

# Bollhagen, Peter

---

## Teoriopoznawczy dorobek Ehrenfieda W. von Tschirnhausa i jego związki z filozofią Spinozy i Leibniza

---

Kwartalnik Historii Nauki i Techniki 11/1-2, 37-53

---

1966

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.



TEORIOPOZNAWCZY DOROBEK  
EHRENFRIEDA W. VON TSCHIRNHAUSA I JEGO ZWIĄZKI  
Z FILOZOFIĄ SPINOZY I LEIBNIZA \*

Przed właściwym przystąpieniem do tematu należy postawić problem: jaki w ogóle charakter ma koncepcja filozoficzna Tschirnhausa? Dotychczas bowiem problemu tego nie rozstrzygnięto jednomyślnie i jednoznacznie. Według niektórych Tschirnhaus jest uczniem Spinozy, i to do tego stopnia, że główne dzieło Tschirnhausa, *Medicina mentis* (Amsterdam 1687), ma opierać się całkowicie na *Tractatus de intellectus emendatione*<sup>1</sup>; według innych miał on przeciwstawić się Spinozie, zwracając się ku dualizmowi Kartezjusza<sup>2</sup> lub, co więcej, popadając w chrześcijański teizm<sup>3</sup>; według jeszcze innych miał powiązać w swojej filozofii elementy empiryzmu i racjonalizmu, z pewnymi jednak ustępstwami na rzecz teologii<sup>4</sup> itd.

Bliższa analiza wykaże, iż ani jedna z tych interpretacji, jeżeli nawet istotnie odbija te lub owe zewnętrzne pozory filozofii Tschirnhausa, nie zdołałaby przekazać adekwatnie całej pełni systemu filozoficznego Tschirnhausa, zwłaszcza zaś jego poglądów teoriopoznawczych.

\*

Tschirnhaus utrzymywał wyjątkowo bliską więź osobistą z dwoma znamienitymi filozofami ówczesnej doby: ze Spinozą i Leibnizem. Z nimi to prowadził wyczerpujące dyskusje nad kluczowymi zagadnieniami filozoficznej problematyki epoki. Spinoza zbliżał się już do schyłku ży-

\* Niniejszy artykuł, któremu szczególnie aspekt aktualności nadaje upamiętniona w bieżącym roku 250 rocznica śmierci Gottfrieda Wilhelma Leibniza (1646—1716), jest przepracowanym i rozszerzonym referatem, wygłoszonym przez autora dnia 12 XII 1963 na posiedzeniu Komisji do Spraw Wydania Dział fizyka, matematyka i filozofa Ehrenfrieda Waltera von Tschirnhausa (1651—1708), które odbyło się w ramach konferencji *Niemiecko-słowiańskie stosunki naukowe w końcu XVII i na początku XVIII w.*, zorganizowanej przez Pracownię Historii Niemiecko-Słowiańskich Stosunków Naukowych Niemieckiej Akademii Nauk w Berlinie. Artykuł nadstawiany z Poczdamu przełożyła z niemieckiego Joanna Jarzęcka przy współpracy dr Ireny Stasiewicz i mgra Andrzeja Kempfiego.

<sup>1</sup> Por. np.: K. Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*. T. 2. Heidelberg 1909, s. 181.

<sup>2</sup> Por. np. hasło o Tschirnhausie: *Bolszaja sowietskaja encyklopedija*. T. 47. Wyd. 2. Moskwa 1957, s. 384. W hasle tym zresztą Tschirnhaus jest omyłkowo postraktowany jako Holender.

<sup>3</sup> K. Fischer, *loc. cit.* Podobne stanowisko por. też w cennej skądinąd pracy: J. Verweyen, *E. W. v. Tschirnhaus als Philosoph*. Bonn 1905, np. ss. 27 i in.

<sup>4</sup> Por.: G. Stiehler, *Tschirnhaus als Philosoph*. W tomie: *Tschirnhaus und die Frühaufklärung in Mittel- und Osteuropa*. „Quellen und Studien zur Geschichte Osteuropas”, 1960, t. 7, ss. 83 i n.

cia, a Tschirnhaus wkraczał dopiero na drogę swego indywidualnego, własnego rozwoju na polu filozofii, kiedy toczyli zagorzałe spory; kontakt Tschirnhaus'a z Leibnizem natomiast przypadał na te lata ich życia, w których zarówno u jednego, jak i u drugiego proces kształtowania się poglądów filozoficznych i naukowych wszedł w decydującą fazę<sup>5</sup>.

Nie będziemy tu, naturalnie, omawiali — nawet w najogólniejszym zarysie — aspektów teoriopoznawczych filozofii Spinozy i Leibniza. Należy nawet uprzedzić, że w niniejszym konkretnym opracowaniu w ogóle będziemy zajmowali się ich filozofią tylko o tyle, o ile jej tło pomoże uwydatnić pewne charakterystyczne cechy filozofii Tschirnhaus'a, dotychczas niedostatecznie podkreślane i badane. Ta świadomie wybrana perspektywa podsuwa oczywiście — jeśli można się tak wyrazić — specyficzną skalę deformującą rzeczywiste proporcje, a mianowicie uwidocznia pewne dziedziny twórczości Spinozy i Leibniza w silnym zmniejszeniu. Tylko w takiej perspektywie jednak naprawdę wyraźnie można pokazać, co nowego wniósł Tschirnhaus do teoriopoznawczej myśli końca XVII w. Wyjaśnienie to wydaje nam się niezbędne, aby zapobiec ewentualnym nieporozumieniom.

Należy zwrócić uwagę na jeszcze jedno źródło trudności w tym temacie. Przy badaniu stosunku Spinoza — Tschirnhaus chodzi o przesłedzenie specyfiki dwóch kolejnych, łączących się ogniw filozoficznego myślenia. Odmiany interpretacji świata wiążą się tu na ogół ze zmieniającymi się warunkami rozwoju społecznego, szczególnie zaś z wewnętrznym rozwojem filozofii i nauki. Z zupełnie inną sytuacją mamy do czynienia w wypadku stosunku Tschirnhaus — Leibniz. Tutaj oberwujemy odrębne, ba, wręcz przeciwstawne próby rozwiązywania problemów naukowych, które stają przed tymi dwoma rówieśnikami, ich różne nawyki umysłowe, zainteresowania i cele naukowe, które prowadzą do różnych ujęć teoriopoznawczych, jeżeli nawet zostaje zachowana wspólna zasadnicza postawa racjonalistyczna.

\*

Charakteryzując podstawowe cechy filozoficznej koncepcji Tschirnhaus'a, należy stwierdzić:

Punktem wyjścia Tschirnhaus'a jest materializm filozoficzny. Tschirnhaus jednak, zgodnie z wymogami rozwoju nauki w końcu XVII i na początku XVIII w., Spinozowski materializm — z którego wychodzi, lecz którego nigdy nie podziela bezkrytycznie i na oślep — rozwija w materializm deistyczny. Pozostaje on przy tym — i stąd wywodzi się specyfika jego dorobku teoriopoznawczego — na gruncie racjonalizmu, próbując wszakże w granicach tego racjonalizmu określić znaczenie poznania empirycznego (*experientia*). Tym samym Tschirnhaus — jako materialista — reprezentuje linię rozwojową dialektyczno-racjonalistycznej filozofii, która prowadzi od Kartezjusza do Hegla i tworzy kluczowe przesłanki kształtowania się logiki dialektycznej.

Co przemawia za materialistycznym stanowiskiem Tschirnhaus'a?

1. Tschirnhaus jest przedstawicielem koncepcji nierozzerwalnej jedności materii i ruchu (wypowiada się na ten temat w formie zdecydowanej krytyki Kartezjusza) i poglądem tym wyprzedza wkład Tolanda do

<sup>5</sup> Chodzi głównie o lata 1676—1682.

rozwoju myśli materialistycznej. Tak oto pisze np. w *Medicina mentis: Verum haec pertinent ad principiorum Physices explicationes, ubi clarissime demonstrabo, quietem ejusmodi, qualem vulgus putat, in natura absolute non dari, sed hanc ipsam vel imaginationis figmentum, vel ens rationale seu abstractum Mathematicorum esse, nequaquam vero aliquid in rerum natura existens*<sup>6</sup> (Sprawy te dotyczą objaśnienia praw fizyki, traktując o nich wykaże niezbicie, iż takiego bezruchu, jaki ludzie sobie przeciętnie wystawiają, w naturze absolutnie nie ma, a istnieje on tylko jako koncept wyobraźni, albo jako byt idealny czyli abstrakcyjne pojęcie matematyków, w żadnym razie natomiast nie jest czymś, co by miało realny odpowiednik we wszechświecie).

Powyzszą wypowiedzią Tschirnhaus wykazuje teoretyczną wyższość również nad Huygensem, który, wychodząc ze stanowiska empiryczno-indukcyjnego, nie potrafi omawianej koncepcji pojąć; świadczy o tym list Huygensa do Tschirnhausa z 1687 r.<sup>7</sup> Obserwujemy tu zarazem zdecydowany krok naprzód Tschirnhausa w porównaniu ze Spinozą, który nie ujmował ruchu jako atrybutu materii.

2. Tschirnhaus nie porzuca przy tym monistycznego punktu widzenia. Jego monistyczne stanowisko wyjawia m. in. napisany w 1676 r. do Leibniza list, w którym, w związku z dyskusją nad pojęciem istoty najdoskonalszej (*ens perfectissimum*), Tschirnhaus odcina się zdecydowanie zarówno do Kartezjusza (!!), jak i od Leibniza, powołując się natomiast bezpośrednio na Spinozę; pisze on: [...] *mihi eam definitionem quam tradidit mortuus noster* (tzn. Spinoza — przyp. P. B.) *vederi adaequatissimam, dum Deum definit per substantiam absolute infinitam* ([...] taka definicja, jaką przekazał nasz zmarły (tzn. Spinoza), wydaje mi się najodpowiedniejsza, gdyż określa Boga jako substancję absolutnie nieskończoną). W związku z tym wysuwa Tschirnhaus trzy podstawowe tezy: 1. *Substantia est ens quod in se est* [...]. *Unde a nullo alio absolute terminatur, adeoque absolute infinitum est.* 2. *Substantia necessario existit* [...]. 3. *Deus necessario existit*<sup>8</sup> (1. Substancja jest bytem samym w sobie [...]. Dlatego też nie może absolutnie być ograniczona przez cokolwiek innego, tym samym więc jest absolutnie nieskończona. 2. Substancja istnieje z konieczności [...]. 3. Bóg istnieje z konieczności).

Gdy porównamy cytowane wypowiedzi ze stwierdzeniami zawartymi (w 11 lat później) w *Medicina mentis*, okaże się, że ten sam punkt widzenia został zachowany. Będzie on tam jedynie nieco stonowany oraz — sformułowany jako problem metodologiczny, a nie ontologiczny.

Chodzi mianowicie o stwierdzenia dotyczące roli fizyki. Fizyka jako poznanie rzeczywistości (*realia*) jest dla Tschirnhausa najwyższą formą poznania, której podporządkowane są: wyobraźnia (*imaginatio*) i rozum czyli poznanie matematyczne (*ratio*). O tym, jak dalece podstawową rolę przypisuje on fizyce, świadczą następujące wypowiedzi: *Adeo certum est, nullam absque physica posse concipi scientiam, ex hac autem*

<sup>6</sup> *Medicina mentis sive artis inveniendi praecepta generalia*. Lipsiae 1695, s. 180. W pierwszym wydaniu (Amstelodami 1687) brak tego sformułowania. Dalej cytuję jako: *Medicina*. Tu i dalej por. też: *Medicina* [...]. Przełożył na niemiecki J. Hausleiter, komentarz historyczno-matematyczny H. Oettela, biografia autora, bibliografia i objaśnienia R. Zaynicka. Leipzig 1963.

<sup>7</sup> Por. list Huygensa do Tschirnhausa z 10 III 1687. W publikacji: Christian Huygens, *Oeuvres complètes*. T. 9. Den Haag 1901, s. 125.

<sup>8</sup> Zob.: *Der Briefwechsel von Gottfried Wilhelm Leibniz mit Mathematikern*. Wydał C. J. Gerhardt. T. 1. Berlin 1899, ss. 335—336. Dalej cytuję jako: *Gerhardt 1*.

rite explicata omnes alias derivari<sup>9</sup> (To całkiem pewne, że bez fizyki nie sposób pojąć jakąkolwiek naukę, przy należytych zaś wyjaśnieniu jej zasad da się z niej wywieść wszystkie inne nauki). Tak oto wypowiedź o charakterze ontologicznym została przekształcona w metodologiczną dyrektywę.

Lecz fizyka jest dla Tschirnhausa jednocześnie poznaniem Boga, ponieważ *haec autem scientia sola vere est divina*<sup>10</sup> (tylko ta jednak nauka jest naprawdę boska). Nieco zaś dalej stwierdza: *Omnium enim hujus scientiae generalium tractatione bene absoluta, non solum mentis existentiae, ac attributorum infinite perfectorum notitia, quantum per lumen naturale obtineri potest, multo nobis clarior & facillior evadit*<sup>11</sup> (Po dogłębnym bowiem zapoznaniu się z wszystkimi prawidłowościami tej nauki, czymś o wiele jaśniejszym i łatwiejszym staje się dla nas — o ile to można osiągnąć przy pomocy naturalnego światła rozumu — poznanie tak naszego umysłu i jego nieśmiertelności, jak i też poznanie Boga, jego rzeczywistego i koniecznego istnienia, a także nieskończenie doskonalszy jego atrybutów).

Interesujące, że Tschirnhaus w powyższych wywodach powoływał się bezpośrednio na Boyle'a. Są one wyrazem tego właśnie deistycznego przekształcenia materializmu Spinozy, o którym mówiliśmy już powyżej, a które pozwoliło Tschirnhausowi, np. w polemice z Thomasiusem<sup>12</sup>, wrócić do twierdzenia o podwójnej prawdzie (łącznie z uznaniem Boga osobowego). Występująca w takim układzie nauka o wolności woli spełnia w jego teorii poznania i antropologii szczególną funkcję, którą należy omówić jeszcze oddzielnie.

Fakt ogromnej wagi stanowi to, że Tschirnhaus utrzymuje monistyczne stanowisko Spinozy. Jak zauważa trafnie L. Kołakowski, dla Spinozy jest „poznawalność świata nie [...] cechą umysłu, ale osobną własnością samego świata”<sup>13</sup>; a dalej: „Świat jest nie tylko porządkiem cielesnych przemian — jest również logiką obiektywną skryzalizowaną w byt”<sup>14</sup>. Jest to ów punkt widzenia na jedność ontologii i gnoseologii, który — sformułowany u Spinozy w zarodku — znajdzie swój pełny wyraz u Hegla i Marksa. Pod tym względem więc Tschirnhaus wiele zawdzięcza Spinozie. Niemniej, jak to zaraz zobaczymy, w paru zasadniczych zagadnieniach teorii poznania wykracza on poza merytoryczne stanowisko Spinozy.

3. Spinoza wyprowadza swój ontologiczno-gnoseologiczny monizm, opierając się na założeniu, że rozciągłość i myślenie są atrybutami jednego i jednolitego wszechistnienia. Również Tschirnhaus troszczy się o logiczny porządek i jego właśnie pragnie dochodzić w teorii poznania. Ale w dwóch punktach szczególnie posuwa się on dalej niż Spinoza:

<sup>9</sup> *Medicina*, Amstelodami 1687, s. 215. O ile nie będzie zaznaczone inaczej, dalsze cytaty z *Mediciny* pochodzą z tegoż wydania.

<sup>10</sup> *Loc. cit.*

<sup>11</sup> *Medicina*, s. 217.

<sup>12</sup> Por.: E. W. v. Tschirnhaus, *Anhang an mein sogenanntes eilfertiges Bedenken, worinnen die im Monat Junio der „Scherz- und ernsthaften Gedanken“ enthaltenen objectiones beantwortet werden*. Nie opublikowany rękopis ze zbiorów prywatnych, przedstawiony w postaci fotokopii Komisji do Spraw Wydania Dzieł E. W. v. T.

<sup>13</sup> L. Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność*. Warszawa 1958, s. 232.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 233.

a) Usuwa ze swojego systemu poznanie intuicyjne jako bezpośrednie poczucie oczywistości<sup>15</sup>. Istnieją według niego trzy rodzaje myślenia poznawczego (*tria diversa cogitationum genera*)<sup>16</sup>: mianowicie: wyobrażenie (sfera *imaginabiliów*), przy którym jednak wyobrażenia pozostaje bierna; przedstawianie pojęciowe (*mathematica*), gdzie myśl jest abstraktem materii; rozeznawanie rzeczywistości (*realia*) rozumem (*intellectus purus*), które opiera się na doświadczeniu (*experientia*). Jak to jeszcze zobaczymy, doświadczenie (*experientia*) odgrywa w teorii poznania Tschirnhausa podstawową rolę; *experientia* nie może być nawet rozpatrywana na tej samej płaszczynie co *imaginatio* czy *sensus*, różni się bowiem od nich jakościowo. Tschirnhaus mimo to zdecydowanie twierdzi, iż nie istnieje żadna intelektualna operacja poznawcza, która by nie zawierała jednocześnie wszystkich trzech wymienionych rodzajów myślenia<sup>17</sup>. Dysponuje on w ten sposób metodologicznym narzędziem pozwalającym traktować proces poznania w jego różnorodnych formach i przejawach jako proces jednolity, wolny od sprzeczności. Tschirnhaus stwarza w ten sposób teoretyczną możliwość pokonania przepaści, która u Spinozy istnieje między *imaginatio* a *ratio*. Przy tym zaś oczywiście, należy jeszcze raz podkreślić, Tschirnhaus, głosząc jedność typu (*ens*) rozpatrywanego przezeń w trzech różnych aspektach<sup>18</sup>, widomie kontynuuje ideę Spinozy jedności ontologii i logiki (gnoseologii).

b) Druga zasadnicza różnica między Spinozą a Tschirnhausem polega na tym, że Tschirnhaus nie wychodzi w swojej filozofii z oczywistych prawd pierwotnych (za takie uchodziły rozciągłość i myślenie), lecz za punkt wyjścia obiera tzw. fakty doświadczalne (*experientia*). To jego stanowisko formowało się początkowo w dyskusji z Leibnizem<sup>19</sup>, następnie zaś utrwaliło się w wyniku praktycznej działalności naukowej, nastawionej na eksperymentowanie, prowadząc wreszcie do próby stworzenia racjonalistycznego systemu poznania opartego na doświadczeniu (wrócimy do tej sprawy, omawiając stosunki Tschirnhaus — Leibniz).

Do sprecyzowania wymienionych poglądów przez Tschirnhausa doszło prawdopodobnie najpóźniej w 1682 r. W roku tym przedłożył on Akademii Paryskiej pierwszą, wstępną redakcję swojej *Medicina mentis*. W związku z tym faktem pisał do Leibniza: „Wychodzę tu z trzech założeń [*principia*], które sformułowałem wyłącznie w oparciu o doświadczenie, a nie *a priori* [...] *et per suam propriam naturam nobis cognata*“<sup>20</sup>. Jak dalece zarazem Tschirnhaus, ów domniemany „dualista kartezjański“, zdawał sobie sprawę, w jakim kierunku będzie zmierzał dalej, a ponadto, na jakie naraża się z tego powodu kontrataki — wskazują jednoznacznie jego słowa dorzucone do poprzednich: *Hinc colliges quam magnus Haereticus factus fuerim in Philosophii Cartesii et Spinosae etc.* (Stąd możesz wnioskować, że jak wielkiego heretyka zostałem poczytany w stosunku do filozofów Kartezjusza i Spinozy itd.)<sup>21</sup>.

<sup>15</sup> Por.: *ibidem*, ss. 218—219.

<sup>16</sup> *Medicina*, s. 56.

<sup>17</sup> *Loc. cit.*

<sup>18</sup> Por.: *ibidem*, s. 215.

<sup>19</sup> O działalności naukowo-technicznej Tschirnhausa por. tom cytowany w przyp. 4, szczególnie artykuły w cz. 4: *Naturwissenschaften und Technik*, ss. 247 i następne. W sprawie zakładania manufaktur szkła i porcelany oraz ich produkcji Tschirnhaus był również w Warszawie. (Przypis redakcji).

<sup>20</sup> *Gerhardt* 1, s. 420.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 421. Interesująca jest odpowiedź Leibniza. Pisze on: „...z tego, co

Przedłożone wówczas tezy są zgodne z tymi, które Tschirnhaus przedstawił później na zakończenie *Medicina mentis* jako odpowiadające najogólniejszym faktom doświadczalnym, a których sens można by potraktować jako specyficzne ujęcie twierdzenia, że byt określa świadomość<sup>22</sup>.

Reasumując dotychczasowe rozważania, możemy powiedzieć:

Filozoficzny system Tschirnhausa jest racjonalistyczny i materialistyczny, wywodzi się ze Spinozy i charakteryzuje się utrzymaniem jego ontologicznego monizmu. Szczególnymi cechami tego systemu są: koncepcja nierozzerwalnej jedności materii i ruchu, stworzenie gnoseologiczno-metodologicznego monizmu przy jednoczesnym uwydatnieniu roli — zabarwionego racjonalistycznie — doświadczenia (*experientia*), przeciwstawionego intuicji oraz metodzie czysto aksjomatyczno-dedukcyjnej. Materializm Spinozy przy tym został przekształcony w materializm deistyczny, tak że nieuchronnie znowu odżyją — nauka o podwójnej prawdzie oraz idea osobowego Boga. Nauka o wolności woli natomiast nie jest, jak się niżej przekonamy, nawrotem do kartezjanizmu, ale raczej podłożem aktywistycznej, nastawionej wrogo do kontemplacji antropologii, jest przy tym uwarunkowana swoistą, nastawioną na eksperyment, przekształcanie przyrody i człowieka, racjonalistyczną teorią poznania Tschirnhausa. Toteż Tschirnhaus odchodzi daleko już od Spinozy i tworzy materialistyczny odpowiednik dorobku filozoficznego Leibniza.

Tak oto zbliżyliśmy się do punktu, w którym porównać musimy teorio-poznawcze poglądy Tschirnhausa i Leibniza. W tym celu na wstępie należy naszkicować niektóre podstawowe rozbieżności lub paralele w filozoficznych systemach Tschirnhausa i Leibniza (przy czym, niestety, liczne ważne idee Leibniza będą tu pominięte).

a) Tschirnhaus wychodzi z pozycji materialistycznego monizmu, a Leibniz z pluralizmu metafizycznego.

b) Tschirnhaus uznaje jakościową różnorodność świata, usiłując ją pojąć w drodze doświadczenia (*experientia*), Leibniz — przy pomocy swojej monadologii.

c) Tschirnhaus przyjmuje — zgodnie ze Spinozą — iż logika idei odpowiada logice rzeczy, Leibniz tworzy pojęcie „harmonii wprzód ustanowionej“.

d) Zarówno Tschirnhaus jak Leibniz są racjonalistami; to jest właśnie podstawowy punkt styczny. I według Tschirnhausa, i według Leibniza poznanie jest przede wszystkim poznaniem pojęciowym. Tschirnhaus w *Medicina mentis* pisze: *Verbo quod verum est, id intelligibile, cogitabile, conceptibile &c., quod falsum, id non intelligibile, incogitabile, inconceptibile &c., affirmabunt*<sup>23</sup> (Twierdzić będą, że przez słowo „prawda” rozumie się to, co jest zrozumiałe, da się pomyśleć, pojąć itd., przez słowo zaś „fałsz” — to, co nie da się zrozumieć, pomyśleć, pojąć itd.). Leibniz stwierdza (1677 r.): *Omnia quae certo cognoscimus, vel demonstrationibus vel experimentis constant. Et in utroque dominatur ra-*

pisze Sz. P., widzę z przyjemnością, iż teraz wreszcie uwolni się od niektórych przejętych od Kartezjusza i Spinozy przesądów, o czym różnie przepowiadałem, zawsze przecież twierdząc, że ani myślenie, ani rozciągłość nie są prawdami pierwotnymi czy doskonale wyrozumowanymi”. *Ibidem*, s. 437.

<sup>22</sup> *Medicina*, ss. 220—221.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 48.

tio<sup>24</sup>. (Wszystko, co poznajemy na pewno, staje się wiadome albo dzięki dowodom, albo dzięki doświadczeniom. A jednymi i drugimi rządzi rozum).

O ile jednak Tschirnhaus, jak później się przekonamy, kładzie większy nacisk na stronę eksperymentalno-metodologiczną, co odpowiada jego materialistycznemu stanowisku i zacięciu naukowemu, o tyle Leibniz mocniej akcentuje stronę logistyczno-metodologiczną (*Ars combinatoria* tworzy jeden z ważniejszych czynników jego metodologii), co odpowiada jego postawie idealistycznej i zamięrowaniu filozoficznym.

Tschirnhaus i Leibniz, rozwiązując te same nasuwające się równocześnie problemy, będą kroczyli zatem różnymi drogami powodowani jednostkową koniecznością, będą badali różne aspekty i będą reprezentowali różne poglądy, mimo że nadal znajdować się będą na wspólnym gruncie racjonalistycznym.

\*

Pierwszy podstawowy teoriopoznawczy dorobek Tschirnhausa, który chcielibyśmy omówić w tym kontekście, dotyczy stosunku: *imaginatio* — *experientia*; charakter wymienionego stosunku ma bowiem w jego systemie i w jego metodologii kluczowe znaczenie. Podobnie jak dla Kartezjusza i Spinozy, tak dla Tschirnhausa głównym źródłem błędów w procesie poznania jest *imaginatio*. Szczególnie charakterystyczny jest dla niego pogląd, że *imaginatio* wiąże się z bierną postawą poznawczą, tworzenie zaś pojęć — z postawą czynną.

Potencjalna zdolność do przedstawiania pojęciowego (*facultas concipiendi*) zaczyna realnie funkcjonować — twierdzi Tschirnhaus — w warunkach czynu, aktywności, należy bowiem do form działania (*forma actionis*); gotowości poznawczej wyobraźni i zmysłów natomiast (*facultas imaginandi* lub *percipiendi*) sprzyjają warunki spoczynku, bezczynności, jest to bowiem forma biernego poddawania się działaniu (*forma passionis*); stąd są to sposoby poznawania różniące się między sobą nie tylko jakością, lecz także ze względu na różnicę wpływu wywieranego na podmiot poznawania<sup>25</sup>. A zatem nawet z najbardziej precyzyjnej *perceptio* nie zrodzi się *conceptus*. Ponieważ zaś istnieje niebezpieczeństwo fałszywego założenia, jakoby na gruncie *facultatis percipiendi* rzeczom mogły odpowiadać pojęcia — konieczne jest rygorystyczne rozgraniczanie obydwu sposobów poznawania.

Tschirnhaus reprezentuje ów racjonalistyczny nurt w rozwoju myśli poznawczej, który ukształtował się w toku sporu z tomistycznym „empiryzmem”<sup>26</sup>. U Tschirnhausa [rodem ze Zgorzelca — uwaga redakcji] jest to postawa naturalna, postawa zrozumiała, jeżeli zważyć na ówczesną rolę i atmosferę Łużyc — wytrwałego szańca obrony praw i rangi rozumu przeciw ofensywie katolickiej kontrreformacji<sup>27</sup>. Toteż Tschirnhaus pozostanie już zawsze wierny swojej linii generalnej, mimo że poglądy szczególnie często przepracowuje i poprawia.

<sup>24</sup> Por.: *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. T. 7. Leipzig 1931, s. 198. Dalej cytuję jako: *Leibniz*.

<sup>25</sup> *Medicina*, ss. 33—34.

<sup>26</sup> Por.: L. Kołakowski, *op. cit.*, ss. 33 i n.

<sup>27</sup> Por.: E. Winter, *Der Bahnbrecher der deutschen Frühaufklärung E. W. v. Tschirnhaus und die Frühaufklärung in Mittel- und Osteuropa*. W tomie cytowanym w przypisie 4, ss. 4 i nast.



Racjonalistyczne skontrastowanie świata wyobrażeń i świata pojęć ostro rzutowało na rozwój idei Tschirnhausa. Ono właśnie było najpoważniejszą przeszkodą w postawieniu i naświetleniu problemu definowania, które z punktu widzenia jego teorii poznania stanowić byłoby powinno czynnik pierwszy myślenia i postępowania poznawczego; ono — nie pozwoliło mu dotrzeć do pojęcia definicji jako do przejściowej elementarnej kategorii poznawczej, pozwalającej na przeskok z niższego na wyższy szczebel poznania. Dlaczego nie rozwiązało tutaj trudności odwoływanie się do doświadczenia (*experientia*) i do eksperymentu — przekonamy się dalej.

Chrystian Wolff zdawał sobie w pełni sprawę z tej luki w systemie teoriopoznawczym Tschirnhausa (świadomy był jej zresztą sam Tschirnhaus), w autobiografii Wolffa czytamy bowiem: „Wskazałem mu [tzn. Tschirnhausowi w 1705 r.], co mi w jego *Medicina mentis* z trudem przychodziło zrozumieć, a także powiedziałem mu, jak sobie te miejsca ostatecznie wytłumaczyłem. Był z tego zadowolony. Ale kiedy go zapytałem, jakby jednak można było ustalić *elementa definitionum*, nie odpowiedział nic ponad to: „To byłaby właśnie rzecz najglówniejsza“<sup>28</sup>.

Tschirnhaus nie mógł odpowiedzieć nic innego. Jego rozumowanie zamknęło się w typowym błędnym kole. Z jednej strony uważał on przeciwieście dociekanie prawdy za akt wyłącznie rozumowy<sup>29</sup>; z drugiej strony jednak doszedł do wniosku, że racjonalne poznanie musi być wspomaganie przez *imaginatio*: [...] *ut intellectus in veritate investiganda ab imaginatione, directa a bona indignandae veritatis methodo, jubetur*<sup>30</sup> ([...] tak aby rozum dochodzący prawdy wspomagany był przez wyobrażenie, kierowaną właściwą metodą poszukiwań prawdy). W tym celu *imaginatio* powinna przybrać odpowiednią strukturę formalną, a ponadto musi podporządkować się rachunkowi algebraicznemu; dopiero tak „właściwie przygotowana“<sup>31</sup> może aktywnie wspierać rozum. Najważniejszym jej polem działania jest przy tym — jakbyśmy określili dzisiaj — tworzenie algorytmów. Tschirnhaus bowiem powiada: *His itaque omnes intellectus operationes per motus perficiuntur, qui machinalde opa juxta easdem leges diriguntur*<sup>32</sup> (Przeto wszystkie akty rozumowania odbywają się w drodze ruchów, którymi kierują niemal te same prawa, co działaniami małych maszyn). W związku z tym należy zwrócić uwagę, iż Tschirnhaus już w 1676 r. pisał do Leibniza, że maszyny-automaty w coraz większej mierze (nawet i w rolnictwie) mogą zastępować pracę ludzką<sup>33</sup>; później zaś Leibniz wspomina o pracach Tschirnhausa nad maszyną do liczenia<sup>34</sup>.

Nowoczesność poglądów Tschirnhausa, zwłaszcza jeśli rozpatrujemy je w aspekcie cybernetyki, jest rzeczywiście uderzająca. W niniejszym artykule nie możemy, niestety, kontynuować tych rozważań. Interesuje natomiast nas fakt, iż Tschirnhaus w aspekcie twórczego przeobrażania świata nie bierze za bezpośredni punkt wyjścia doświadczenia, lecz je podporządkowuje poznaniu racjonalnemu. Zarazem zastrzega on z tej

<sup>28</sup> Według: J. Verweyen, *op. cit.*, s. 95.

<sup>29</sup> Por.: *Medicina*, s. 134.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 135.

<sup>31</sup> *Ibidem*, ss. 135—137.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 137.

<sup>33</sup> *Gerhardt 1*, s. 340.

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. 485.

okazji: ... *per experientiam imaginatio corrigitur*<sup>35</sup> (...niechaj doświadczenie koryguje wyobraźnię).

Tschirnhausowskie pojęcie *experientiae* nie jest bynajmniej identyczne z pojęciem doświadczenia w sensie sensualistycznej teorii poznania. Doświadczenie Tschirnhausa bowiem jest modelowane przez rozum („formalizowane“) i tak przez rozum kontrolowane, że staje się jakąś nową jakością. *Experientia*, której Tschirnhaus przypisuje decydującą rolę w poznawaniu rzeczywistości (*realia*) również i w fizyce, jest doświadczeniem rozszerzonym i skierunkowanym.

W tym świetle łatwo zrozumieć, dlaczego Tschirnhaus nie powołuje się jak Huygens na teorię indukcji Bacona<sup>36</sup>. Stojąc na gruncie racjonalizmu, nie może przecież przystać na formułowanie myśli poznawczej na podstawie wrażenia. Doskonale natomiast potrafi Tschirnhaus wykazać jedność poznania w procesie twórczego przeobrażania świata oraz należną rolę poznania pojęciowego.

Racjonalistycznie „przekształconego“ doświadczenia (*experientia*) nie wolno utożsamiać z wnioskami uzyskanymi drogą indukcji. Równie fałszywe jest jednak dopatrywanie się w tej teorii przewyciężenia postawy racjonalistycznej. Okaze się to jasno, gdy przeanalizujemy pokrótce metodologiczną funkcję owego doświadczenia. Według Tschirnhausa punktem wyjścia w postępowaniu poznawczym jest doświadczenie (*experientia*) najprostsze, a potem dalsze możliwie jak najmniej skomplikowane, z których kolejno wywodzi się wszystkie prawdy. *Etenim existimo* — pisze on — *nunquam esse praestantiozem viam investigandi in principio veritatem, quam per experientias*<sup>37</sup> (Sądzę bowiem, iż nie istnieje żadna dogodniejsza droga dochodzenia podstawowych praw, jak poprzez doświadczenie).

Jak wykazaliśmy już analizując stosunek Spinoza—Tschirnhaus, i tam uwydatniała się odmiennność metodologii Tschirnhausa w stosunku do Kartezjusza i Spinozy, jego „heretycki“ punkt widzenia. Błędne jest jednak traktowanie fizyki Tschirnhausa jako konstrukcji doświadczalno-indukcyjnej — jak to uczynił np. Zubov<sup>38</sup>. Zwłaszcza, że w 1683 r. (a zatem w okresie ostatecznego redagowania *Medicina mentis*) pisze Tschirnhaus do Leibniza: *Im Physicis habe nunmehr alle difficultates so gehoben, dass ex tribus definitionibus non secus ac Mathematici ex solo simplici concepti circuli alles quidquid im munde esse potest, deduciren kann, wie alle diese proprietates ex unica data proprietate circuli, sed saltem generalia opera Physica [...]*<sup>39</sup> (W fizyce tak dalece przewyciężyłem już wszystkie trudności, iż na podstawie trzech twierdzeń, podobnie jak matematycy na podstawie jednego danego koła, mogę objaśnić dokładnie wszystko, cokolwiek może istnieć na świecie, a przynajmniej wszystkie przedmioty fizyczne [...]). Godne uwagi i stanowiące wyraz jego aktywistycznej filozofii jest także twierdzenie, iż człowiek może sam sie-

<sup>35</sup> *Medicina*, s. 138.

<sup>36</sup> Por.: Ch. Huygens, *Oeuvres* [...]. T. 9, s. 136, list Tschirnhausa do Huygensa z 12 V 1687.

<sup>37</sup> *Medicina*, s. 220.

<sup>38</sup> Por.: V. P. Zubov, *Die cartesianische Physik und Tschirnhaus*. W tomie cytowanym w przypisie 4, s. 274.

<sup>39</sup> Gerhardt 1, s. 457.

bie doskonalić w drodze przemian racjonalistyczno-eksperymentalnych, ponieważ *sequitur etiam ex meis principiis, posse perfectoria multa nostra animalia in eadem nostra Terra haberi, imo ipsam humanam naturam in aliam posse redigi, imo nos imperfecta adhuc animalia esse natura nondum perfecit, et qua arte perficienda*<sup>40</sup> (z moich twierdzeń wynika także, iż wiele spośród stworzeń, które mamy na tej naszej ziemi, można by udoskonalić, a nawet można by poprawić samą naturę ludzką, jesteśmy bowiem do tej pory tworamii niedoskonałymi, których przyroda wszak nie doskonali, a które byłyby jednak do udoskonalenia sposobem i sztuką).

Wprowadzając *imaginatio* do teorii poznania — poprzez rozumowe „przetworzenie“ jej w *experientia* — uzyskał racjonalistyczny materializm Tschirnhausa wyjątkowo trwałą podstawę. Istotne jest przy tym, iż na tej właśnie płaszczyźnie uniknął on ograniczenia pojęcia rzeczywistości do mechanicznego tylko ruchu, tzn. mógł ująć jakościową różnorodność świata na podstawie materialistycznej<sup>41</sup>. Niewątpliwie jest to dla materialisty z końca XVII w. poważne osiągnięcie, tym bardziej, iż rzecz dzieje się w epoce, w której i filozofom-idealistom groziło niebezpieczeństwo poddania się wpływom idei mechanicystycznych.

Tu właśnie widać wyraźnie głęboką różnicę w rozwiązywaniu podstawowych problemów poznawczych przez Tschirnhausa i Leibniza. Leibniz w oparciu o monadologię uznaje stopniowy rozwój poznania i w tym tkwi przyczyna, iż nie tak negatywnie jak Tschirnhaus odnosi się do teorii indukcji. Sytuacja wydaje się paradoksalna, niemniej rozjaśni się ona natychmiast, skoro wziąć pod uwagę kompromisowy charakter filozofii Leibniza, który chce godzić poglądy Platona i Arystotelesa, który czyni w swojej polityce kościelnej ustępstwa na rzecz katolicyzmu, na gruncie filozoficznym zaś — na rzecz filozofii scholastycznej, w tym również tomistycznego empiryzmu. Przy takim ujęciu doświadczenia przez Leibniza należy zwrócić szczególną uwagę na dwa różne momenty: z jednej strony — na nawiązanie do scholastyki, która jego racjonalizmowi nadaje specyficzny odcień, z drugiej zaś strony — na opracowanie metodologicznych problemów związanych z rozwojem nauki, charakterystycznych dla końca XVII i początków XVIII w. Musimy pominąć w tym miejscu analizę płodnych z filozoficznego punktu widzenia wątków, które Leibniz na tej drodze uzyskuje. Interesuje nas natomiast fakt, iż Leibniz mimo wszystko nie potrafił zlikwidować rozłamu między doświadczeniem i *ratio*, lecz na odwrót — pogłębił go: uzyskane na drodze doświadczenia wiadomości mają dla niego z zasady charakter tylko prawdopodobieństwa, poznanie natomiast intuicyjne uważa za najbardziej pewne.

Widać i tutaj znowu wyraźną różnicę w poglądach Tschirnhausa i Leibniza, gdyż dla Tschirnhausa poznanie stanowi — co prawda nie w genezie, lecz w sensie praktycznym, czynnościowym — jednolity proces.

Spór zrodził się w toku dyskusji nad pojęciem definicji realnej i nominalnej. Polemika rozpoczęła się podczas pobytu Tschirnhausa we Włoszech za czasów jego kawalerskiej podróży. Leibniz pisze wówczas w jednym z rękopisów z zakresu logiki: *Quod demonstratur ex definitionibus nominalibus verum est hypothetice, quo ex realibus absolute... Definitiones reales a posteriori possunt probari, nempe ab experimentis. Quod*

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 452.

<sup>41</sup> Por.: V. P. Zubov, *op. cit.*, ss. 266 i nast.

*omne existens est possibile, debet demonstrari ex definitiones existentia*<sup>42</sup> (To, co wynika z definicji werbalnych, jest tylko hipotetycznie prawdziwe, to zaś, co wynika z definicji realnych, jest absolutnie prawdziwe... Definicje realne mogą być udowodnione na mocy wniosku z następstw, mianowicie przez eksperymenty. To że wszystko, co istnieje, jest możliwe, należy wykazać na podstawie definicji istnienia).

W związku z tym należy zasygnalizować, iż Leibniz w liście do Huygensa z 13 X 1660 oskarża Tschirnhausa nie tylko o plagiat matematyczny, lecz także o plagiat teorii dotyczącej definicji realnej i nominalnej, na której bazie Tschirnhaus rozwinął część swej *Medicina mentis*<sup>43</sup>. Oskarżenie Leibniza jest co najmniej przesadzone. W rzeczywistości sytuacja przedstawiała się w ten sposób, że Tschirnhaus w listach z 1676 r. i z lat następnych bronił wobec Leibniza zasady formułowania definicji na drodze określania *causa efficiens*, podczas gdy Leibniz badał jednocześnie istotę twierdzeń hipotetycznych. Faktem jest jednak, że Tschirnhaus podjął temat podobny do ostatnio wymienionego już w toku wymiany listów ze Spinozą<sup>44</sup>, oraz że otwarcie zmierzał wówczas w analogicznym kierunku, w jakim później dążył Leibniz. Lecz jeszcze i to jest równie pewne, że Tschirnhaus pod wpływem Leibniza najpóźniej około 1682 r. zmienił swój poprzedni punkt widzenia. Tu jednak rozpoczyna się omyłka Leibniza, Tschirnhaus bowiem, wychodząc wprawdzie z tych samych założeń racjonalistycznych, nadaje temu zagadnieniu interpretację całkowicie różną jednak od ujęcia Leibniza. Należy przy tym stale pamiętać, iż Tschirnhaus przyjmuje za punkt wyjścia *experientiam* — materialistycznie przez niego interpretowaną. Nic też dziwnego, że pisze on w *Medicina mentis*: *Accedit, me quoque observasse, ea, quae mente vero concipimus, in rerum natura possibile esse; et, quae non possumus concipere, esse impossibilia. Nullam certe hisce contrariam proferre licet experientiam*<sup>45</sup> (Ponadto, ja także zaobserwowałem, iż to, co pojmujemy rozumem, jest możliwe w naturze, a to, czego nie pojmujemy, jest niemożliwe. Na pewno nie można wskazać żadnego doświadczenia, które byłoby z tym twierdzeniem sprzeczne). Tak więc zewnętrzne podobieństwo tego fragmentu do przytoczonego powyżej cytatu Leibniza jest niezaprzeczalne.

Dlatego też Leibniz ma rację o tyle, o ile podkreśla swój wpływ na teorię sądów hipotetycznych przy ostatecznym formułowaniu teorii poznania Tschirnhausa. Ale pomija jednocześnie fakt, iż dla niego prawdy uzyskane drogą doświadczenia nie mają w zasadzie charakteru koniecznego, lecz przypadkowego (tzn. że powstaje sprzeczność między zdaniem esencjalnymi i egzystencjalnymi)<sup>46</sup>. Tschirnhaus przewycięża to idealistyczne niedociągnięcie, dzięki czemu w sposób nie pozostawiający wątpliwości dochodzi do własnego punktu widzenia, mówiąc: *Quod in conceptum certum est, etiam necessario in rebus verum esse*<sup>47</sup> (To, czego pojęcie jest pewne, niewątpliwie musi być też prawdą w rzeczywistości).

<sup>42</sup> Leibniz, t. 7, s. 194.

<sup>43</sup> Gerhardt I, s. 603.

<sup>44</sup> Chodzi o atak Tschirnhausa przeciw nauce Spinozy o atrybutach w jego 65 liście do Spinozy.

<sup>45</sup> *Medicina*, Leipzig 1695, s. 52.

<sup>46</sup> Por.: L. Courtourat, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*. Paris 1903, ss. 16 i nast.

<sup>47</sup> *Medicina*, Leipzig 1695, s. 52.

Na marginesie możemy tutaj zaznaczyć, iż poglądy odbydwu filozofów antycypują niejako interesującą wypowiedź Engelsa, który stwierdził, że w przyrodznawstwie myślenie — jest myśleniem hipotezami<sup>48</sup>. Różnica między Leibnizem i Tschirnhausem ujawnia się i w tym, że jeden z nich (Tschirnhaus) potrafi uniknąć na tej drodze pewnych jednostronności mechanicyzmu (a szczególnie fatalizmu) i rozwinąć racjonalistyczną teorię eksperymentu (jedności teorii i praktyki), podczas gdy drugi (Leibniz) rozwija bardziej stronę intelektualną, jednocześnie jednak — jak się jeszcze przekonamy — poprzez swą teorię „harmonii wprzód ustanowionej” oraz preformacji nie potrafi przezwyciężyć fatalizmu.

\*

Nieco inny jest stosunek Tschirnhausa do *Ars combinatoria* — której istotnego znaczenia nie docenia (podobnie zresztą jak nie docenia rachunku różniczkowego Leibniza). Uwidoczniają się tu mechaniczne jednostronności, które narzuca mu jego własny materialistyczny punkt widzenia — ówczesnie do pewnego stopnia ograniczony. Stwierdziliśmy już, że Tschirnhaus uważa formalizowanie określonych dziedzin teorii poznania i logiki za zupełnie słuszne. Toteż nie można zgodzić się z twierdzeniem, jakoby *Medicina mentis* nie zawierała w ogóle żadnego elementu rachunku logicznego<sup>49</sup>. Istoty sporu między Tschirnhausem i Leibnizem szukać należy na innej płaszczyźnie.

Dla Tschirnhausa *Ars combinatoria* jest jednoznaczna z algebrą. W związku z tym pisze on m. in. do Leibniza: [...] *multi admodum falsocredant Artem combinatoriam esse separatam scientiam, ac ante Algebrae ac alias scientias addiscendam, imo sunt qui credunt Artem combinatoriam plura in se continere quam Artem vulgo Algebrae dictam, hoc est filiam plus scire quam matrem* [...] <sup>50</sup> ([...] wielu zupełnie fałszywie wierzy, iż kombinatoryka jest odrębną nauką i że należy ją studiować przed algebrą i innymi naukami, a są nawet i tacy, którzy mniemają, że kombinatoryka więcej w sobie zawiera wiadomości niż nauka zwana powszechnie algebrą, a to znaczy, że córka umie więcej od matki [...]).

Leibniz odpowiedział mu w maju 1678 r. (i w następnych listach), zajmując stanowisko, że logistyka jest nauką o formach, o podobieństwach i różnicach. Wyjaśnia to Leibniz w sposób następujący: *Verum mihi aliud longo est Ars combinatoria, scilicet scientia de formis seu de simili et dissimili* [...] <sup>51</sup> (Czymś zgoła innym jest dla mnie kombinatoryka, mianowicie nauką bez wątplenia o formach czyli o podobieństwach i różnicach [...]). Natomiast algebra jest — jego zdaniem — nauką tylko o ilościach: *Algebra est scientia de magnitudine seu de aequali et inaequali* [...] <sup>52</sup> (Algebra jest nauką o wielkości czyli o równościach i nierównościach [...]). W tym miejscu, chcąc utrzymać materialistyczny punkt widzenia, zbliża się Tschirnhaus wyraźnie do mechanicyzmu. Tu również zaczynamy rozumieć w pełni jego interpretację matematyki jako *ratio*. Innymi słowy: przy jego zasadniczej filozoficznej postawie, w ówczesnym warunkach, nie pozostawało mu nic innego, jak zredukować jakość do ilości.

<sup>48</sup> F. Engels, *Dialektik der Natur*. Berlin 1952, s. 256.

<sup>49</sup> F. Schmidt w publikacji: G. W. Leibniz, *Fragmente zur Logik*. Berlin 1960, s. 542.

<sup>50</sup> *Gerhardt 1*, s. 350.

<sup>51</sup> *Ibidem*, s. 379.

<sup>52</sup> *Loc. cit.*

Inaczej przedstawia się sprawa u Leibniza, który właśnie tutaj znajduje płodne wątki, nawiązując do filozofii scholastycznej. Kombinatoryka jest dla niego nauką o formach, tzn. podporządkowuje on ilość jakości. Utrzymanie jakościowego punktu widzenia stało się jednak możliwe tylko dzięki równoczesnemu przejściu na pozycje idealistycznego pluralizmu. Jasno stąd wynika, że obaj myśliciele podchodzą do problemu formalizowania logiki z przeciwstawnych pozycji logiki. Toteż traktujemy ich jako całkowicie samodzielnych, chociaż ściśle ze sobą powiązanych, prekursorów naszego nowoczesnego logicznego myślenia.

\*

Należy przeanalizować jeszcze jedno z poważnych osiągnięć Tschirnhausa, które stawia go w rzędzie najznakomitszych ówczesnych filozofów; chodzi mianowicie o jego genetyczną teorię poznania. Tschirnhaus traktuje poznanie jako nieskończony proces, pisze bowiem wyraźnie: *Hunc enim concipere, nullius utique finiti, sed actu infiniti intellectus est opus*<sup>53</sup> (Ażeby bowiem go pojąć, potrzeba z pewnością nieskończonego, nie zaś skończonego aktu naszego umysłu). Uważa poznanie jednak za niekończący się proces nie tylko z punktu widzenia treści, lecz także od strony formalno-metodologicznej, ujmując je jako rozwój kolejnych definicji, aksjomatów i twierdzeń. Definicję określa on przy tym jako pierwsze pojęcie rzeczy<sup>54</sup>, domagając się, aby uwzględniała już samo tworzenie się rzeczy, albo, mówiąc jego własnymi słowami: *Rem enim quandam vere concipere nihil aliud est, quam actio seu formatio mentalis alicujus rei; atque ideo quod de re aliqua concipitur nil aliud est, quam alicuius rei primus formationis modus, vel, si mavis, Generatio*<sup>55</sup> (Pojąć bowiem naprawdę jakąś rzecz nic innego nie znaczy, jak tylko ją zdziałać, czyli uformować w umyśle; dlatego to, co się myśli o jakiejś rzeczy, nie jest niczym innym, jak pierwszym sposobem jej formacji, względnie jeśli kto woli, jej zrodzeniem).

Ważne, że Tschirnhaus nie tylko wprowadza w ten sposób konsekwentnie pojęcie ruchu do teorii poznania, lecz także, iż zarazem postuluje, iż ruch myśli odpowiadać musi ruchowi rzeczy. W ten sposób teoria Spinozy o obiektywnych prawach logicznych rządzących światem materialnym zostaje przez niego przeniesiona również w dziedzinę metodologii, nadając jej charakter aktywistyczno-dynamiczny.

Jak wiadomą, Leibniz na podłożu swojej monadologii próbuje również wprowadzić do teorii poznania zasadę rozwoju. Każda monada winna podlegać ustawicznym przemianom (*changement continuel*), przy czym przemiany te mają źródło w niej samej: „każda z tych substancji zawiera w swej istocie, prawem kontynuacji serii własnych czynności, i wszystko to, co uzyskała, i to, co uzyskuje”<sup>56</sup>. Po pierwsze, chodzi tu nie o jakościowy, lecz o pluralistyczny proces poznania, po drugie zaś, prawdziwy rozwój zostaje przez to postawiony na głowie, gdyż to, do czego należało dojść, zostało z góry uformowane i ustalone. Tu właśnie mamy do czynienia z typowym dualizmem filozofii Leibniza. Na tym podłożu

<sup>53</sup> *Medicina*, ss. 45—46.

<sup>54</sup> Por.: *Medicina*, s. 49: *Definitionem ... esse primum alicujus rei conceptum, seu primum quod de re concipitur* (Definicja ... jest pierwszym pojęciem odpowiadającym jakiejś rzeczy, czyli początkiem tego, co się myśli o rzeczy).

<sup>55</sup> *Ibidem*, s. 50.

<sup>56</sup> *Leibniz*, t. 2, s. 136, list Leibniza do Arnaulda z 23 III 1690.

rozwija Leibniz w odrębnie dialektyki idealistycznej zasadę samoistnego ruchu; Tschirnhaus natomiast próbuje stworzyć genetyczną teorię odbicia rozwijając jej stronę metodologiczną, która w rozwoju materialistycznej teorii poznania późniejszych okresów została poważnie zaniedbana. Tak więc i w tym miejscu stajemy przed faktem, że obaj myśliciele — wysuwając na plan pierwszy różne aspekty tej samej problematyki i dokonując prób ich rozwiązania — dochodzą do wręcz przeciwstawnych konsekwencji światopoglądowych.

\*

W związku z tym należałoby zająć się jeszcze jednym zagadnieniem, które stanowi zarazem najważniejsze ogniwo łączące teorię poznania Tschirnhausa z jego nauką o człowieku, z jego antropologią. Chodzi mianowicie o jego stanowisko w zakresie teorii wolnej woli. Jest to tym bardziej konieczne, że odrzucenie przez Tschirnhausa spinozowskiej teorii wolnej woli przy równoczesnym powoływaniu się na Kartezjusza<sup>57</sup> stało się głównym argumentem, by uznać go za kartezjańskiego dualistę i imputować mu stanowisko indeterministyczne.

Rozwiązanie znajduje się oczywiście nie przez abstrakcyjne, ahisteryczne potraktowanie nauki o wolności woli... Antropologia i etyka Tschirnhausa — podobnie jak i jego teoria poznania — mają charakter autonomiczny i aktywny i są tym samym zasadniczo przeciwstawne heteronomicznej, religijnej etyce i antropologii. Opiera się Tschirnhaus nie tylko na Spinozie, lecz również i na Lukrecjuszu<sup>58</sup>. Najwyższym dobrem (*summum bonum*) jest dla niego jedność mądrości, cnoty i duchowego spokoju, dlatego też *in his tribus, ita conjunctis summum hominis bonum, quod in hac via naturali possideri potest, solum consistere*<sup>59</sup> (na tych jedynie trzech rzeczach w taki oto sposób ze sobą powiązanych polega najwyższe dobro ludzkie, które osiągnąć można drogą naturalną). Ideę tę rozwija on jeszcze dalej, gdyż zdobywanie prawdy jest — jego zdaniem — najdoskonalszą drogą ku *summum bonum*<sup>60</sup> (najwyższego dobra). Gdy zastanowimy się, jak aktywny charakter posiada teoria poznania Tschirnhausa wraz z jej podstawowym pojęciem *experientiae*, wówczas ukaże się nam także tschirnhausowska teoria wolnej woli w zupełnie innym świetle aniżeli w przypadku, kiedy osądzamy ją „samą w sobie“, bądź kiedy podstawą naszych sądów są abstrakcyjne, i tym samym ahisteryczne analogie.

\*

Analizując dalej to zagadnienie należy uwzględnić, że Tschirnhaus przekształca materializm Spinozy w ducha deistycznym. Natomiast wówczas, gdy w tych warunkach reprezentuje spinozowską teorię deterministyczną, zbliża się bezpośrednio do teologicznego fatalizmu. Tschirnhausowska krytyka poglądów Spinozy w tej dziedzinie jest przede wszyst-

<sup>57</sup> List 57 Tschirnhausa do Spinozy z 6 X 1674.

<sup>58</sup> Por. np.: *Medicina*, s. 16.

<sup>59</sup> *Medicina*, Lipszig 1695, s. 20.

<sup>60</sup> *Medicina*, s. 17: *...et per consequentiam, praestantissimam viam, quam in hac vita inire licet, inventionem Veritatis per nos ipsos esse* (... i w konsekwencji najgodniejszą drogą, na którą w tym życiu wolno wkroczyć, jest odkrywanie przez nas samych Prawdy).

kim wyrazem jego przeciwstawiania się pewnym kwietystycznym i fatalistycznym cechom spinozowskiego systemu. Wynika to z jego przeciwstawiania się Spinozie w zakresie nauki o atrybutach, z jego nauki o poznaniu jako niekończącym się procesie, oraz z jego tezy o nieustającym doskonaleniu się moralnym na podłożu tego poznania. Tschirnhausa bynajmniej nie interesują rozważania nad nieruchomą materią Spinozy, chodzi mu o poznanie świata w jego rozwoju, a co więcej — również o ujarznienie i przekształcenie tego świata za pośrednictwem nauki i techniki. Tu też znajduje się według niego źródło cnoty, stąd właśnie powstało określenie cnoty jako cechy potencjalnej, a nie cechy trwałej<sup>61</sup>.

Pozorna idealistyczna niekonsekwencja, której idealistyczny charakter wydaje się jeszcze potwierdzać powoływanie się na Kartezjusza, okazuje się w rzeczywistości uznaniem wolności wyboru, na gruncie rozpoznanej konieczności, tym samym zaś — istotnym składnikiem aktywnego racjonalizmu i materializmu w postaci nadanej im przez Tschirnhausa. Oczywiście nie mógł on tego zagadnienia rozwiązać do końca, niemniej sam fakt postawienia problemu ma charakter w pełni nowożytny (w sensie dialektycznego rozwiązywania tego problemu).

Również w tej dziedzinie występuje różnica poglądów nie tylko w zestawieniu ze Spinozą, lecz także i Leibnizem. Moglibyśmy nawet powiedzieć, że osiąga tu swój punkt szczytowy. Tutaj też uwidacznia się osobliwy fakt, iż przyjaciel i kontynuator dzieła Spinozy jest w ujęciu tego zagadnienia znacznie mniej spinozowski aniżeli przeciwnik Spinozy — Leibniz. Idea predeterminacji, odnosząca się do wszelkiego działania, nadaje filozofii Leibniza wyraźne rysy fatalistyczne i kwietystyczne, a nawet ustawia go w bezpośrednim sąsiedztwie Spinozy<sup>62</sup>. Charakterystyczna jest tutaj jego wypowiedź na temat igły magnetycznej w *Essai de Théodicée*: „Wolność nasza jest właściwie nieodczuwalna i nie zawsze spostrzegamy przyczyny, często niewidoczne, od których uzależniona jest nasza decyzja. To jest tak, jak z igłą magnetyczną, która zwraca się ku północy niezależnie od innych przyczyn, nie spostrzegając zjawisk nie działających bezpośrednio na materię magnetyczną<sup>63</sup>. To prawda, idzie on nawet jeszcze dalej, określając duszę ludzką mianem automatu duchowego<sup>64</sup>. Mimo to wolności nic nie zdoła odebrać, nawet przeznaczenie boskie. Leibniz podejmuje próbę rozwiązania tej sprzeczności poprzez wprowadzenie idei możliwości (i prawdopodobieństwa). Jednakże ramy niniejszego artykułu nie pozwalają przyjrzeć się bliżej tym nowym dialektyczno-idealistycznym perspektywom. Bezsporny jest natomiast fakt, że tschirnhausowska idea wolności woli ma charakter materialistyczny, podczas gdy leibnizowska idea duszy jako *automate spirituel* (automatu duchowego) — charakter idealistyczny, i że obaj filozofowie, również i tutaj, podejmują badania nad przeciwstawnymi aspektami tego samego problemu.

<sup>61</sup> *Ibidem*, s. 52. Interesujący jest dalszy rozwój tej argumentacji w nie opublikowanych *Objectiones* Tschirnhausa przeciw Thomasiusowi.

<sup>62</sup> Por. np. bardzo typowe ujęcie w tym sensie: K. Fischer, *op. cit.*, t. 3, ss. 510—511.

<sup>63</sup> *Leibniz*, t. 6, s. 130.

<sup>64</sup> *Ibidem*, s. 131: *Tout est donc certain et déterminé par avance dans l'homme, comme partout ailleurs, et l'ame humaine est une espèce d'automate spirituel...* (Wszystko zatem jest ustalone i określone z góry w człowieku, podobnie jak wszędzie indziej, i dusza ludzka to rodzaj duchowego automatu).



\*

Reasumując, gdy rozpatrujemy dorobek Tschirnhausa w zakresie teorii poznania i związku tego dorobku z filozoficznymi koncepcjami Spinozy i Leibniza, stwierdzić nam przyjdzie, co następuje:

Tschirnhaus kontynuuje materializm Spinozy, nadaje mu postać dynamicznego deizmu, rozwija teoriopoznawczy monizm o wybitnie aktywistycznym charakterze, przy czym jedność form poznania oraz jedność teorii i praktyki odgrywają tu decydującą rolę. Przy rozwiązywaniu tych samych problemów teoriopoznawczych, które nurtują Leibniza, Tschirnhaus wychodzi z pozycji materialistycznych, jednocześnie utrzymując się w zasadzie na linii racjonalizmu wytyczonej przez Kartezjusza. W pewnych tylko punktach (zwłaszcza w odniesieniu do *Ars combinatoria*) Tschirnhaus zbliża się do mechanicyzmu, na ogół jednak rozwija on istotne elementy dialektyki (ujęcie poznania jako procesu nieskończonego w połączeniu z materialistycznie pojętą teorią wolnej woli), podczas gdy Leibniz na odwrót, w tych samych punktach, mimo swej zasadniczo dialektycznej postawy, przechodzi właśnie zdecydowanie na pozycję mechanicystycznego idealizmu. Lecz dopiero analiza podstawowych rozbieżności, które dzielą Tschirnhausa i Leibniza, pozwala dostatecznie wyraźnie zarysować wzajemne związki między teoriopoznawczymi poglądami dwóch znamienitych filozofów.

#### ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ ПО Э. ЧИРНГАУЗУ И СВЯЗЬ МЕЖДУ ЕГО ИДЕЯМИ И ФИЛОСОФСКИМИ ВЗГЛЯДАМИ СПИНОЗЫ И ЛЕЙБНИЦА

Автор анализирует идеи Чирнгауза в области теории познания, а также связи между взглядами этого ученого и философскими концепциями Спинозы и Лейбница, после чего он высказывает следующее мнение:

Чирнгауз развивает материализм Спинозы, придает ему черты динамического деизма, развивает теорию познания, построенную на монизме с ярко выраженным активным характером, где единство форм познания и единство теории и практики играют решающую роль. Разрешая те же проблемы в области теории познания, которыми занимался Лейбниц, Чирнгауз представляет материалистические позиции; в основном он придерживается тоже линии рационализма Декарта. В некоторых своих положениях (особенно это касается *Ars combinatoria*) он близкий механистическому методу. Но вместе с тем он серьезно развивает важные элементы диалектики (интерпретация познания как нескончаемого процесса в соединении с материалистически трактуемой теорией свободной воли), тогда как Лейбниц, наоборот, в тех же вопросах помимо своего в основном диалектического толкования переходит именно на позиции „механистического идеализма“. Таким образом, в этой главной непоследовательности и противоречии раскрывается связь и взаимозависимость между воззрениями обоих великих ученых в области теории познания.

DIE ERKENNTNISTHEORETISCHE LEISTUNG VON E. W. VON TSCHIRNHAUS  
UND IHRE BEZIEHUNGEN ZUR PHILOSOPHIE SPINOZAS UND LEIBNIZ

Zusammenfassend können wir also über die erkenntnistheoretische Leistung von Tschirnhaus in ihren Beziehungen zu den philosophischen Anschauungen von Spinoza und Leibniz kurz folgendes feststellen:

Tschirnhaus führt den spinozistischen Materialismus weiter. Er bildet ihn zu einem dynamischen Deismus fort, entwickelt einen erkenntnistheoretischen Monismus, der ausgesprochen aktivistischen Charakter trägt, wobei die Einheit der Erkenntnisformen und die Einheit von Theorie und Praxis eine entscheidende Rolle spielen. Er geht von materialistischen Positionen aus an die Lösung der gleichen erkenntnistheoretischen Probleme heran, die Leibniz bewegen. Er bleibt dabei grundsätzlich in der von Descartes herführenden rationalistischen Linie, geht aber an bestimmten Punkten (insbesondere in der Frage der *Ars combinatoria*) auf mechanizistische Positionen über. Zugleich entwickelt er bedeutende Elemente der Dialektik (die Erkenntnis als unendlicher Prozess, gekoppelt mit einer materialistisch gefassten Theorie der Willensfreiheit), während umgekehrt Leibniz an diesen Punkten — trotz seiner dialektischen Grundhaltung — gerade hier auf die Positionen eines „mechanizistischen Idealismus“ übergeht. Innerhalb dieser grundsätzlichen Spannung bewegen sich daher die Beziehungen zwischen den erkenntnistheoretischen Anschauungen dieser beiden bedeutenden Denker.