łańcuch determinacyi jest podójny, dwojaki. Mianowicie modus rozciągłości może być determinowany tylko przez modu rozciągłości, a modus myślenia tylko przez modus

http://rcin.org.pl/ifis/

http://rcin.org.pl/ifis/

myślenia. To jasne dlatego, że rozciągłość i myślenie są tylko dwoma sposobami rozważania Boga czyli świata. Więc jeśli rozważamy go pod postacią rozciągłości czyli mamy zwróconą uwagę na świat cielesny, to szukając warunku danej modyfikacyi rozciągłości, możemy go sukać znowu tylko w modyfikacyi rozciągłej, inac j nie rozważalibyśmy świat pod postacię rozciągłości. I ta Mówi to Sp. wyraźnie P. II. prop. VII. schol na końcu samo gdy rozważamy świat, jako pod postacią myślenia. Więc każdy stan psychiczny może być determinowany tylko przez inny stan psychiczny, każde zjawisko fizyczne /: każdy ruch etc:/ tyllo przez inne zjawisko fizyczne. Oba szeregi zjawisk biegną oboksiebie, nigdy żaden człon jednego nie wkracza w drugi, nigdy się nie zazębiają. Więc oddziaływanie świata fizycznego na duchowy i odwrotnie wykluczone. Nec corpus mentem ad cggitandum, nec mens corpus ad motum neque ad quietem nec ad aliquid - si quid est - aliud determinare potest. Eth III porp. 2. - Ale mimo to niema między tem co się w obu szregach dzieje, rozbieżności- doświadczenie uczy, że jest zgodość. Jak to się tłumaczy? Domyślamy się: modyfikacye rozciągłości /: świat fizyczny:/ i modyfikacye myślenia /: pwiat psychiczny:/ są modyfikacyami atrybutów jednej i tej samej substancyi. Stąd Szczegółowo: Modus extensionis et idea illius modi una eademque res est, sed duobus modis expressa , quod quidam Hebraeorum quasi per nebulam vidisse videntur, qui scilicet statuunt, Deum, Dei intellectum res-

http://rcin.org.pl/ifis/

http://rcin.org.pl/ifis/

/XXXXXX/ que ab ipso intellectus unum et idem esse /: Hegel: Sein und Denken sind identisch:/. Więc stąd płynie słynna jego zasada: Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum /: P.II. prop. VII:/ Inwolwuje ona dalszy pogląd, że każdemu modus extensionis odpowiada modus d cogitandi /: idea:/ i na odwrót, gdyż jedno i drugie tem samem, tylko pod różnemi postaciami rozważane. Więcto, co się nazywa w wieku XIX. paraleizime psychofizycznym. Mówi wyraźnie : circulus in natura existens et idea circuli existentis quae etima in Deo est, una eademque res est, quae per diversa attributa explicatur /: P. II. prop. VII. schol:/. I teraz w całej pełni też rozumiemy, dlaczego niema wzajemnego oddziaływania świata fizycznego napsychicznego: bo są jeden jednem i tem samem. Więc stąd światło też pada na stosunek wzajemny duszy i ciała. Mianowicie i mens i corpus una eademque res est, quae jam sub cogitationis, jam sub extensionis attributo concipi ur /: P. III prop.II. schol:/. Une fit, powiada dalej tamże, ut ordo sive rerum concatenatio una sit, sive naturasum hoc sive sub XXXX illo attributo ~~concipiatur~~ concipiatur ; consequenter ut ordo actionum et passionum ~~corposi~~ corporis nostri simul sit natura ~~con ordnie~~ cum ordine actionum et passionum mentis. A jeśli , jak słyszeliśmy wyżej /: pg. 54 wykładów:/ modus extensionis et idea illius modi una eademque res est, i jeśli teraz słyszymy że mens et corpus una ea-

http://rcin.org.pl/ifis/

modus extensionis = idea modi extensionis

corpus = modus

corpus = modus extensionis

homo = idea corporis

http://rcin.org.pl/ifis/

denque res est, to wynika stąd, że ~~mens~~ mens est idea corporis. Naturalnie: Verte Spinozato wyraźnie powiada . Wywodzi mianowicie przedewszystkiem, że Essentia hominis a certis Dei attributorum modis constituitur /: P. II. prop. IX. dem.:/, nempe a modis cogitandi, quorum omnium idea naturā prior est, .. atque adeo idea primum est quod humanae mentis esse constituit. At non idea rei non existentis, , nam tum ipsa ideanon posset dici existere. Więc istota mentis humane polega na idei jakiegoś przedmiotu rzeczywistego. Co jest przedmioyem tej idei? Mówi w prop. XIII. Objectum ideae humanam mentem constituentis est corpus, sive certus extensionis modus actu existens, et nihil aliud. Hinc sequitur, dodaje, w corollarium, hominem mente et corpore constare. - Zatem: umysł ludzki jest świadomością ciała, przyczem ciągle pamiętać trzeba, że ciało i świadomość jego są jednem i tem samem, w dwojakiej postaci rozważanem. - -- Na tych wszystkich założeniach metafizycznych wynika usunięcie trudności, w które popadł Descrtes a któreusiłował usunąć Geulincx. Niema dualizmu substancyi, niema dualizmu duszy i ciała Wszystko jest jedno : Hen kai pan Wszechjednia. Panteizm. Monizm. Jedna substancya, zwana jako absolut Bogiem. To, co nam się przedstawia jako szereg bytów jednostkowych, to tylko pewne modyfikacye, objawy bytu jedynego. To pogląd bardzo dawny. Eleaci w starożytności. Ciągle powracała. Ale rzecz ciekawa, że ten monizm metafizyczny musi się łączyć z dualizmem epistemol.

http://rcin.org.pl/ifis/

Wyraźnie: Mens ..humana est ipsa idaasive cognitio corporis humani Pars I II. prop. XIX. dem. Ta idea nie jest jednak prostą; idea, quae esse formale humane mentis contitui, nón est simplex, sed ex plurimis ideis composita /: ibid. pvop. XV :/ dlatego, że i ciało jest ~~zożona~~ złożone z wielu bardo części: idea corporis humani ex plurimis hisce partium componentium ideis est composita ibid. dem.

http://rcin.org.pl/ifis/

Zima 1922/3. Rozwój filozofii nowożytnej.

Była już mowa o jednym sposobie poj owania i ujmowania rzeczy, mianowicie o imaginatio. Obejmuje ona ujmowanie zmysłowe, empiryczne, więc na spostrzeżeniach oparte, ale zalicza Sponoz do niej także różne oderwane pojęcia, które mają to wspólne z owemi sppstrzeżeniami, wyobrażeniami, że są tak jak one ideae confusae, inadaequatae. Co się ty czy przedewszystkiem owych zespostrzeżeń czerpanych idei, powiada: Mens humana, quoties ex communi naturae ordine res percipit, nec sui ipsius nec sui corporis nec corporum externorum adzequatam sed confusam tantum et mutilatam habet cognitionem /: P. II. prop. XXIX cor.:/ Ale taka confusa cognition powstaje nie tylko na podstawie spostrzeżeń, lecz także wtedy, gdy słysząc lub czytając słowa, przyjemy w sobie idee podobne do tych, które zawdzięczay spostrzeżenio. Mianowicie pominamy sobie rzecz. Otóż powiada: auditis aut lectis quibusdam verbis rerum recordamur et earum quasdam ideas formamus similes iis, per quas res imaginamur. Otóż z jednych i drugich idei wyrzymy nadto tworzymy /: czasem: notiones universales imagines univrsales /: do tego wszystkiego zob. P. II. Prop. XL schol I i II :/, które także są confusae et mutilatae Ma namyśli takie raczej ogólniko wyobrażenia ogólne i dowolnie tworzone pojęcia ogólne przez zwrócenie uwagi na wspólne cechy rzeczy indywidualnych. n.p. pojęcie ogólne człowieka przyczem różni ludzi różne mają pojęcie ogólne człowieka; stosownie do unusquisque pro dispositione sui corporis rerum universales imagines formabit. Więc jeden ma pojęcie człowieka jako istoty ży-

http://rcin.org.pl/ifis/

http://rcin.org.pl/ifis/

jącej o postawie prostej, drugi jako istoty umiejącej się śmiać, trzeci jako istota żyjąca dwunożna, lec nieokryta piśrami, czwarty jako istoty rozumnej. Nic więc dziwnego, że inter philosophos, qui res naturales per solas sese solas rerum imagines explicare voluerunt, tot sunt ortae controversiae. Więc całey ten dotąd scharakteryzowany sposób pojmowania i ujmowania rzeczy to, opinio sive imaginatio, to cognitio primi generis. Jako przykłady takich Cognitio secundu gene- confusad et inadaequatae ideae które same przezsię nie są mylne, lec stają się źródłem błędu, ideae adaequatae i na notiones communes Jest to ratio, co- czasem intellectus. uważmy je za adaeqyatae , przytacza chętnie przykład pojęcie celu, pojęciew woli olności. Zdaje się nam żeśmy wolni, ponieważ jesteśmy w postanowieniach wprawdzie świadomi naszych postanowień i może bezpośrednich ich motywów; ale przecież istnieją i pozate dtdermmujące nasze postanowienia całkowicie przyczyny, których tyoko niejesteśmy świadomi. Gdyby kamień miał świadomość, padający uważał by swoje spadanie wwnież za wywołane własnem wolnem postanowieniem i siebie za istotę wolną. - - Cognitio secundi generis, zwana ratio, opiera się na notiones communes i na ideae adaequatae rerum proprietatum. Te notiones communes już poznaliśmy z okazyi omówienia owej species aeatwrnitatis. Teraz lepiej jeszcze zrozumiey, co to za notiones. To pojęcia tego, co omnibus communе quodque aeque in parte ac in toto est /: P. II. pro. 37:/ Więc co wspólne wszystkiemu i zarówno w całości jak w części, Co ma na mNśli? To że wszystko jest modus sibstancyi, i jej atrybutów, że cisła wszystkie są rozciągłe

http://rcin.org.pl/ifis/

http://rcin.org.pl/ifis/

że bądź poruszając się bądź są w stanie spoczynku /: P. II. Lemma 2 :/. Takie notiones communes są ideami adekwatnemi czyli clare et distincte percipiuntur (P. II. Prop. 38 corollarium:/ Obok tych dwuch rodzajów poznania, jeszcze trzeci zna: Scientia intuitiva: Atque hoc cognoscendi genus procedit ab adaequata idea (essentiae formalis) quorundma Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum. /: P.II. Prop. XL Sch. 2 :/. Także P. V. Otóż imaprop. 25. dem.:/ ginatio vel opinio prowadza nas w błąd- natomiast secundum et tertii generis cognition i jest adekwatne więc jest necessario vera /: P.II Prop. XLI dem:/. Ten trzeci rodzaj pozwala nam rozważać i poznawać wszystko sub quadam aeternitatis specie, a rozważanie rzeczy sub specie aeternitatis involwuje zawsze ideę Boga. /: P. II. Prop. XLV:/ A "cognitio aeternae et infinitae essentiae Dei, quam unaquaeque idea involvit, est adaequata et perfecta" /: P. II. prop. XLVI:/. Tak więc istotnie mamy tu dogmatyczny racjonalizm wierzący niezachwianie w możność zupełnie wyczerpującego poznania istoty rzeczy wszechświata, : Mens humana adaequatam habet cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei. P.II. Prop. XLVII. - Ale wynosząc tak pod niebiosa zdolności poznawcze człowieka, Spinoza łączy z tem jak wskazuje tytuł jego głównego dzieła, myśl o życiu człowieka, o jego stronie praktycznej; a jego racjonalizm w rozważaniu strony życiowej, praktycznej człowieka pod

http://rcin.org.pl/ifis/

dwoma względami albo w dwuch kierunkach uwydatnia ów racyonalizm: po pierwsze upatrując w prawdziwem poznawaniu nezbędny ale i wystarczający warunek szczęślciowści a tem samem i zarazem upatrując w doskonaleniu naszego poznawania to, co ma największą w życiu wartość. Cała ta praktyczna antropologiczna strona filozofii Spinozy cierpi na wielką inkonsekwencyę /: Falckenberg 130:/. Mianowicie przystępując do roaważań treści praktycznej, więcetycznej, rozprawia się z swoimi poprzedniami na tem polu, z temi, qui de affectibus et hominum vivendi ratione scripserunt /: P. III. prooem.:/. Powiada o nich, że prawie wszyscy wyrażali się tak jak gdyby nie chodziło w tych kwestyach o rzeczy przyrodzone, naturalne, zpodlegające ogólnym prawom przyrody, lecz o rzeczy, które leżą poza przyrodą, naturą. Pojmują oni człowieka wśród przyrody tak, jak gdyby on był państwem w państwie, veluti imperium in imperio. Wierząc bowiem, że człowiek raczej przełamuje porządk prayrodzony aniżeli mu ulega, że ma w swem działaniu nieograniczoną władzę, i że zależy tylko od siebie. Jeśli więc człowiek przedtawia się jao słaby i pozbawiony stałości, upatrują ci autorowi prayczynę tego nie w ogólnej sile przyrody /: non communi naturae potentiae:/ lecz w jakiejś wadzie natury ludzkiej. Dlatego też opłakują tę naturę ludzką, albo wyśmiewają ją, pogardzają nią, albo, co się dzieje najczęściej, nienawidzą jej- a im kto umie wymow-

http://rcin.org.pl/ifis/

niej i sprytniej umiał szarpać ową niemoc umysłu ludzkiego, tem bardziej ucho
dził za coś niejako boskiego. Nie brakło przecież znakomitych mężów, którzy
o właściwem sposobie życia wiele doskonałych rzeczy pisali, i udzielali lud-
dziom wiele nader roztropnych rad , wszelako nikt, o ile wiem, powiada Spimo-
za, nie określił natury i sił afektów ani tego, co może zdziałać umysł w ich
miarkowaniu. Wiem co prawda, że znakomity Descartes , chociaż także wierzył, że
że umysł posiada zupełną moc nad swojem działaniem, usiłował wytłumaczyć a -
fekty ludzkie, sprowadaając je do ich pierwszych przyczyn, a zarazem po wska-
zać drogę, którą krocząc umysł może bezwzględnie afekty opanować, lecz mojem
zdaniem nic niepokazał prócz bystrości swego wielkiego geniusza. Ale o tem
później. Teraz chcę mówić o tych, którzy którzy wolą afekty i czyny ludzkie
nienawidzieć aniżeli je rozumieć. Tym wyda się to niewątpliwie rzeczą dziwną
że zabieram się do traktowaniu ludzkich ułomności i głupstw metodą geo-
matryczną i że chcę przy pomocy pewnych racyj wykazać rzeczy, które są
jak tamci twierdzą, nieracyonalne, pozbawione sensu, niedorzeczne i wstrętne
Ale mam ku temu swoją racyę, mianowicie: Nic się nie dzieje w naturze, coby
można przypisywać jej własnej ułomności. Jestbowiem przyroda zawsze ta sama,
i wszędzie jest jedna i ta sama jej władza i moc działania. To znaczy:
Prawa i prawidła natury, według których wszystkosię dzieje i z jedych form

http://rcin.org.pl/ifis/

http://rcin.org.pl/ifis/

przemienia się w drugie, są wszędzie i zawsze jedne i te same i dlatego też
i ten sam
jeden też powinien być sposób zrozumienia rzeczy jakichkolwiek, oparty na

powszechnych prawach i prawidłach przyrody. Zatem afekty nienawiści, gniewu, zazdrości rozważane same w sobie wypływają z tej samej siły i konieczności przyrodzonej przyrody, jak wszystkie inne poszczególne rzeczy; dlatego też posiadają pewne przyczyny, które pozwalają nam je rozumieć, i posiadają też pewne właściwości, które niemniej są warte naszego poznania, jak właściwości jakichkolwiek rzeczy innych, których samo oglądanie nam sprawia przyjemność. Będę więc o siłach i naturze afektów oraz o władzy umysłu nad niemi traktował w ten sam sposób, w jaki czyniłem to poprzednio o Bogu i umyśle ludzkim i będę rozważał czyny i dążenia ludzkie tak, jak gdyby chodziło o linie, powierzchnie albo bryły. /: Komisc prooemium partis III :/. - To jest

więc wyraźne wyrzeczenie się wszelkiej oceny, wszelkiego uczuciowego odniesienia się do naszych afektów, do naszych uczuć. I o ile chodzi o same uczucia, wszystko w porządku. Ale Spinoza pragnie zarazem powiedzieć coś o ratio vivendi, chce nam pokazać drogę, quae ad libertatem ducit, t.j. do uwolnienia się z niewoli, polegającej na niezdolności człowieka do miarkowania i
is
opanowywania swych afektów /: prooem. V. i IV. partis:/. W tym celu chce nam powiedzieć, co jest w afektach dobrego lubzłego :quid affectus boni vel mali habent. Otóż dziwi nas, skąd o bonum et malum mówi skoro te pojęcia nie powinny się znachodzić w geometrycznym sposobie rozważani rzeczy. Spinoza czuje więc potrzebę wyjaśnienia sprawy. I czyni to we wstępie do IV. części Etyki
wyjaśnienia pojęc dobry zły, doskonały, niedoskonały
w ten sposób. Doskonałą nazywamy rzecz, jeżeli ktoś kto postanowił czegoś

http://rcin.org.pl/ifis/

http://rcin.org.pl/ifis/

dokonać, dokonał tego jak według swego zamiaru i planu. I jeśli tak nazwie ją tak każdy, kto znał zamiar i plan twórcy tej rzeczy. O ile zaś rzecz nie została dokonana po myśli tego, kto ją pragnął stworzyć, nazwiemy ją niedoskonałą/: perficere- perfectum:/Jeśli się nie zna zamiaru i planu twórcy dzieła jakiegoś, nie wie się też, czy ono jest doskonałe czy też niedoskonałe. To pierwotne znaczenie wyrazów doskonały, niedoskonały. Później gdy ludzie utworzyli sobie pojęcia ogólne i już nietylko o poszczególnych domach, gmachach, wieżach myśleć zaczęli, utworzyli sobie też wzory domów, gmachów, wież w ogóle i zaczęli jedne z tych wzorów przekładać nad inne. Wtedy zaczęli też nazywać doskonałemi te dzieła, które wypadały zgodnie z utworzonemi przez nich wzorami i wobec nich chociażby sam twórca danego dzieła miał inny wzór w głowie. Ten sposób myślenia przeniesiono następnie na twory przyrody, Przypisując przyrodzie działania według pewnych celów, dążenia do urzeczywistnienia pewnych wzorów, naturalnie wzorów, które sami mają na myśli, i na tej podstawie oceniają jej twory jako mniej lub więcej doskonałe. Dzieje się to "magis ex praejudicio, quam ex .. vera cognitione" gdyż Natura propter finem non agit. "Perfectio igitur et imperfectio revera modi solummodo cogitandi sunt, nempe notiones, quas fingere solemus ex eo, quod ejusdem speciei aut generis individua ad invicem comparamus" - A tak samo ma się rzecz z pojęciami dobra i zła, które nihil etiam positivum in rebus in se scilicet consideratis indicant, nec aliud sunt praeter cogitandi modos seu notiones, quas formamus ex eo, quod res ad invicem comparamus. Wdzak jedna i ta sama rzecz może być zarazem dobra i zła:

http://rcin.org.pl/ifis/

http://rcin.org.pl/ifis/

ta sama muzyka dla człowieka melancholijnego może być dobra, dla smutnego zła, dla głuchgo obojętna. Ale, dodaje Spinoz,a chociaż tak się rzecz ma, (nobis tamen haec vo cabula sunt retinenda. Ponieważ mianowicie, pojada, pragniemy nakreślić istoty ludzkiej , będzie dla nas rzeczą dogodną wyrazy te w określonem znaczeniu za trzymać. Dobrem będę więc nazywał to, o czem wiemy na pewno, że posłuży nam jako środek, przy pomocy którego będziemy się mogli coraz bardziej zbliżać do skonstruowanego przez nas wzoru natury ludzkiej - złem zaś nazwę to, o czem wiemy na pewno, że tworzy przeszkodę w urzeczywistnianiu tego wzoru. I nazwiemy ludzi mniej lub więcej doskonałymi stosownie do tego, czy mniej lub więcej do owego wzoru się zbliżają. Stoicyzm!! To też zgodnie z tem definiuje: Per bonum id intelligam, quod certe scimus nobis esse utile przedewszystkiem do afektów, wszak powiedział oraz: Per malum autem id, quod certe scimus impedire , quo minus boni alicuius simus compotes. /: P. IV. def. I. II :/. Tym więc sposobem zakrya Spinoza swoją niekonsekwencyę, polegającą na tem, że wprowadza w swój system pewną ocenę wartości i ludzkich afektów i ludzkiego postępowania. Nie daje norm, przepisów, rozkazów, ale opisuje pewien ideał. Jak Stoicy. I jak oni w swej etyce uczy nas Naturam ordinem sequi /: praef ad. p. III:/ t.j. Deum sive naturam. Zobaczymy, że podobnie jak Descartes, tak i on w treści swej etyki również do Stoików się zbliża.

http://rcin.org.pl/ifis/

g. 1

Semp. 300,000
2 [illegible] 1000 000
[illegible] 300,000

g. 2

800,000
1000000
300,000

http://rcin.org.pl/ifis/

Zanim jednak do kreślenia ideału swego, swego exemplar przystępuje, daje nam opisową niejako psychologię naszego życia uczuciowego. Wychodzi przytem od rozróżnienia pojęć czynności i bierności, działania i doznawania. aktywności i pasywności. Określa w tym celu naprzód pojęcie przyczyny adekwatnej /: wiemy, jak rozumieć przyczynę :/ Przyczyna jest adekwatna, jeśli pozwala nam jasno et wyraźnie ująć swój skutek, natomiast nie jest adekwatna, lub częściowa, jeśli nie pozwala nam sama przez się zrozumieć swego skutku. Jeśli człowiek jest adekwatną czyli całkowitą przyczyną swego stanu tego, co się w nim lub poza nim dzieje, wtedy jest czynny, wtedy działa; jeśli jest tylko częściową przyczyną tego, co się w nim dzieje, wtedy jest w stanie biernym wtedy doznaje. Agit, patitur. Otóż człowiek, więc i umysł ludzki jest po części czynny, po części bierny, albowiem, to co się w nim dzieje, tylko po części jest determinowane całkowicie w ten sposób, iż przyczyna pozwala nam rozumieć sama przez się skutek- poczęści przyczyny tego, co się w nas dzieje, nie są nam dane w taki sposób, że iż pozwalałyby nam zrozumieć zupełnie swój skutek. To pochodzi stąd, że człowiek nie jest czemś izolowanym lecz jest wpleciony w całość rzeczy, które go determinują, które, mówiąc pospolicie, na niego oddziaływują, quae eum afficiunt. A skoro go afficiunt, powstaje affectio , oddziaływanie na człowieka, aficyowanie człowieka, a zarazem świadomość tego aficyowania. To aficyo

http://rcin.org.pl/ifis/

Mens nostra quedam agit, quaedam vero patitur P. III. prop. 1.

http://rcin.org.pl/ifis/

wnie nazywa Spinoza affectus. "Per affectum intelligo corporis affectiones ...et simul harum affectionum ideas" P. III. Def. 3. - Ta nieco sztuczna definicya tyczy się tego samego, co nazywamy zwykle uczuciami, obejmuje ten sam mniej więcej zakres, który S Descartes oznaczył wyrazami passions de l'âme tylko że u Spinozy afekt a stan bierny nie są pojęciami zamiennei, gdyż odróżnia zaraz po definicyi afektu afekty czynne i bierne. Powiada: Si .. alicuius ..affectionum adaequata possimus esse causa, tum per affectum actionem intelligo, alias passionem. I jeszcze jedno rozróżnienie w zakresie afektów ustanawia: Afekty mają bowiem to do siebie, z nich takie, że przez nich ipsius corporis agendi potentia vel augetur vel diminuitur, juvatur vel coercetur. /: P. III. df. 3 :/. Całkowita tedy definicya afektu brzmi Per affectum intelligo corporis affectiones, quibus ipsius corporis agendi potentia augentur vel diminuitur, juvatur vel coervetur, et simul harum affectionum ideas. Ponieważ każdy afekt powstaje wskutek działania na nas więc działają na nas wpływy, którym ulegamy, ponieważ aficyują nas przedmioty naszego otoczenia, determinując nas w tym lub owym kierunku, przeto ponieważ więc tym sposobem doznajemy pewnego ograniczenia, otamowania, przeto istnieje w nas także pęd, dążność, conatus przeciwstawiające się temu oganiczaniu nas w naszem działaniu. Albowiem Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur. P.III.prp VI.

http://rcin.org.pl/ifis/

A zarazem: Quidquid corporis nostri agendi potentiam auget vel minuit, juvat vel coercet, ejusdem rei idea Mentis nostrae cogitandi potentiam auget vel minuit, juvat vel coercet. P. III. prop. XI.

http://rcin.org.pl/ifis/

Ten ~~pęd, popęd, to dążenia~~ wysiłek, popęd, ta dążność, zwie się, o ile odnosimy go do samego umysłu, wolą, o ile do umysłu i ciała zarazem, ~~dążeniem~~ pragnieniem, appetitus; o ile zaś to dążenie jest uświadomione, , nazywa się ~~pragnieniem~~ pożądaniem. cupiditas. Więc Cupiditas est appetitus cum ejusdem conscientia. P. III. prop. 9. scholion. Otóż ten appetitus, ta cupiditas ~~pęd zarówno w postaci woli jak w postaci pragnienia : conatus zarówno w postaci volunts jak w postaci cupiditas:/~~ appetitus jest niejako samą istotą człowieka gdyż zjego natury wynika to wszystko, co służy jego zachowaniu; ~~jest to poądanie cy też pragnienie, ówa cupiditas z jednym z zasadniczych afektów~~ Spinoza nie waha się powiedzieć, że z tak pojętego conatus, ~~app~~ voluntas appetitus, cupiditas wynika, że nieczego nie chcemy, do niczego nie dążymy, niczego nie pragniemy dlatego, ~~jakoby było dobrem, lecz~~ jakobyśmy je uważali za dobre, lecz że przeciwnie, dlatefo sądzimy, że coś jest dobre, ~~iż~~ ponieważ go chcemy, ~~że~~ ponieważ do niego dążymy, ~~że~~ ponieważ go pożądamy. To pożądanie, ta cupiditas jest jednym z zasadniczych afektów, jest podstawowym afektem, obok którego jeszcze tylko dwa inne podstawowe Spinoza uznaje, mianowicie radość laetitia i smutek tristitia. praeter hos tres nullum alium agnosco affectum primarium /: p. III. prop. XI. scholion:/. Otóż czem laetitia i tristitia? ~~Słyszeliśmy, że af~~ To w związku z owem conatus do zachowania sibie. Mianowicie o ile conatus skutedzny, umysł zyskuje na sile, o ile nieskuteczny, umysł traci na sile. ~~Stąd nazywa~~

http://rcin.org.pl/ifis/

Diximus ..cupiditatem esse appetitum cum ejusdem conscientia , appetitum autem esse ipsam hominis essentiam, quatenus determinata est ad ea agendum, quae ipsius conservationi inserviunt. Affectuum definitionem w Pars. III — I. Explicatio

Doznajemy tu pewnego zdziwienia, gdyż nie spodziewaliśmy się po podanej powyżej definicji afektu, że pożądanie będzie afektem. Ale poniekąd można to pogodzić.

http://rcin.org.pl/ifis/

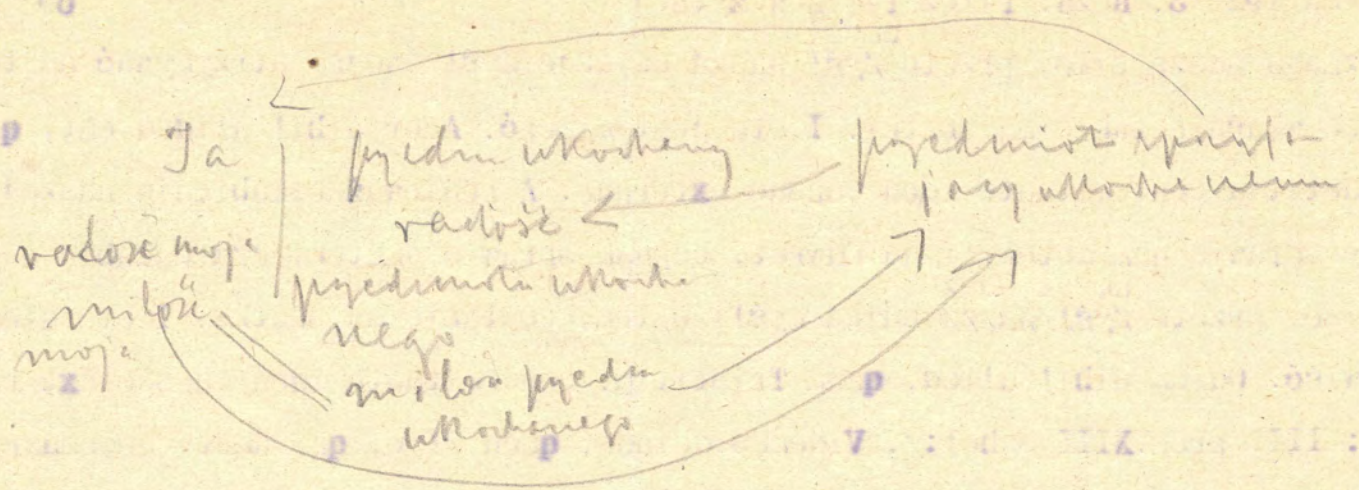
Ale zyskując na sile, staje się doskonalszym, tracąc na sile staje się mniej doskonałym. To przejście od stanu mniej doskonażego do doskonalszego i odwrotnie człowiekowi się uwświadamia: Stąd takiej definicye: Per Laetitiam intelligam passionem qua mens ad majorem perfectionem transit. Per tristitiam autem passionem, qua ipsa ad minorem transit perfectuonem. /: Prop. XI. Schlion:/. To brzmi barzo jakiś anstrakcyjnie i sucho- ale trzeba sobie to na ludzki język przetłumaczyć, to otrzymamy: Całe życie człowieka wypłnione polega tem, że pragnie czehoś, do czegoś dąży- a w tem dążeniu wyraża się przedewszystkiem jego poped samozachowawczy. Gdy człowiek może się "wyżyć", wtedy czuje się najsilniejszem, do działania najsposobniejszym, czuje, jak się w nim wzmaga poczucie życia, siły i siebie samego. Poczucie pełni sił. Każde wzmożenie tego poczucia, tej siły, sprawia żywą satysfakcye /: wstajemy rano wyspani, odświeżeni na ciele i duchu:/- każde osłabienie poczucia tego i siły tej przygnębia człowieka, przybija go. Oto owa cupoditas, owa laetitia i tristitia. - Otóż z tych trzech zasadniczych afektów wyprowadza Spinoza wszystkie inne, które są odmianami lib kombinacyami zasadniczych. Dwa z tych pochodnych zasługują jednak na szczególną uwagę: Miłość amor i nienawiść, odium. Mianowicie ponieważ wzmożenie naszej siły sprawia nam radość, ~~więc do wszystkiego, co tę siłę potrafi wzmóc, odnosimy~~ i na odwrot, to co nam sprawia radość, wza

http://rcin.org.pl/ifis/

http://rcin.org.pl/ifis/

wzmaga naszą siłę, przeto umysł nasz usiłuje myśl swoją utrzymywać na tem, co właśnie takie ma skutki. I oto jest miłość. Amor nihil aliud est, quam Laetitia concomitante idea causae externae. A ponieważ osłabienie naszej siły sprawia namsmutek, i na odwrot, co nam sprawia smutek, osłabia naszą siłę, przeto umysł nasz unika myśli o tem, co takie ma skutki. I oto nienawiść. Odium nihil aliud, quam Tristitia, concomitante idea causae externae /: III. prop.XIII schol:/. Videmus deinde, quod ille, qui amat, necessario conatur rem, quam amat, praesentem habere et conservare; et contra, qui odit rem, quam odio habet, amovere et destruere conatur./+ ibid:/. Miłość i nienawiść jednak nie koniecznie tylko tyczyć się musi rzeczy, które wzmagają lub osłabiają naxszą siłę, lec i takich, które są pod tym względem obojętne, a więc same z sibie nie budzą radości ani smutku. Mianowicie wtedy, gdy myślimy o tych obojętnych, mając w sercu radość lub smutek z innej, istotnej przyczyny- wtedy i tamte "per accidens", albo też ex sympathia vel antipathia obdarzamy miłością i nienawiścią /: Prop. XV. z roll. i schol:/. To zjawisko iradyacyi uczuć. I tak samo na przedmioty podobne do tych, co budzą radość i smutek, może się rozciągać miłość i nienawiść Prpo. XVI.XVII. I tak wdaoszym ciągu wywodzi różne stany uczuciowe zróżnicowane co do przedmiotów ich. I tak ponieważ wszystko, co sprzyja lub przeciwstawia się przyczynie

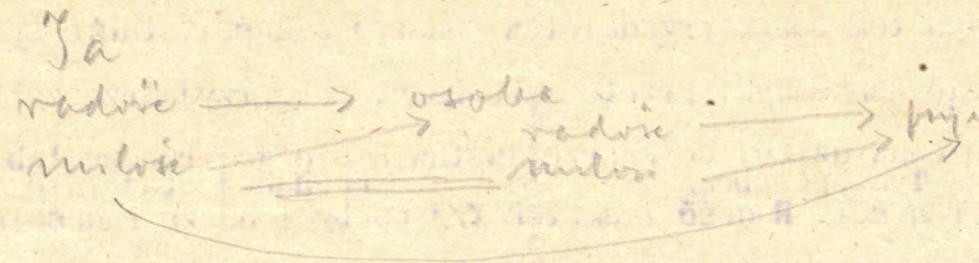
http://rcin.org.pl/ifis/



http://rcin.org.pl/ifis/

naszej radości a tem samem przedmiotowi naszej miłości, także sprzyja lub przeciwstawi się nam samym, przeto i kochamy, co sprzyja rzeczy lub osobie kochanej, a nienawidzimy, co przeciwstawia się tej rzeczy lub osobie kochanej i jej radości. Tym sposobem staj się i kochanej i jej radości. Radość i smutek tej osoby i naszą radością i smutjiem I odwrotnie nienawidzimy to, co się kochamy, co przeciwstawia się rzeczy lub osobie znienawidzonej, a nienawidzimy, co jej sprzyja. I tak radość osoby znienawidzonej staje się nszym smutkiem, a smutek osoby znienawidonej naszą radością. Cały szereg tym podobny h analiz i opisów wynuswa Spi oza z swychzałożeń, których tu śeldzić nie możemy. Wywodzi więzi litość i zawiść, i pychę i zazdrość i emulacyę i ambicyę , poczcie sweh niższości i swej wyższości i zadowolenie z siebie, i pewność siebie i skurchę i żal i nadzieję i obawę itd. Ale to wszystko są afekty bierne, afe ty, których nie jesteśmy pryczyną adekwatną. Ale "praeter laetitiam et cupiditatem, quae passiones sunt, alii Laetitiae ey Cupiditatis affectus dantur, quae qui ad nos, quatenus quantum agimus, referuntur. O nich bardo krótko mświ Spinoza. Są to afekty, które powstają w nas , o ile gdy umysł jest czynny. Ale umysł jest czynny, o ile jest adekwatną przyczyną tego, co się w nim dzieje, a to tylko możliwe , o ile ma adekwatnę ideę tego, co się w nim dzieje Więc adekwatne iddee są warunkiem i podstawą afektówczynnych. Mens, quatenus Więc stawia na równi intelligendi et agendi potentia

http://rcin.org.pl/ifis/



To może nieco naciągnięta interpretacyja demonstracyi do prop. LVIII części III w związku z te , co na początku tej części mówi Spinoza o actio i passio: należ to więc jeszcze skontrolować i ewę.do porządku doprowadzić.

http://rcin.org.pl/ifis/

/: prop. LIX dem:/. Stąd wynika, że nulli tristitae affectus ad mentem referri possunt, qyatenus agit, sed tantum affectus ~~affectus~~ laetitiae et cupiditatis. :/ ibid:/. Otśż te wszysrtkie afekty czyhne, oparte na intfelectio /: qui ad mentem referuntur quatenus intelligit:/ na ideach adekwatnych, nazywa fortitudo dzieli ją na animositas et generositas. Per animositatem intelligo cupiditatem qua unusquisque conatur esse suum ex solo Rationis dictamine conservare. Per Generositatem autem cupiditatem intelligo, qua unusquisque ex solo Rationis dictamine conatur reliquos homines juvare et sibi amicitia jungere. Siła ducha Anmositas objawia się jako przytomność ujysłu, jako umiarkowanie, itp., szlachetność łagodność, slromgenerositas jako życzliwość, łaskawość itd. To wszytko o afektach czynnych na razie. Na podstawwie tejcałej psychologii opisowej afektśw prystępuje teraz do zobrazowania napzzód niewol człoieka, ujarzmojnego afektami a nastepnie wolności jego, oswobodzonego z panowania afektów- oczywiście birnych. Wszystko, co w tej mierze mówi, opiera się na dotykanej przez nas już nieraz tezie, którą tera musimy explicite sformułować, według której pojęcia doskonałości, rzeczywistości i czynności są właściwie identyczne. O Doskonałości i czynności już to nam świta. Zrdesztą powiada to wyraźnie w P. V. pro. XL: Quo unaquaeque res plus perfextionis habet, eo magis agit et minus patitur, et contra, quo magis agit, eo perfectior est. A w def. VI. Częci II czytamy: Per realitatem et perfectionem idem intelligo.

http://rcin.org.pl/ifis/

http://rcin.org.pl/ifis/

Odtąd jeszcze bardziej Falckenberg:

A przypominam: Czynna rzecz, jeśli jest adekwatną przyczyną tego co się w niej dzieje lub w około niej dzieje; bierna rzecz, jeśli nie jest tą adekwatną przyczyną. Adekwatna jest przycyan wtedy, jeśli pozwala nam zrozumieć w spśsób jasny i wyraźny swój skitek. Wtedy mamy też adekwatną ideęę przyczyny i skutku. Więc ostatecznie warunkiem tego, byśmy byli czynni, a nie bierni, doznający, jest to, byśmy mieli idee adekwatne; z braku idei adekwatnych, płyną wszystkie stany bierne, passiones, cierpienia, tristiiae umysłu. Xtąd zachowniesię poznające i działające spływa się w jedno- stąd rozum jako pierwiatske poznający a wola jako pierwiastek działający spływają się również w jedno. To już preformowane u Descartes'a . Tam czytaliśmy, że nasze cogitationes (dwa zasadnicze) xze fakty psychiczne na trzy dzielą się rodzaje: ideae, tamquam rerum imagines, aliae vero alias quasdam praetera formas habent, ut cum volo, cum timeo, cum affirmo, cum nego, .. - ex his aliae voluntates sive affectus, aliae autem judicia appelantur. Ale te voluntatex i te judicia później w IV medytacyi barziej jeszcz zbliża kusobie. Zarówno funkcye sądzenia jak chcenia i niechcenia przypisuje woli. Mianowicie tam voluntas... voluntas in eo consistit quod idem vel facere vel non facere /: hoc est affirmare vel negare, prosequi vel fugere:/ possimus.. vel ... in eo, ... quod ad id, quod nobis ab intellectu proponitur, affirmandum vel negandum, sive prosequendum vel fu-

http://rcin.org.pl/ifis/

giendum ita feramur, ut a nulla vi externa nos ad id determinari sentiamus. Otóż Spinoza doprowadza to do ostatecznej konsekwencyi, mówiąc Voluntas et intellectus unum et idem sunt /: P. II. prop. XLIX vorol:/ To ma swe źródło w nauce Descartes a o ten, że musimy zgodzić się na myśl jasną i wyraźną, O ile więc u Descartesa wola mogła zgodzić lub niezgodzić się na myśli, przedstawiane jej na idea clara et distincta. Musimyją affirmare. /: równość zachodzącą między dwa razy dwa a cztery / trójboczność trójkąta:/ . Więc każda taka jasna i wyraźna, każda adekwatna idea jest zarazem aktem woli, uznającym ją. Ponieważ ta zgoda na idee adewkatne nie jest nam narzucona z zewnątrz, lecz u Descartes a łączy się nieuchronnie, u Sponozy zaś istnieje sama (ale jest zdeterminowana) więc czujemy się w takich wypadkach wolnymi. Im więcej mamy takich idei adekwatnych, tem bardziej jesteśmy wolni. Im mniej mamy tych idei, tem mniej afirmujemy je z wewnętrznej konieczności, a tem bardziej afirmując je ulegamy wpływom zewnętrznym. Tu powraca więc znowu rozróżnienie owej imaginatio i owej ratio, wraz ze scientia intuitiva. Wraz z tem rozróżnieniem rozumiemy teraz przeciwstawienie owej servitus i owej libertas. Gdy mamy idae inadaequatae, confusae et obscurae, poruszamy się w sferze świata rzedzy indywidualnych i przemijających i żywim różne pragnienia, ku tym rzedzom skierowane. Gdy mamy ideae adequatae, rozumiemy, że te wszykie rzezy indywidualne są modyfikacyami jednej, jedynje substancyi i tak jak poznanie nasze, takie rozumowem tem poznaniem kieroana wola dotyczy w gruncie rzezy tej substancyi

http://rcin.org.pl/ifis/

http://rcin.org.pl/ifis/

Boga, niezmiennego i wiecznego. A ponieważ Człowiek ~~więc~~ tem doskonalszy, im bardziej czynny, więc ~~im~~ też tem doskonalszy, im barziej idee nieadekwatne zastępuj adekwatnemi. Tem bardziej też zamiast ulegać afektom biernym będzie miał w sobie afekty czynne. Aby się zś uwlnić od afektów biernych, trzeba idee nieadekwatne, będące ich źródłem, zastąpić ideami adekwatnemi . To wtedy, gdy potrafimy sobie uprzytomnić, że to, czego się nasze afekty tyczą, jest wszystko konieczne, nieuchronne, jako modyfikacye wiecznej subtstancyi bo zdeterminowane. Quatenus mens res omnes ut necessarias intelligit, eatenus majorem in affectus potentiam habet, seu minus ab iisdem patitur. Tem samem rośnie nasze poczucie siły, poczucie, że agimus i że nie patimur, rośnie nasza potentia. Otóż z tem pojęciem potentiae, siły naszej, łączy Spinoza pojęce cnoty, a nawet jest to jedno i znowu to samo pojęcie. Mianowicie definiuje cnotę tak: Quo magis unusquisque homo suum utile quaerere hoc est suum esse conservare conatur et potest, eo magis virtute praeditus est , et ~~contra~~ contra, quatenus unus quisque suum utile hoc est suum esse conservare negligit, eatenus est impotens. P. IV. prop. 20. Już tu się to równanie obu pojęć wyraża, zresztą wypowiada je wyraźnie w def IV8. Partis słowami Per virtutem et potentiam idem intelligo. - Tak więc żyć cnotlisie znaczy to samo co ex ductu rationis agere, vivere, suum esse conservare- haec tria unum sunt /: P. IV. prop. 24 :/ Stąd też wynikają pojęcia dobra i zła. Miano-

P. IV prop. 27

z tem się łączą się

http://rcin.org.pl/ifis/

W P. IV. def. I. i II. : Per bonum intelligo id, quod certo scimus nobis esse utile. Per malum autem id, quod certo scimus impedire, quo minus boni alicujus simus compotes. A ponieważ utile nobis jest oczywiście to, co sprzyja naszemu samozachowaniu, naszemu stanowi czynnemu, a tem jest rzetelne poznawanie, przeto "nihil certo scimus bonum aut malum esse, nisi id, quod ad intelligendum revera conducit vel quod quod impedire potest, quo minus intelligamus. ~~Z tego punktu widenia ocenia teraz o tyle różne afekty, że powiada które z nich są bona, które mala.~~ To intelligere na czem polega? Już wiemy. Słyszeliśmy: Res particulares nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones sive modi, quibus Deu attrubuta certo et determinato modo exprimuntur. /: P. I. prop.25 corol:/. Dlategowięc: Quo magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus./: P. V. prop. 24:/ Deum cognoscere to samo co res tertion genere cognitionis intelibere V. 27 Sem Dzieje się to owem trzecim rodzjem poznania. /: Scientia intuitiva :/ Dlatego Summus Mentis conatus summaque virtus est, res intelligere tertio cognitionis genere /: P. V. prop. 25 :/. Ex hoc tertio cognitionis genere summa quae dari potest Mentis acquiescentia oritur /: P. V. prop. 27:/. Ta acquiescentia tem samem co laetitia: /: p V. prop. 32 dem:/. Otóż ponieważż przyczyną tej laetitia jest Deus, gyż właśnie ta laetita powstaje ~~dzięki temu, że~~ z poznania, sprowadzającego wszystko do Boga, przeto w myśl definicyi miłości

http://rcin.org.pl/ifis/

http://rcin.org.pl/ifis/

/: Laetitia concomitante idea causae externae:/
"ex hoc tertio cognitionis genere oritur necessario Amor Dei intellectualis /: P. V. prop. 37 coroll.:/ Jest to więc upodobanie w Bogu , radość z myśli o Bogu pochodząca, o Bogu jako przedmiocie najwyższego poznania. I zarazem źródł I ten amor Dei intellectualis , to zadowalanie się Bogiem jest zarazem naszem szczęściem. Ex his clare intelligimus, qua in re nostra salus, seu beatitudo seu libertas consistit nempe in constanti et aeterno erga Deum amore. /: P. V. prop.36 schol:/. Ta beatitudo nie jest nagorodą za naszą cnotę, lecz samą cnotą. Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus. P.V. prop. 42. Wszak per tem virtus et potentia m idem intelligo, słyszeliśmy, a ta potentia polega na dojściu do stanu jaknajbarczniej czynnegi, który nowu polega na posidaniu jaknajwyższego poznania, ideiadekwatnych , więc idei Boga, czem na upatrywaniu we wszystkien Boga jak o istotny wszystkiego, jako substancy wszystkiego. Wtedy człowiek jest wolny od przywiązywania wago do rzeczy zmiennych, jednostkowych, przemijających, woln od rodzących się stąd afektów i pożądań. Kończy tedy Spinoza V. część swej etyki: "Oto wszystko, com chciał okazać o władzy umysłu nad afektami i o wolności umysłu. Widać stąd, jak wielka jest moc mędrca, i o ile więcej on może, aniżeli człowiek pozbawiony wiedzy, który bywa miotany samem pożądaniem Pozbawiony wiedzy bowiem pominąwszyże bywa rozmaitemi sposobami przez rzecz zewnęttrzne niepokojony, i że nigdy nie osiąga prawdzwego sposoju ducha, żyje pozatem jak gdyby i w nieświadomości siebie i Boga i rzeczy, a gdy przestaje cierpieć, to też przetaje być. Natomiast mędrzec, o ile jako taki bywa rozważany, z trudem tylko wzruga bywa w duchu poruszony, lecz z pe

http://rcin.org.pl/ifis/

pewną miecną koniecznością świadom jest i siebie samego i Boga i rzeczy , i nigdy być nie przestaje, lecz zawsze powiada prawdziwy sposkśj ducha. A chociaż droga, o której pokazałem, że do tego celu prowadzi, wudaje się arcytrudna, przecież moma ją odnaleść. A musi być , rzecz jasna, trudną/e, z czem tak rzadko można się spotkać. Jakby bowiem mogło to być, aby zbawienie, prawie wszyscy zaniedbywali zbawienie, gdyby ono było dostępne łatwo dostępne i gdyby można je znaleść bez wielkiego wysiłku? Ale wszystko, co świetne, jest zarazem/ zarówno trudne jak rzedkie. Omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt.

Uwagi ogólne o filozofii Spinozy- metodycnie, merytorycnie. Zasadnicze rysy /: Falckenberg:/ : Racyona.izm, panteizm i w związku z tem paralelizm świata psychicznego i fizycznego/: to nie w każdym panteiźmie:/, mechanizm a raczej determinizm. - Metoda zawodzi usatwicz ie. Rezultaty jako tako okupywane bardzo wielką dowolnością w rozgraniczaniu i ustosunkowywaniu pojęć. Zacierane granic między niemi, zwłaszcza gdy chdzi o pojęcia psychologiczne i etyczne. Nadto mamy pewne wewnętrzne trudności merytoryczne. Jaki właściwie stosunek substancyi do jej przejawów? Z jednej strony wysoko nad niemi ona stoi, z drugiej strony w nich jest. Atrybut rozciągłości i myślenia i wszystkie inne, czy tylko sposobami ujmowania substanyi, czy istotnemi jej atrybutami? Gdy pierwsze, pozosaje niewyjaśnione zródło tego dwojakiego ujmowania. Gdy drugie, niepodobna zrozumieć istotnej identyczności obu atrybutów. I tak wiele innych trudności, co nie u,niejsza ani uznania bardzo ener-

http://rcin.org.pl/ifis/

A przedewxzystkiem /: Erdmann II. 76 :/: Czy isgią ~~owe przejawy~~ modi, czy są czemś rzeczywistem? Jeśli mówi Spinoz, a że nam się jedna sunstancya przedstawia jako wiele rerum particulariumdzięki niedokładnemu, mętnemu poznwaniu, dzięki imaginacyi, to naprawdę nie istnieją. Ale kto ulega temu mętnemu przedstawianiu? Właónie nasz indywidyalny umysł, który jako res singularis tylko dzięki owej imaginacyi istnieje. Wic pryzmat, w którym się rozszczepia substancya, sam jest tego rozszczepienia i narzędziem i rezultatem. Stąd i z wielu innych sprzecności usiłuje wybrnąć licznemi zastrzeżeniami, rozpocynającemi się zwykle od spójnika quatenus, który teżnazwał Herbart zaklęciem czarodziejkiem, umożliwaiającem rzeczy niemożliwe.

http://rcin.org.pl/ifis/

gicznej ani wielkiej powagi moralnej jego filozofii. - Że jego filozofia panetistyczna a tem samem monistyczna musiała oburzać wszystkich teistów i dualistów, rzecz jasna. To też zwalczno ją, o ile ją poznano bardzo ostro. Ale szerszych kół jej wpły zrazu nie zataczał i nie można tu mówić o takiej niejka szkole, jak u Descartes,a którego filozofi wykładano, komentoano na licznych katedrach i w licznych pismach. Tu były tylko stosunkowo nieliczne drukowane objay tej walki, gdyz Spinoza sam przecież za życia nie występił z publikacyą swojej filozofii. Szerzyła się za jego życia w rękopisach, i przeważnie tylko w Hllandyi. O ile do Do Francyi ~~z Anglii nie~~ dotarła ~~właściwie~~ wywołała żywe sprzeciwy w szeregu publikacyj że strony zarówni zwolenników Descartes a. W Anglii niema prawie śladów jej znajomości, Niemcy zapoznali się z nią ~~z pism~~ jak po czepci i Francya z pism Leibniza, który zajął względem niej nieprzejednane stanowisko.i/ Ale właśnie w Niemczech zaznaczył się od połowy wieku XVIII rosnący wpływ myśli panteistycznej: Lessing Jacobi, Schelling, ale to ju sprawa późniejszych epok.

Wydanie dzieł najlepsze: sporządzone przez Vlotena i Landa 3. tomy 1895. Polski przekład Etyki: W Bibliotece filozoficznej Struvego w r. 1888 przez Antoniego Paskala. Dalej Helpern-Myślicki wydał 2 tomy przekładu wszystkich dzieł: I. w r. 1916 obejmuje Traktat o poprawie rozum i Etykę, II. z r. 19[illegible]

http://rcin.org.pl/ifis/

Locke Hume Berkeley

F. Jacobi: Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Mendelssohn 1786.

http://rcin.org.pl/ifis/

1916 obejmuje Traktat teologiczno-polityczny oraz Traktat polityczny.- Tu

luczbe objaśnienia, przypiski, uwagi terminologiczne i wstępy obszerne.-

Z polskiej literatury o Spinozie:

14 Myślicki Ignacy Jonston i de Spinoza. Warsawa, 1922.
13 Pawlicki Spinoza i dzisiejszy monizm /: Wydawn. Tow. filozof. w Krakowie Nr. 3. 1912 :/
10 Radliński Spinoza, rzecz historyczno-społeczna, 1910
1, Kaszewski K. Spinoza Kłosy Kwartalnik, 1877
2, Straszewski M. Spinoza Biblioteka Warszawska, 1877
3, Szczerbowiz L. Spinoza Ateneym 1877 Raciborski/Al./Etyka/Spinozy/krytycznie/
4, Raciborski Aleksander Etyka Spi ozy krytycznkerozebrana i z tegoczesnym materyzlizmem materyalizmem zestawiona 1882 Obsz. recenzya Struvego w Bibl. warszawskiej tegoż rlku 1882.
5 Krzemiński St. rozprawa o Spinozie w jego Zzrysach litrackich 1895
6 Żuławski Jerzy Spinoza, Człowiek i dzieło Warszawa 1902 2 tomiki- po ownie wydane w książce p.t. Przed źwierciadłem prawdy Warszawa 1914
7 Heinrich Wł. Johannes Scotus Eriugena i Spinoza. Rozpr. Wydziału historyczno-filozoficznego Akad. umiej. w Krakowie tom LIII,1909
Lewkowicz J. Nauka Spinozy o Bogu w oświetleniu krytycznem Przegląd filozoficny rocznik VI.
11 Rudniański S. Spinoza. Wilno 1010 /: zob.Ruch filoz. I. str. 10 a :/ str 64
I Halpern Ign. Despinoza w nowem świetle Przegl. fiozoficzny rocznik XVI. Recenzya szczegółowa dzieła Stanislaus von Dunin Borkowskiego S.J. Der junge pinoza Leben und Werdegang im Lichte der Weltphilosophie Münster i W. 1910. /: Autor Polak, ur. 1864 w Winniczkach pod Lwowem:/
12 Spinoza w listach o Bogu i Chrystusie . Myśl Niepodległa, Nr. 265 Warszawa.

http://rcin.org.pl/ifis/

Adam Nehaj.

Pojęcie względne jest pojęciem, powstałem wskutek rozpoznania i porównania dwu przedmiotów.

Rekapitulacua i dokończenie Spinozy według wykładów minionego II. trymestru str. 77-79. Następnie:

Nazwaliśmy w wykładach półrocza ubiegłego i w pierwszym wykładzie b. półrocza Spinozę dogmatycznym racyonalistą. Rozumowe poznanie jedyną drogą do prawdziwej wiedzy a zarazem rozum zdolny nam tę wiedzę dać. Ale bliższa analiza wykazuje, że w teoryi poznania Spinozy tkwi jeszcze moment inny, który zwykle bywa przeciwstawiony racyonalizmowi, mianowicie pewien mistycyzm. To paradoksalnie wygląda u Spinozy. A jednak! Mistycyzm dwojaki bywa- teoretyczny i praktyczny. Teoretycznego istotą jest przyjmowanie pośrednictwa Boga w poznawaniu - praktycznego istotą przyjmowanie pośrednictwa, udziału Boga w działaniu - Boga zresztą mogą zastępywać jakieś istoty wyższe, Anioły, duchy,. Granica niezawsze łatwa, albowiem udział Boga w działaniu dokonywa albo musi się może przez pośrednictwo Boga w poznawaniu właściwego w danej chwili sposobu postępowania. Otóż pewien mistycyzm teortyczny jest u Spinozy o ile u niego obok cognitio secundi generis, obok ratio , oparyej na notiones communes i na ideae adæquatae rerum proprietatum istnieje jeszcze scienita intuitiva, dzięki której rozważamy wszystko sub quaam specie aeternitatis i o ile takie rozważanie inwolwuje zawsze ideeę Boga :Unaquaeque cuiuscunque corporis

http://rcin.org.pl/ifis/

vel rei singularis actu existentis idea Dei aeternam et infinitam ~~ess~~ essentiam necessario involvit. /: P. II. prop. XLV:/. ~~Tu wprawczie możnaby powiedzieć, że niema mistycyzmu, gdyż Bóg nie pośrednicy w poznaniu, lecz jest przedmiotem poznania. To prawda. Ale prawdą też, że~~ Dlatego też: Quo magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus. /: P. V. prop. 24 :/ A Deum cognoscere, to to ~~to~~ samo, co res tertio ~~mod~~ogenere cognitionis intelligere /: P. V. prop. 27 dem:/. Możnaby powiedzieć, że to nie jest mistycyzm teoretyczny, albowiem tu Bóg występuje nie jako pośrednik (współdziałający) w poznawaniu lecz jako przedmiot poznania. To prawda. Ale pewień zarodek mistycyzmu tu jest. Wszak ~~myśli~~ Bóg jako, ~~któe tu wyraża Spinoza, spotkamy w nieco zmienionej ale i barziej skrajnej formie u innego następcy Descartes a, u Malebranche a, gdzie one mają wyraźnie mistyczny charakter~~ chociażby tylko przedmiot poznania współdziała w naszem poznawaniu, a dalej nie wolno nam zapomnać, że to tertium genus cognitionis jest zródłem tego, co nazywa Spinoza summa quae dari potest mentis acquiescentia. Ta zaś acquiescentia tem samem co laetitia, a ponieważ pzyczyną tej laetitia jest Bóg, więc powstaj stą miłość, skoro amor est laetitia concomitante idea causae externae. Rodzi się więc z tej scientia intuitiva amor intellectualis Dei, będący stanem najwyższego szczęścia, najwyższej błogości, /: salus, beatitudo:

http://rcin.org.pl/ifis/