Suchodolski, Bohdan

Znaczenie Bacona w dziejach nauki o człowieku

Kwartalnik Historii Nauki i Techniki 6/2, 207-224

1961

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej Bazhum, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych tworzonej przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie ze środków specjalnych MNiSW dzięki Wydziałowi Historycznemu Uniwersytetu Warszawskiego.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Bogdan Suchodolski

ZNACZENIE BACONA W DZIEJACH NAUKI O CZŁOWIEKU

I. POPRZEDNICY

Dwie właściwości charakteryzują renesansową antropologię filozoficzną: po pierwsze, dążenie do zrozumienia człowieka z punktu widzenia jego stosunku do świata i po wtóre, dążenie do zrozumienia człowieka z punktu widzenia jego stosunku do siebie samego. Wprawdzie oba punkty widzenia nie były obce średniowieczu, ale sposób ich traktowania był wówczas zupełnie inny, ponieważ miały one być jedynie konsekwencją zasady podstawowej, głoszącej iż człowiek jest boskim dziełem. Jego stosunek do świata i jego stosunek do siebie samego były już tylko funkcją tej sytuacji podstawowej i determinującej.

Filozofowie i artyści renesansu zmierzają do uniezależnienia obu tych punktów widzenia od tradycyjnej zasady podstawowej. Stosunek człowieka do świata przestaje być pojmowany jako stosunek w określony sposób stworzony przez Boga i ustabilizowany; staje się problemem, wymaga rozmyślań i badań. Gdy filozofowie scholastyczni sądzili, iż z samej natury człowieka, z jego „essencji" założonej przez Boga, można odczytać jego pozycję w świecie, filozofowie renesansu sądzili raczej, iż trzeba analizować tę pozycję, aby móc określić jego prawdziwą istotę. Gdy pierwsi — zgodnie z podstawowymi założeniami — sięgali więc do objawienia i interpretowali pisma ojców kościoła tłumaczące objawienie — drudzy raczej kierowali uwagę na dzieła ludzkie, zarówno współczesne, jak i przekazane przez historię.

Podobnie stosunek człowieka do siebie samego przestaje być traktowany jako funkcja religijnych nakazów; myśliciele i artyści renesansu pragnęli właśnie poznać wewnętrzną treść życia człowieka, aby zrozumieć ku czemu on zmierza i jak można nim kierować. Gdy scholastycy sądzili, iż człowiek powinien szukać we własnej duszy boskiego światła i że celem takiego poszukiwania powinno być wewnętrzne oczyszczenie, pozwalające na życie posłuszne i szczęśliwe, ludzie renesansu myśleli, iż patrząc w siebie samego człowiek ujmował się jako mikrokosmos i poczynał rozumieć, jakim jest naprawdę. Toteż gdy pierwsi troszczyli się przede wszystkim o reguły, wedle których należało dyscyplinować życie we-

wnętrzne, drudzy szukali dróg pogłębienia introspekcji i refleksji nad sobą. Gdy pierwsi myśleli o „ćwiczeniach", drudzy o wielorakiej ekspresji ludzkiej jaźni.

Kierunki obu tych dążeń renesansowej antropologii były związane i współzależne. Analiza wszechświata i swoistego miejsca, jakie człowiek w nim zajmuje, była przygotowaniem do lepszego zrozumienia wewnętrznego życia jednostki przez ukazanie, jak jest ono zależne od zdarzeń obiektywnego świata, od ciała, od losu. Analizy introspekcyjne i refleksje nad materiałem, którego dostarczały, były drogą do zrozumienia roli człowieka w świecie, charakteru jego dążeń i zakresu pragnień, motywów działania i związanych z nimi instytucji oraz zasad taktyki społeczno-politycznej.

U podstaw tej zbieżności i współzależności było przekonanie, iż człowieka trzeba zrozumieć w sposób świecki i samodzielny, trzeba go zrozumieć, analizując rzeczywistość, w której się znajduje. Nawet gdyby nie miało się dochodzić do granicy ateizmu — a tylko nieliczni myśliciele tej epoki do tej granicy docierali — należało uwolnić się od objawienia i religijnych autorytetów. Można było dojść do przekonania, iż człowiek jest boską kreacją, ale nie wolno było od takiego przekonania zaczynać. Wolno było nawet potwierdzić objawienie, ale nie należało niewolniczo mu zawierzać. Trzeba było czytać w wielkiej księdze świata, a nie w świętych tekstach.

Uczyć się czytać w wielkiej księdze świata — Bacon nazwie to później uczeniem się nowego abecadła — znaczyło potrzeć własnymi oczyma na rzeczy tego świata i na ludzi samych. Znaczyło to rejestrować ich osiągnięcia i klęski, ich myśli i marzenia, ich czyny i nadzieje. Znaczyło to rozszerzać zakres widzenia rzeczy i ludzi; jak astronomia rozszerzała widzenie wszechświata, a geografia widzenie ziemi, tak historia i filologia pokazywały, jak nieporównanie bardziej rozległe, niż się dotychczas przyjmowało, było królestwo człowieka.

Królestwo człowieka — ulubione wyrażenie tej epoki — oto był istotny przedmiot zainteresowań i badań. I chociaż ulegało się nierzadko religijnym instancjom w jego analizach, chociaż czasami ulegało się astrologicznym wyobrażeniom o jego zależności, królestwo człowieka miało być podstawą i punktem wyjścia filozoficznej antropologii, ponieważ pozwalało ono szukać odpowiedzi zarówno na pytanie, czym człowiek był w świecie, jak i na pytanie, czym był on sam w sobie.

MIKOŁAJ Z KUZY (1401—1464)

„Królestwo człowieka" w ujęciu Mikołaja z Kuzy to przede wszystkim śmiała myśl ludzka, który tworzy swe wizje świata, chociaż wie, iż przepaść bytu jest niezgłębiona; ale wie także, iż w tych wizjach — jak

wskazuje *De coniecturis* — jawi się w pewien sposób prawda, prawda ludzka. I człowiek tworzy swój świat myślowy na własny rachunek jako wielką hipotezę, jako wielką wizję, jako wspaniały rzut myśli idącej w ciemnię nieskończoności. W ten sposób z ducha ludzkiego powstaje matematyka, astronomia i muzyka, powstaje ład i zrozumienie, powstaje nawet czas, który tworzony jest przez ludzką miarę. Podobnie z człowieka rodzi się historia, będąca jego dziełem. W historii wyraża się sposób, w jaki człowiek określa to, co wartościowe. Tylko dlatego, że istnieje umysł ludzki, istnieje wartość. Bóg musiał stworzyć umysł człowieka — sądzi Mikołaj z Kuzy — jeśli chciał, by rzeczy stworzone miały ocenę wartości [1].

Człowiek jest więc tym, który myśli, tym, który ocenia. Jego myśl i jego ocena tworzą świat umysłowy, w którym żyje i który pragnie rozszerzać. Myślenie jest treścią ludzkiego życia, działalnością, która nie ma kresu. Mając to na myśli Mikołaj z Kuzy daje charakterystyczne porównanie człowieka do myśliwego, który poluje i zbiera łupy, ale wie, iż nigdy nie skończy polowania i nigdy jego zdobycze nie wyczerpią bogactwa lasów. W *De Venatione Sapientiae* ten obraz myśliwego uzyskuje cechy autobiograficzne, stając się równocześnie symbolem człowieka-wędrowca idącego przez świat w poszukiwaniu mądrości.

U podstaw tego porównania leżało nie tylko przekonanie o niekończącym się dążeniu człowieka, ale i przekonanie o symbolicznej naturze świata; czymże jest świat — pisał Mikołaj z Kuzy — jeśli nie objawieniem niewidzialnego Boga, czymże jest Bóg jeśli nie widocznością niewidzialnego? Dzięki temu człowiek-myśliwy, polując w wielkim lesie świata, znajdował trop Boga przenikającego świat.

Ale cała ta koncepcja „świata ludzkiego" jako świata budowanego przez nieustającą i śmiałą działalność rozumu, który wytwarzał wizje bytu i określał wartość rzeczy, znajdowała w dziełach Mikołaja z Kuzy bardzo charakterystyczne zaprzeczenie i dopełnienie.

Chodzi o mądrość prostych ludzi. W trzech dialogach — *De sapientia, De mente, De staticis experimentis* — objętych wspólnym tytułem *Idiota,* Mikołaj z Kuzy wielbi tę mądrość — jak później będzie to czynił Leonardo da Vinci — i każe swemu filozofowi uczyć się u rzemieślnika, który wyrabia garnki i łyżki. Od niego to właśnie — w dialogu *De mente* — dowiaduje się filozof, iż istotą umysłu *(mens)* jest to, że mierzy on *(mensurat)* rzeczy [2]. Od niego również otrzymuje wyjaśnienia dotyczące charakteru ludzkiej działalności.

W zasadzie przyjmuje się tezę, iż Bóg rozporządza siłą tworzenia rzeczywistości (*vis entificativa*), podczas gdy człowiek dysponuje siłą obra-

---

[1] Porównaj *De ludo globi* — Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance,* Leipzig 1921, s. 48.

[2] *De mente* — wyd. E. Cassirer, op. cit., s. 208.

zowania rzeczy *(vis assimilativa)* — „istotą umysłu boskiego jest tworzenie rzeczy, istotą umysłu ludzkiego jest tworzenie pojęć" [3]. W zasadzie mówi się, iż twórczość boska jest „sztuką sztuk", podczas gdy twórczość ludzka jest sztuką odzwierciedlającą tę boską twórczość pierwotną i podstawową, nieskończoną [4].

Ale do tych sformułowań ogólnych dołączają się bardzo istotne zastrzeżenia i uzupełnienia. Laik zwraca uwagę filozofa na sztukę malarską i jej stosunek do rzeczywistości: bywa, iż obraz jest bardzo podobny do tego, co przedstawia, ale jest martwy i bywa, że podobieństwo jest mniejsze, ale obraz jest pełen życia; nie ulega wątpliwości, iż wybierzemy drugi z tych obrazów i uznamy, że jego twórca był większym artystą. I właśnie w ten sam sposób należy traktować odwzorowywanie dzieł boskiej twórczości przez człowieka, a jego „siłę asymilującą" rozumieć jako siłę, która stwarza „obrazy żywe", a nie podobne niewolniczo [5]. Duch ludzki obracając się w kręgu rzeczy stworzonych przez Boga nie jest ich biernym odbiorcą; wręcz przeciwnie, jego działalność odwzorowująca jest działalnością twórczą, tak jak aktem tworzenia jest działalność artysty malującego przedmiot, który istnieje niezależnie od niego.

Drugie zastrzeżenie i uzupełnienie sięga znacznie głębiej. Rozmawiający z filozofem laik jest rzemieślnikiem i zajmuje się właśnie struganiem łyżki. Ta łyżka, którą trzyma w ręku, stanowi dla niego punkt wyjścia dla filozoficznych rozważań. „Ta łyżka — mówi on — nie ma żadnego innego prawzoru, jak tylko ideę w moim umyśle. I podczas gdy rzeźbiarz lub malarz znajdują swe pierwowzory w samych rzeczach, które pragną naśladować, ja w moim działaniu, tworząc łyżki z drewna, a garnki z gliny, nie podlegam wcale tej zasadzie; w mojej działalności nie naśladuję wcale żadnej z rzeczywistych rzeczy, a takie kształty jak kształt łyżek, garnków i mis stwarzane są wyłącznie przez ludzką sztukę. I właśnie dlatego moja sztuka jest doskonalsza niż ta, która naśladuje rzeczy i postacie, dlatego jest bliższa sztuce nieskończonej" [6].

Ten obraz swobodnej twórczości ludzkiej dopełniony zostaje w dalszej rozmowie obrazem rzemieślnika, który wydmuchuje szkło. Bóg — sądzi Mikołaj z Kuzy — jest doskonałym twórcą, ponieważ jego myśl jest jednocześnie wolą i działaniem; aby tworzyć, nie potrzebuje on niczyjej pomocy: tworzy sam ze siebie. I tak właśnie tworzy „wydmuchiwacz szkła, gdy swoim tchnieniem nadaje kształt, jaki chciał mieć, gdy w jego tchnieniu (*spiritus*) jest jego słowo, jego pojęcie, jego moc" [7]. To niezwykłe porównanie absolutnej twórczości Boga do twórczości rzemieślnika-artysty

[3] Ibidem, s. 220.
[4] Ibidem, s. 210.
[5] Ibidem, s. 286.
[6] Ibidem, s. 212.
[7] Ibidem, s. 284.

tworzącego „własnym tchnieniem" nową rzeczywistość pokazuje w całej pełni koncepcję człowieka wyłaniającego się z filozofii Mikołaja z Kuzy.

Świat człowieka jest wielkim aktem twórczym jego umysłu, który — jak doskonały artysta — tworzy samodzielne wizje rzeczy; ale świat człowieka — tak uczą prości ludzie, rzemieślnicy-artyści filozofów — to także świat samodzielnej twórczości ludzi, której żaden wzór nie krępuje. I oto dlatego powie Mikołaj z Kuzy, iż „człowiek jest twórcą bytów umysłowych i form utworzonych sztucznie, tak, jak Bóg jest stwórcą bytów rzeczywistych i form naturalnych" [8]. I dlatego powie, iż twórczości człowieka nie przyświeca żaden inny cel jak właśnie cel ludzki [9].

I tak oto w filozofii Mikołaja z Kuzy ukazuje się pierwszy zarys tej antropologii, która pragnie pojmować człowieka z punktu widzenia „ludzkiego świata", który tworzy on w swej działalności. W półtora wieku później Bacon podejmuje tezę o „królestwie człowieka" pojmując ją jednak zupełnie inaczej. Gdy Mikołaj z Kuzy dysponował doświadczeniami z początków XV stulecia, doświadczeniami coraz ostrzej grożących konfliktów religijnych, doświadczeniami humanistów i artystów *quattrocenta*, Bacon był świadkiem niebywałych postępów technicznych, wspaniałego rozwoju żeglugi i poznania świata, przemian gospodarczych Anglii. Toteż gdy Mikołaj z Kuzy, wyzwalając się ze scholastycznych więzów, chciał umysłowi ludzkiemu otworzyć drogę do samodzielnej i różnorodnej twórczości, Bacon chciał, aby ten umysł nie dawał wizji rzeczy, lecz aby dawał poznanie płodne w następstwa. I gdy Mikołaj z Kuzy upoważniał rozum ludzki do tworzenia swych wizji, Bacon demaskował je jako idole, niebezpiecznie odległe od rzeczywistości. I gdy Mikołaj z Kuzy widział w artyście-rzemieślniku wzór ludzkiego powołania twórczego, Bacon gotów był cenić jego pracę jako powodzenie „kunsztów" wynikające z umiejętnego poznania sił przyrody.

Ale różniąc się tak zasadniczo z Mikołajem z Kuzy w pojmowaniu „ludzkiego królestwa" zgodny był w przeświadczeniu, iż człowiek jest istotą, która tworzy swój świat.

M. FICINO (11433—1499)

Inny nurt w pojmowaniu „królestwa człowieka" reprezentowała filozofia Ficina, pełna sprzeczności i kompromisów, ale stanowiąca jednak ważny etap w rozwoju filozoficznej antropologii. Była ona pierwszą wielką próbą myślenia o człowieku na podstawie historycznych osiągnięć ludzi w zakresie ich umysłowego i artystycznego życia. Przeszłość była dla

[8] Nam sieunt Deus est Creator entium realium et naturalium formarum, ita homo rationalium entium et formarum artificialium — porównaj Groethuysen, *Antropologie Philosophique*, Paris, s. 210.

[9] *De Conjecturis* II, 14.

Ficina godną najbardziej troskliwej opieki, a poszukiwania w zapomnianych zabytkach dawnych czasów pozwalały mu widzieć i odczuwać, jak bliscy są sobie ludzie wszystkich epok, a zarazem jak różni i wciąż nowi. Na tle tych doświadczeń pojmowany człowiek stawał się istotą, której treść główna przejawiała się w różnorakiej i wciąż żywej twórczości.

Gdy wedle scholastycznej filozofii na każdym szczeblu bytu istniała określona dyrektywa życia, wynikająca z samej natury danego typu istnienia *(operari sequitur esse)*, z filozofii Ficina wynikało, iż właśnie do ludzi ta zasada nie ma zastosowania, ponieważ człowiek swoje życie (*esse*) buduje czynami. Gdy więc dotychczas ze stałej i niezmiennej istoty człowieka — ustalonej przez twórcę — wyprowadzano treść jego istnienia, filozofia Ficina ukazywała możliwość odwrócenia tej zależności: można było pomyśleć, iż człowiek został stworzony tak, aby z samego swego życia, tworzonego w czasie własną jego działalnością, czerpał swój sens, kształtował swą istotę.

Możliwość ta nie była wprawdzie dostatecznie wyraźna i — jak cała filozofia Ficina — splątana z przeciwstawnymi poglądami, wedle których treść życia ludzkiego była ściśle wyznaczona, ale była dostatecznie pobudzająca, aby oddziaływać na współczesnych i potomnych, którzy śmielej niż jej inicjator odsłaniać będą otwierające się perspektywy.

Wówczas też stanie się wyraźne, jak różnie można pojmować sytuację człowieka w świecie, a w związku z tym i charakter jego działania. Nie zbraknie w czasach najbliższych i późniejszych wiernych uczniów Ficina, którzy będą starali się ująć świat *sub specie amoris*. Takie będzie malarstwo Rafaela [10], takie książki Pietro Bembo (Asolani 1505) lub Francesco Giorgio (*De harmonia mundi totius*, 1525). Ale równocześnie kształtować się będzie coraz wyraźniej koncepcja świata zupełnie przeciwstawna tej, którą rozwijał Ficino. Koncepcja, której obcym będzie entuzjazm i zaufanie Erosa i która ukaże surowe kontury świata grożące ludziom zgubą lub wzywające ich do walki. W tych perspektywach dojrzewać będzie antropologia, której najlepszym wyrazem stanie się w półtora wieku później filozofia Bacona.

KAROL BOVILLUS (1472—1553)

Trzecim filozofem, zajmującym się problemem człowieka, był Karol Bovillus. Antropologiczna koncepcja Bovillusa, mimo wszelkich obciążeń średniowieczno-teologicznych, wyraża dążenia renesansowej filozofii człowieka i doprowadza do radykalnych konsekwencji niektóre z jej założeń. Nigdzie tak ostro i tak konkretnie jak właśnie w tych książkach nie pokazano wielkości człowieka z punktu widzenia jego umysłowych możliwości, nigdzie nie powiązano tak bezwzględnie człowieczeństwa już nie

[10] Porównaj A. Chastel, *L'art et l'humanisme*. Paris 1960, s. 489—499.

tylko z rozumem, ale z nauką i nikt tak ostro nie zalecał badania świata na usługach samopoznania ludzkiego.

Koncepcja ta zawężała wielostronność renesansowych idei o człowieku do jednej sfery życia, ale równocześnie doprowadzała do radykalnych konsekwencji ten nowy sposób rozumienia tradycyjnej tezy głoszącej, iż człowiek jest panem wszelkiego stworzenia, jaki ustalał się w dobie Odrodzenia. Tradycyjna teza związana była z religijną wizją świata, z teologiczną koncepcją hierarchii bytów stworzonych przez Boga, ze średniowieczną filozofią wyznaczającą określone i stałe miejsce człowiekowi wśród stworzonego świata. Renesans — jak wspominaliśmy — chciał zrozumieć człowieka bez pomocy religii, a więc stosunek człowieka do świata musiał być ujmowany inaczej niż dawniej. Stąd nawrót do antycznej koncepcji mikrokosmosu i makrokosmosu.

I tej właśnie koncepcji nadał Bovillus swoiste oblicze. Rezygnując z wykrywania pokrewieństw i przeciwieństw w sposób, który zalecała astrologia i alchemia, oraz związane z nimi niektóre teorie medyczne, ujął mikrokosmos ludzki jako świadomość świata. Idąc w tym kierunku posunął się — może nie zawsze zdając sobie z tego sprawę — tak daleko, iż można by go uważać za poprzednika nowożytnego idealizmu subiektywnego, a równocześnie i za poprzednika nowoczesnego idealizmu obiektywnego.

Bovillus kładzie taki nacisk na to, iż świat materialny „oczekuje" na człowieka, który go zobaczy i zrozumie, iż tendencja ta nabiera cech subiektywnego idealizmu, mimo iż ogólna koncepcja metafizyczna, jaką wyznaje, ma charakter realistyczny: wszechświat jest obiektywnym dziełem stworzonym. Ale człowiek ukazany jest w takim stosunku do świata, iż — wedle niektórych fragmentów tych rozważań — tylko człowiek ratuje świat od niebytu, tylko w ludzkiej świadomości zyskują istnienie rzeczy tego świata. Są one — myśli Bovillus — i tak tylko cieniami bytu prawdziwego, ale właśnie jako cienie istnieją tylko dzięki ludziom i dla ludzi. Gdyby nie człowiek, byłyby nicością. Aniołom uczestniczącym w życiu prawdziwym i rozporządzającym pełnią wiedzy są one niepotrzebne. Tam panuje słońce. Świat jest sprawą człowieka; to on — pod opieką księżyca — sprawia, iż cienie stają się znakami rzeczywistości. W ten sposób mikrokosmos czyni realnym makrokosmos.

Ale równocześnie filozofia Bovillusa ma liczne akcenty obiektywistyczne. Cassirer nie bez racji dostrzega w niej ogólnikowe zapowiedzi filozofii Hegla [11]. Taki charakter ma ogólna teoria „warstw bytu" ukazująca ich różnorodność, a zarazem ich nakładanie się na siebie w taki sposób, iż wyższe zasady istnienia wyrastają z niższych i ogarniają je sobą przetwarzając. Taki charakter ma koncepcja roli świadomości wyrastającej

[11] E. Cassirer, *Individuum*, op. cit., s. 96—97.

na stopniu najwyższym, ale spływającej w pewien sposób na niższe warstwy bytu. I na tle tego procesu „dochodzenia do świadomości" zbudowana teoria człowieka jako istoty, która się stwarza przez świadomość w ten sposób, iż się wewnętrznie rozdwaja, aby następnie to rozdwojenie bytu i świadomości przezwyciężyć w mądrości, ma wyraźne znamiona prekursorstwa.

Nie mówimy o tym w intencji pasowania Bovillusa na nowoczesnego filozofa. Jego sposób pisania świadczy, iż nie zawsze zdawał sobie sprawę z konsekwencji filozoficznych, jakie myśl jego odsłaniała. Stąd możliwość naszych interpretacji tak przeciwstawnych jak te, które dają się oznaczyć nazwiskami Berkeley-Hegel. Ale mówimy o tym dlatego, aby pokazać, jak problematyka człowieka i świata — raz oderwana od teologicznych założeń — musi prowadzić do tych wszystkich różnorodnych konsekwencji, z którymi myśl ludzka borykać się będzie w dobie nowożytnej, aż do rozwiązań przezwyciężających całkowite tradycyjne dziedzictwo.

Koncepcja antropologiczna Bovillusa różni się więc od poglądów Mikołaja z Kuzy i Ficina, mimo iż opiera się na wspólnych z nimi podstawach, a mianowicie na założeniu, iż tylko tzw. „królestwo ludzi" pozwala nam zrozumieć człowieka. I właśnie dlatego tych trzech autorów — tak różnych, a przecież pokrewnych — ukazując cały wachlarz możliwości, przeciwstawia się zarówno tradycji scholastycznej, jak i współczesnym im koncepcjom filozofujących lekarzy, jak Cardanus czy Paracelsus.

I właśnie na tle tego kierunku antropologii renesansowej ujawnia się odrębność Bacona, który podejmując problem „królestwa ludzi" ujął go w swoisty sposób i dzięki temu rozwiązał problem człowieka inaczej, niż to czyniła ta renesansowa filozofia.

II. ANTROPOLOGIA BACONA

Z różnych punktów widzenia mówiono o Baconie; przedstawiano go jako twórcę empirycznej filozofii przyrody i pokazywano jego zasługi w zakresie metodologii nauk przyrodniczych, a zwłaszcza w zakresie teorii indukcji; analizowano filozofię Bacona jako filozofię nauk technicznych na przełomie feudalnego i kapitalistycznego świata; przedstawiano utopijne wizje Bacona oraz jego zapatrywania społeczne; nawiązywano do jego pomysłów w zakresie organizacji nauki i jej społecznych zadań; charakteryzowano Bacona jako polityka i moralistę.

Tylko zainteresowania Bacona człowiekiem i jego koncepcje w tej dziedzinie nie zwróciły uwagi badaczy, mimo iż antropologiczne rozważania zajmują w pismach Bacona bardzo wiele miejsca, i mimo iż jego koncepcja człowieka oraz jego postulaty dotyczące nauki o człowieku stanowią wielki przełom w rozwoju filozoficznej antropologii.

Bacon podziela wraz z całą filozofią renesansową przekonanie, iż człowiek nie powinien być określany z punktu widzenia teologicznego, lecz że należy o nim mówić w sposób racjonalny i świecki. Bacon przyjmuje podstawowe założenie tej filozofii, iż nie stosunek człowieka do Boga, lecz stosunek człowieka do świata powinien być punktem wyjścia filozoficznej antropologii.

Ale pojmuje ten stosunek w sposób swoisty. Gdy w filozofii renesansowej wielkie znaczenie miały kierunki panteistyczne i mistyczne, wedle których stosunek człowieka do świata powinien być ujmowany w kategoriach uczestnictwa, Bacon akcentował nie tylko przynależność człowieka do przyrody, ale i jego przeciwstawność i sądził, iż jedynie przez poznanie ludzie mogą zdobyć panowanie nad przyrodą. Przeciwstawiając się poglądom Paracelsusa, który włączał w pewien sposób człowieka w świat przyrody i otwierał drogę wszelkim spekulacjom mistyczno-alchemicznym, Bacon pojmował człowieka jako istotę o tyle różną od przyrody, iż miała ona zdolność tworzenia na jej łonie swego odrębnego świata. Było to „imperium homini" — królestwo człowieka.

To królestwo człowieka tworzone było przez ludzi dzięki poprawnemu „tłumaczeniu natury" i dzięki opartym na tych tłumaczeniach kunsztom i wynalazkom. Powszechnie wiadomo, jak wielkie znaczenie przywiązywał Bacon do obu tych czynników. Ukazując w licznych swych dziełach proces powstawania i rozwoju tego ludzkiego królestwa Bacon wskazywał tym samym kierunek rozważań dotyczących człowieka.

Gdy humaniści mówiąc o człowieku przedstawili ogólnikowo jego wielkość — tak czynił Pico della Mirandola lub Vives — i gdy wielkość tę dostrzegali przede wszystkim w jego działalności umysłowej, Bacon był pierwszym, który zwrócił uwagę na to, iż człowiek może być poprawnie określany tylko z punktu widzenia „ludzkiego królestwa", które się tworzy za sprawą nauki i sztuk.

Takie założenie antropologii filozoficznej czyni z Bacona wielkiego prekursora filozofii XIX wieku, która zrazu językiem idealizmu, a następnie językiem materalistycznym sformułowała tę prawdę, iż człowiek winien być rozumiany jako twórca rzeczywistości, którą stwarza. Gdy Marks stwierdził lapidarnie, iż „Człowiek — to świat człowieka", znaczyło to, iż wskazał tę drogę rozmyślaniom antropologicznym, o której myślał Bacon, postulując ujmowanie człowieka z punktu widzenia tworzonego przez ludzi ich własnego królestwa w materialnym świecie.

Królestwo ludzi — i to jest druga teza filozofii Bacona bardzo płodna w zakresie antropologii — nie tworzy się jednak w sposób prosty i harmonijny. Ludzie tworzą je w ustawicznej walce z własną działalnością umysłową, która, mimo iż cieszy się autorytetem — prowadzi na manowce. Baconowska nauka o ideologii miała właśnie demaskować majaki rozumu, przedstawiane jako prawda. Zdaniem Bacona rozum nie tyle jest sam ze

siebie zwierciadłem rzeczy, ile magiczną latarnią produkującą obrazy urojone. Przyjmując te obrazy za rzeczywistość ludzie błądzą. Zadaniem jest więc wyzwolenie ludzi z tych urojeń, jakie sami produkują.

Autorstwo pierwszej wersji filozofii alienacji należy właśnie do Bacona. Przezwyciężyć mitologiczną produkcję rozumu, wyzwolić się z majaków — oto treść życia prawdziwych ludzi. Antropologia filozoficzna winna pokazać człowieka jako istotę zdolną do zrywania więzów, które jej własna działalność na nią nakłada [12].

Znaczenie filozofii Bacona dla rozwoju antropologii zawiera się jednak nie tylko w tych nowych punktach widzenia, które zostały przez tę filozofię ustalone, ale przejawia się również w tych dyrektywach badań nad człowiekiem, jakie Bacon sam — na tych podstawach — sformułował. Księga czwarta *De Augmentis Scientiarum* przynosi szeroko zakrojony program badań dotyczących człowieka, a księgi następne — aż do księgi dziewiątej, która jest poświęcona zagadnieniom teologii naturalnej — rozwijają szczegółowo niektóre punkty tego programu. W ten sposób niemal dwie trzecie głównego dzieła Bacona, do którego przywiązywał największą wagę i nad którym pracował najdłużej (pierwsza redakcja angielska ukazała się w roku 1605, znacznie rozszerzona redakcja łacińska w roku 1623), poświęcone jest problematyce antropologii filozoficznej, określonej przez autora jako *doctrina de homine* w wersji łacińskiej i jako *human philosophy* (w przeciwstawieniu do *natural philosophy*) w wersji angielskiej.

Punktem wyjścia rozważań Bacona jest przekonanie, iż wprawdzie nauka o człowieku stanowi część nauki o przyrodzie, ale ponieważ dla ludzi jest ona celem wszystkich nauk, powinno się ją wydzielić, pamiętając wszakże, iż wszelkie klasyfikacyjne podziały są umowne i że nie powinny naruszać wielkiej jedności wiedzy [13]. Wydzielając naukę o człowieku należy następnie rozróżnić dwie jej zasadnicze gałęzie w zależności od tego, czy zamierza się badać człowieka, jako izolowaną jednostkę, czy też jako istotę żyjącą w społeczeństwie. Pierwsze z tych odgałęzień jest filozofią człowieka jednostkowego, drugie filozofią człowieka społecznego. Z kolei pierwsza z tych dziedzin dzieli się na nauki badające ciało i nauki, których przedmiotem jest dusza.

Ustaliwszy te rozróżnienia Bacon wprowadza jeszcze dodatkowo pojęcie „nauki ogólnej o istocie i sytuacji ludzi" pojmowanej jako wstęp do przewidywanej specjalizacji późniejszej na nauki o ciele i nauki o duszy. Ta nauka ogólna miałaby się zajmować po pierwsze, człowiekiem jako „niepodzielną całością", a więc tymi problemami, które są wspólne

[12] Dokładniejsze przedstawienie tej problematyki zawiera moja rozprawa *O baconowskim królestwie człowieka* — „Studia Filozoficzne", 1961.

[13] Bacon, *Oeuvres*, Paris 1840, s. 104.

dla duszy i ciała, po wtóre, miałaby badać charakter związku, jaki łączy oba te elementy w człowieku. Można by więc tę naukę podstawową, ogólną podzielić na naukę o jednostce ludzkiej i na naukę o powiązaniu duszy z ciałem [14].

Nauka o jednostce ludzkiej może być traktowana dwojako: można podejmować rozważania ukazujące nędze i słabości rodzaju ludzkiego i można ukazywać jego zalety i jego wielkość. Bacon jest zdania, że dość już mówiono o pierwszym z tych dwóch aspektów i że należy obecnie zająć się właśnie drugim. Cytując niektóre przykłady umysłowej i moralnej wielkości ludzi postuluje napisanie wielotomowego dzieła, w którym „cudowność ludzkiej natury" byłaby w pełni ukazana. I sądzi, iż Valerius Maximus i Pliniusz mieli w tej dziedzinie słuszne plany, chociaż nie potrafili ich wykonać [15].

Nauka o powiązaniu duszy z ciałem dzieli się na dwie gałęzie w zależności od tego, czy bada się ich wzajemną łączność w pewien sposób zaświadczaną, czy też ich wzajemne oddziaływanie przebiegające w określony sposób. W pierwszej z tych dziedzin należy wyróżnić dwa odrębne punkty widzenia: można mianowicie zastanawiać się nad tym, jak poznaje się duszę dzięki właściwościom ciała — i tym się zajmuje fizjonomika, zapoczątkowana już przez Arystotelesa — i można zajmować się badaniem ciała na podstawie tego, co się dzieje w duszy — i tym zajmował się już Hipokrates zalecający badanie marzeń sennych.

Druga dziedzina badań związków duszy z ciałem — bardzo dotychczas zaniedbana — obejmuje znowu dwie dyscypliny, a mianowicie w zależności od tego, czy się chce badać, jak ciało, a więc humory i temperamenty, wpływa na duszę i zmienia ją, czy też chce się badać, jak dusza, a więc namiętności i spostrzeżenia, wpływa na ciało i je przekształca. Pierwszą z tych dziedzin zajmowała się nieco medycyna, ale spotyka się zawsze ze sprzeciwem różnych religii, które uważały, iż mają monopol na dyscyplinowanie ciała ze względu na jego wpływ na duszę; stąd różne religijne nakazy i zakazy dietetyczne, jak również i różne obrzędy i ceremonie. Z powściągliwą ironią Bacon czyni w tym miejscu uwagę, iż tego rodzaju dyscyplinowanie ciała dla dobra duszy mogłoby nasuwać myśl, iż dusza jest bardziej od ciała zależna, niżby to wynikało z przekonania o jej niematerialności i nieśmiertelności, ale tę heretycką wątpliwość łagodzi natychmiast porównaniami ukazującymi, iż często to, co wyższe, liczy się z dążeniami tego, co niższe [16].

Wpływ duszy na ciało był również przedmiotem badań medycyny, chociaż nie ogarniała ona całości sprawy. Bacon sygnalizuje np. problem,

[14] Ibidem, s. 105
[15] Ibidem, s. 106.
[16] Ibidem, s. 107.

w jakiej mierze bardzo trwałe i silne idee, do których doszła jednostka, mogą mieć wpływ na jej ciało, czy i o ile mogą mu szkodzić lub pomagać.

W zakończeniu tych rozważań o „ogólnej nauce o człowieku" Bacon wspomina jeszcze o problematyce lokalizacji poszczególnych władz duszy w ciele i sądzi, iż w tej dziedzinie jest bardzo wiele do zrobienia, chociaż już starożytni mieli na ten temat różne poglądy.

Następnie — zgodnie z zapowiedzią wstępną — Bacon przechodzi do ustalenia programu nauk zajmujących się ciałem ludzkim. Ciałem ludzkim — sądzi Bacon — można się zajmować z czterech punktów widzenia i w związku z tym należy wyróżnić cztery odrębne dyscypliny. Są to medycyna, która zajmuje się zdrowiem, kosmetyka, która zajmuje się, pięknem, atletyka, która zajmuje się siłą, i nauka o rozkoszy, która zajmuje się rozkoszami ciała [17].

Medycyna dzieli się z kolei na trzy zakresy: troszczy się o utrzymanie zdrowia, bądź podejmuje leczenie chorych, bądź wreszcie zabiega o przedłużenie życia. Bacon uwydatnia swoisty charakter nauk medycznych, akcentując wartość greckiej tradycji, wedle której Apollo jednoczył sztukę medyczną i sztukę muzyczną; istotnie — sądzi Bacon — zadanie lekarza polega właśnie na tym, by dotykając lutni ciała wydobywał z niej tony słodkie i harmonijne. Na tych podstawach rozważa dorobek medycyny w zakresie leczenia chorób i sygnalizuje zaniedbania w pozostałych dwóch zakresach, zwłaszcza w dziedzinie badań nad przedłużaniem życia.

Niewiele miejsca poświęca Bacon problemom kosmetyki (chociaż występuje przeciwko szmince) i atletyki (chociaż interesuje się tym, do jakich granic można ciało ludzkie uczynić sprawne i wytrzymałe). Nieco więcej miejsca zajmują postulaty zgłaszane pod adresem „nauk o rozkoszy". Nauki te dzieli on wedle zmysłów, wyliczając dla rozkoszy wzroku malarstwo, architekturę, sztukę ogrodów, ubiorów, biżuterii, a dla rozkoszy słuchu muzykę; wspomina też i o przyjemnościach pozostałych zmysłów.

Z kolei Bacon przechodzi do nauk zajmujących się duszą. Dzieli je na dwie dyscypliny, a mianowicie dyscyplinę zajmującą się duszą racjonalną, która w człowieku jest elementem boskim, i dyscyplinę zajmującą się duszą irracjonalną, która jest wspólna ludziom i zwierzętom. Bacon z wielką ostrożnością stara się nie naruszyć tych granic nauki o duszy, w jakich religia o niej traktuje; niektórzy sądzą, iż byłoby celowe ograniczyć badania filozoficzne wyłącznie do duszy irracjonalnej, ale wówczas — zdaniem Bacona — zacierałoby się granice między duszą ludzi i duszą zwierząt, a trzeba pamiętać, iż dusza irracjonalna jest w zwierzętach jedyną duszą, podczas gdy w ludziach pozostaje ona organem duszy racjonalnej. Nie da się więc wyminąć badania duszy racjonalnej. Bacon sugeruje, iż można by ją nazywać mianem ducha czy umysłu rezerwując

[17] Ibidem, s. 108.

nazwę duszy dla tego „tchnienia", którym stwórca obdarzył człowieka i którym zajmuje się teologia [18].

W dalszym ciągu Bacon proponuje odróżniać nauki zajmujące się władzami duszy od nauk zajmujących się przedmiotem tych władz i kierunkiem ich dążeń. Mówiąc o władzach duszy wymienia rozum, wyobraźnię, pamięć, pożądanie, wolę; odrzuca z niechęcią koncepcje o władzach przewidywania — naturalnego lub sztucznego — i o władzach rzucania czarów. Z żalem stwierdza, iż nie prowadzi się badań, które by wykrywały związek pożądań, uczuć i woli z ciałem człowieka.

Księga piąta *De Augmentis* zajmuje się kierunkiem i przedmiotem władz duszy, a więc badaniem człowieka jak gdyby „od zewnątrz", od strony jego obiektywizujących się działań. Bacon rozróżnia z tego punktu widzenia logikę i etykę, które odpowiadają rozumowi i woli. Przeprowadzając ten podział Bacon podkreśla wzajemność zależności: władze duszy prowadzą do logiki i etyki, ale logika i etyka kształtują władze duszy, prowadząc do określonych wniosków i określonych działań [19]. Istnieje nawet — zdaniem Bacona — pewne przeciwieństwo między tymi naukami i tendencjami duszy. „Suche światło logiki razi większość umysłów i zdaje się je palić swym płomieniem" [20].

Przedstawiając postulaty w zakresie logiki Bacon rozważa potrzeby w zakresie sztuki dokonywania inwencji, w zakresie wydawania sądów, w zakresie przyswajania i pamiętania, w zakresie mowy i nauczania. Nacisk szczególny spoczywa na sztuce dokonywania inwencji i to nie w zakresie argumentów, potrzebnych w sporach, ale w dziedzinie wynalazczości technicznej. W związku z tym zadaniem bardzo zaniedbanym, zdaniem Bacona, przedstawia on postulaty umiejętnie prowadzonych eksperymentów. W dalszym ciągu zajmuje się zagadnieniami z zakresu „inwencji" argumentów, ostrzegając wszakże, iż łatwiej być „człowiekowi panem argumentów, niż panem samych rzeczy" [21].

Z kolei autor przechodzi do sztuki sądzenia i formułuje swe postulaty domagające się krytycznego badania urojeń umysłu, w które ludzie tak chętnie wierzą. Umysł ludzki — stwierdza Bacon — nie tyle jest dobrze polerowanym lustrem, ile „magiczną latarnią, która przedstawia majaki". Po omówieniu czterech rodzajów idoli, Bacon przechodzi do postulatów badań w zakresie pamięci [22].

Zagadnienia mowy i przekazywania wiedzy wydawały się Baconowi tak ważne, iż poświęcił im w całości księgę szóstą. Dzieli się ona na roz-

[18] Ibidem, s. 120.
[19] Ibidem, s. 125.
[20] Ibidem, s. 126.
[21] Ibidem, s. 140.
[22] Ibidem, s. 142—144.

ważania dotyczące narzędzi wykładu, metody wykładu i upiększenia wykładu. W pierwszej dziedzinie autor rozważa postulaty w zakresie mowy i w zakresie pisma, mowy jako znaków rzeczy, i pisma jako znaków mowy. Z kolei omawia gramatykę, którą dzieli na literacką i filozoficzną, sądząc, iż ta pierwsza reguluje wzajemne stosunki słów między sobą, podczas gdy ta druga powinna by regulować stosunek słów do rzeczy. W postulatach dotyczących metody wykładu Bacon rozróżnia dwa cele, jakie mu mogą być stawiane: może chodzić o pokazywanie nauk i korzyści z nich płynących, a może też chodzić o rozwijanie i postęp nauk. W pierwszym przypadku mogą być stosowane metody przekazywania wiedzy mające charakter informacyjny: nauczyciel ma prawo tak wybierać sposób podawania wiedzy, aby uczniowie zyskiwali zaufanie do tego, co im mówi; nie troszczy się on wówczas o to, by rozbudzić w nich zdolności krytycznego weryfikowania tego, co powiedział. W drugim przypadku nauczyciel nie mówi do laików, lecz do „dzieci nauki" i jego zadaniem jest przekazywać wiedzę tak, aby mogła rosnąć; jest to przekazywanie pochodni wiedzy. I wtedy „nauka powinna być zaszczepiana w umysłach uczniów w ten sam sposób, w jaki powstała ona w umysłach tych, którzy ją odkrywali. Kto chce tylko korzystać z drzewa — dodaje obrazowo Bacon — nie musi niczego wiedzieć o tym, jak ono rośnie, ale kto chce drzewo przesadzić musi sięgać aż do korzenia" [23].

Po rozróżnieniu jeszcze kilku różnych rodzajów metod w zależności od rodzajów nauk i zadań, jakie chcemy osiągnąć, Bacon przedstawia swe postulaty dotyczące upiększenia wykładu, analizując bardzo szczegółowo różne reguły retoryki. Księgę kończą postulaty dotyczące krytycznego ustalania tekstów i nauczania młodzieży. Bacon zaleca umiejętnie stosowac zarówno metodę, która rozpoczyna od rzeczy łatwych i prowadzi do trudnych, jak i metodę, która zaczyna od trudnych, aby następnie cieszyć łatwymi. Wiele dobrych słów ma do powiedzenia o teatrze, jako instytucji wychowawczej.

Księga siódma obejmuje postulaty badań w zakresie etyki, bardzo zaniedbanych zdaniem Bacona. Etyka dzieli się na dyscyplinę zajmującą się naturą dobra i na dyscyplinę zajmującą się osiąganiem dobra przez ludzi. Bacon ceni wyżej życie aktywne, niż kontemplatywne i sądzi, że jedynie Bóg lub aniołowie mogą być „spektatorami". Człowiekowi nie przystoi taka postawa [24]. Dobra osobiste Bacon dzieli na aktywne i bierne. Pierwsze wiążą się z działaniem i stwarzaniem, drugie z korzystaniem i przeżywaniem. Wyższość tych pierwszych Bacon uzasadnia wskazaniem na swoistą sytuację człowieka, a mianowicie, iż jest on istotą śmiertelną i że — wobec tego — musi szukać dóbr, które potrafią się oprzeć

[23] Ibidem, s. 154.
[24] Ibidem, s. 189.

niszczącej sile czasu, musi dążyć do tego, aby „przeżyć w dziełach". Drugim argumentem jest wskazanie na to, iż natura ludzka zmierza zawsze ku temu, co nowe i różnorodne.

Dobra bierne polegają bądź na utrzymywaniu istniejącego stanu rzeczy, bądź na doskonaleniu go. Bacon wskazuje, iż bardzo interesujące byłoby studium, które by szukało odpowiedzi na pytanie, czy natura ludzka jest taka, że ceni wyłącznie powtarzalność rozkoszy, czy też jest taka, że szuka jej zmienności. Niestety nikt takiego studium nie podejmował [25].

Następnie Bacon przechodzi do dóbr społecznych; gdy wyrazem dóbr osobistych była cnota, wyrazem dóbr społecznych jest obowiązek. Bacon odrzuca myśl, iż o tych sprawach należy mówić w księdze następnej poświęconej „człowiekowi w społeczeństwie", ponieważ kategoria obowiązku nie dotyczy tego, co powinniśmy robić z innymi, lecz właśnie tego, co powinniśmy czynić ze sobą. Z tej racji rozważania tego typu należą do problematyki człowieka jako jednostki.

Analizując obowiązki społeczne Bacon chwali Machiavellego za to, że pokazywał bez osłonek to, co ludzie rzeczywiście czynią, a nie mówił o tym, co powinni czynić. Bacon sądzi, iż naturę ludzką trzeba poznać do głębi taką, jaką ona jest, jeśli mamy umieć z nią postępować. „Człowiek dobry i uczciwy — pisze Bacon — nie potrafi nigdy poprawić ludzi złych, jeśli sam nie zstąpił do samych głębin zła" [26].

Księgę kończą ogólne rozważania dotyczące „kultury duszy", które Bacon przeprowadza w analogii do systematycznej i celowej troski o ciało. Człowiek jest istotą, która wymaga — jakbyśmy to powiedzieli dzisiejszym językiem — higieny psychicznej i Bacon to właśnie ma na myśli postulując naukę o „kulturze duszy". Bacon przewiduje, iż powinno się z tego punktu widzenia rozbudować badania charakterologiczne, jak również badania dotyczące swoistych odmian „kultury duszy" w zależności od wieku, płci, stanu społecznego, zajęcia, losów życiowych itd.

Księga ósma obejmuje postulaty nauki o człowieku jako istocie społecznej. Ludzie szukają życia społecznego — zdaniem Bacona — z trzech powodów: jako lekarstwa na samotność, jako pomocy w działaniu, jako ochrony przed krzywdą. Stąd trzy zakresy życia społecznego i trzy dyscypliny naukowe im odpowiadające. Pierwsza dotyczy stosunków ludzi z ludźmi, odpowiednich manier, właściwego zachowania. Druga dotyczy życia czynnego w świecie, postępowania w interesach, zachowania się w różnorodnych sytuacjach społecznych. Szczególną wagę przywiązuje Bacon do studiów nad sztuką osiągania powodzenia w życiu, nad metodami ukazującymi, jak człowiek bywa kowalem swego losu. W związku z tym Bacon postuluje stworzenie nauki o poznawaniu ludzi, z którymi

[25] Ibidem, s. 193.
[26] Ibidem, s. 195.

ma się do czynienia. Ostrzegając przed powierzchownym naśladowaniem tych, którzy zyskali powodzenie, Bacon zaleca, by czynić wszelkie wysiłki, aby „koła naszej duszy stały się koncentryczne z kołami fortuny" [27]. Liczne dyrektywy szczegółowe mają ułatwiać to zadanie.

Księgę kończą rozważania dotyczące trzeciej dziedziny życia społecznego, a mianowicie organizacji państwa. Sztuka rządzenia — zdaniem Bacona — obejmuje umiejętność utrzymania państwa, zapewnienia szczęścia i dobrobytu mieszkańców, rozszerzenia granic.

W ten sposób, na „rozważaniach dotyczących społecznej natury człowieka kończą się rozważania dotyczące filozofii człowieka, a tym samym i filozofii w ogóle" [28].

W księdze dziewiątej Bacon omawia jeszcze pewne zagadnienia teologii naturalnej, wyodrębniając je wyraźnie od problematyki filozofii człowieka, traktowanej w księgach IV—VIII. W zakończeniu Bacon powraca do swego punktu wyjścia, by stwierdzić, iż w dziele swym stworzył „mały globus świata intelektualnego" ukazując zwłaszcza tereny badań nad człowiekiem szczególnie zaniedbywane lub leżące wręcz odłogiem.

Przedstawiliśmy nieco dokładniej rozważania Bacona, aby pokazać cały zasięg tej „nauki o człowieku", jaka jest przez niego postulowana. Obejmuje on — mówiąc językiem Bacona — cały obszar „królestwa ludzi". Autor zdawał sobie z tego sprawę, iż tak rozumiana nauka o człowieku obejmuje połowę całej filozofii świeckiej, którą dzielił na filozofię natury i filozofię człowieka. W tym sensie rozróżnienia Bacona pozornie zapowiadałyby później ustabilizowany dualistyczny podział nauk na nauki przyrodnicze i nauki humanistyczne. Jednak traktowanie w ten sposób koncepcji Bacona nie wydaje się słuszne.

Przede wszystkim dlatego, iż nauki humanistyczne w nowoczesnym rozumieniu tej nazwy zajmują się raczej grupami wytworów ludzkich — językiem, literaturą, sztuką, gospodarką, państwem itd. — niż samym człowiekiem; właściwie człowiekiem samym zajmuje się — i to tylko w pewnym aspekcie — psychologia. Dla Bacona natomiast właśnie człowiek był przedmiotem badań wyznaczającym dyscypliny, które miały być powiązane w pewną całość. Z tej racji w baconowskiej koncepcji do nauk o człowieku miały należeć nauki zajmujące się ciałem ludzkim — zwłaszcza medycyna — co narusza w sposób zasadniczy podstawy późniejszego dychotomicznego podziału nauk na przyrodnicze i humanistyczne. Podział Bacona na nauki o przyrodzie i nauki o człowieku ma więc inny charakter.

Ale ma on inny charakter także i dlatego, że człowieka jako przedmiot badań Bacon traktuje inaczej, niż czynić to będzie późniejsza humanis-

[27] Ibidem, s. 229.
[28] Ibidem, s. 252.

tyka. Jak wspomnieliśmy, zmierzać ona będzie raczej do badania wytworów ludzkich niż człowieka samego, podczas gdy Bacon stale podkreśla, iż zależy mu na poznawaniu człowieka. I to właśnie jest szczególnie charakterystyczną cechą baconowskiej koncepcji.

Wprawdzie w poszczególnych księgach *De Augmentis* wstępuje on raz po raz na tereny działalności ludzkiej i jej wytworów, ale mówiąc o logice, retoryce, etyce, teorii państwa i prawa mówi się o tych dziedzinach zawsze z punktu widzenia poznania człowieka i możliwości oddziaływania na człowieka. Człowiek pozostaje wciąż rzeczywistym i jednoczącym przedmiotem tej proponowanej nauki, zasadniczym punktem odniesienia rozważań szczegółowych.

Taki sposób traktowania sprawy jest zgodny z całym charakterem filozofii Bacona, która — jak wiemy — ujmowała człowieka z punktu widzenia „królestwa człowieka" budowanego przez ludzi na łonie przyrody. Z tego względu nauka o człowieku musiała stawać się nauką o jego świecie, ale — tym samym — nauka o świecie człowieka musiała być tak uprawiana, aby była rzeczywiście nauką o człowieku.

Tę właśnie dialektykę podmiotowości i przedmiotowości Bacon czynił podstawą swych rozważań. Przypomnijmy, iż wszystkie klasyfikacje nauk miały w filozofii Bacona korzenie podmiotowe. Całą wiedzę ludzką dzielił on — jak wiadomo — na historię, poezję i filozofię, ponieważ ich źródłem były trzy władze człowieka: pamięć, wyobraźnia, rozum. Nauki o ciele dzieliły się wedle tego, iż ludzie pragnęli zdrowia, siły, piękna, rozkoszy. Nauki społeczne dzieliły się zależnie od ludzkich potrzeb i dążeń. Ale równocześnie wszystkie te nauki miały słuchać się „rzeczy", a nie ludzi. Miały mieć walor obiektywny, nie subiektywny. Miały przełamywać ciasne granice „małego świata" ludzi i otwierać im „wielki świat".

I gdy późniejsze klasyfikacje nauk opierać się będą na założeniu, iż nauki różnicują się według przedmiotów, które badają, czy też wedle problemów, jakie podejmują, czy wreszcie wedle metod, jakie stosują — a więc zawsze wedle rzeczywistości obiektywnej — Bacon wytrwale akcentuje, iż nauka jest kreacją człowieka, która go w pewien sposób wyraża, chociaż równocześnie musi przedstawiać wiernie rzeczywistość. I ta właśnie dialektyka subiektywnego pochodzenia i kierunków badań naukowych i obiektywnych zadań oraz sprawdzianów stanowi treść baconowskich rozważań o nauce.

Tak więc ogólną teorię nauk opiera Bacon na podstawach antropologicznych. Jego koncepcja człowieka, jako istoty budującej swe własne Królestwo, jest punktem wyjścia analizy wszystkich jego tworów, a więc również i nauki samej. W ten sposób nauka o człowieku staje się właściwie samopoznaniem człowieka — które osiąga on zarówno za sprawą introspekcji, jak i dzięki badaniu swoich własnych dzieł. Ale ponieważ

te dzieła muszą wytrzymać kryteria obiektywnego, pozaludzkiego świata przyrody, dlatego samopoznanie człowieka zabezpieczone być może od złudzeń i błędów. Nauka o człowieku przynosi o nim prawdę tylko wówczas, gdy go przedstawia w perspektywie jego sukcesów. W każdym innym przypadku mamy do czynienia tylko z poezją o człowieku.

Filozofia Bacona była pierwszą wielką koncepcją antropologii, budowanej na podstawach cywilizacyjnej działalności ludzi, antropologii wiążącej umysłową i techniczną aktywność człowieka w nierozdzieloną całość, antropologii łączącej świat podmiotowy ze światem przedmiotowym w taki sposób, iż dzieła ludzkie, wyrastające z podmiotowych stanów, uzyskiwały trwałość i skuteczność dzięki zgodności z przedmiotowym światem przyrody.

Była to pierwsza — na wskroś nowoczesna — antropologia.

ЗНАЧЕНИЕ БЭКОНА В ИСТОРИИ НАУКИ О ЧЕЛОВЕКЕ

Автор представляет философию Бэкона с новой точки зрения. А именно представляет ее в перспективе развивющейся с эпохи Возрождения науки о человеке, которая проходила через несколько разных течений. Философия Бэкона продолжает эту линию развития, которую автор определяет как понятие человека с точки зрения „королевства человека". Автор характеризует взгляды в этой области, высказыванные Миколаем с Кузы, Фицианом и Бовиллусом, а далее представляет бэконовскую программу науки о человеке, развернутую в „De augmentis". Программа эта является большим шагом вперед в области философской антропологии, так как определяет человека с точки зрения мира им созданного, Бэкон дает первый контур такой философии человеческой активности и ее внутренних препятствий, каковую в XIX столетии рассматривает Маркс, определяя общество как мир человека и развивает теорию отчуждения.

THE IMPORTANCE OF BACON IN THE HISTORY OF SCIENCE OF MAN

The author is approaching Bacon's philosophy from an entirely new point of view. He is showing it namely in the perspective of the science of man that been developped since the Renaissance period. This science had several different currents; Bacon's philosophy is a continuation of this development line which is defined by the author as a study of man from the standpoint of the „kingdom of man". The author is giving us the characteristic traits of various views in this respect as expressed by Nicolas of Suza, by Ficin and by Bovillus, and then presents the Baconian programme for the study of man as developped in *De augmentis*. This programme is a big step forward in the domain of philosophical anthropology as it defines man from the standpoint of the world that has been created by him. Bacon gives us a first outline of such philosophy of human activity and its inner obstacles, which later, in the XIX century, is going to be developped by Marx, who is defining society as a world of man and is developping the alienation theory.