



Jakub Płoski

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ORCID: 0000-0002-0074-2683

e-mail: j.ploski@uksw.edu.pl

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/RF.2026.011>

Siedemnastowieczne kontrowersje wokół „nowej eksperymentalnej filozofii przyrody” – wybrane filozoficzne polemiki Josepha Glanvilla

Wstęp

Kiedy przyglądamy się ze współczesnej perspektywy obrazowi filozofii i wczesnonowożytnej nauki w siedemnastowiecznej Anglii, główna oś rozwojowa zdaje się nakreślać wręcz intuicyjnie. Należy jednak pamiętać, że ta pozorna oczywistość może być wynikiem anachronizacji. Proces uzupełniania zapoznanych luk w historii filozofii przypuszczeniami wysnutymi na podstawie jej późniejszego rozwoju, mimo że pozwala stworzyć narrację, w której przedstawimy postęp w pewnych zagadnieniach czy dyscyplinach w sposób spójny i logiczny, niesie za sobą istotne ryzyko przeoczenia ważnych wątków czy niuansów towarzyszących rozwojowi filozofii przyrody, a nawet niekiedy ahistoryzmu. Jeżeli zgodzimy się, że produktami końcowymi siedemnastowiecznej filozofii brytyjskiej są empiryzm brytyjski (ze szczególnym uwzględnieniem eksperymentalnej filozofii przyrody) oraz szeroko rozumiana brytyjska myśl oświeceniowa, wówczas pojawia się pokusa rzutowania

na postaci kształtujące filozofię siedemnastowieczną roli prekursorów tego, co dzisiaj uważamy za ważne jej wyniki. Ten proces interpretacyjny może również stanowić powód, dla którego pewne przedsięwzięcia – takie jak zajmowanie się problematyką teologiczną lub problemem zjawisk nadprzyrodzonych – podejmowane przez wielkie postaci filozofii naturalnej pokroju Roberta Boyle’a stają się zupełnie zaskakujące. W końcu myśl wieku XVII powinna w nieuchronny sposób zmierzać w kierunku filozofii Oświecenia.

Ta perspektywa mogłaby ulec zmianie, gdybyśmy zamiast spoglądać na filozofię XVII wieku jako na prekursorkę czy moment w historii zapowiadający istotne zmiany, bardziej skupili się na samych pracach tworzących wówczas filozofów i panującym klimacie intelektualnym. Chęć lepszego zrozumienia myśli tego okresu jako takiej może stać się istotnym motywem badań koncentrujących się również na alternatywnych opcjach dla pojawiających się w tamtym czasie i, jak się okazało, ostatecznie triumfujących (choć nie zawsze w takiej formie, w jakiej wyobrażali ją sobie wcześnie filozofowie z Towarzystwa) projektów nowej eksperymentalnej filozofii naturalnej¹.

W ramach tego artykułu chciałbym przeanalizować wybrane wątki z krytyk siedemnastowiecznego Towarzystwa Królewskiego Londynu na rzecz Poszerzania Wiedzy Przyrodniczej, które pojawiły się w twórczości polemicznej (bądź na jej obrzeżach) filozofa nazywanego niekiedy „apologetą” bądź „propagandystą”² tej instytucji – Josepha Glanvilla (1636–1680). W pierwszej części artykułu skoncentruję się na punktach spornych między interpretacją nowej filozofii przyrody podnoszoną przez, preferującego tendencje latytudynariańskie w ówczesnej teologii anglikańskiej, Glanvilla i przez konserwatywnego teologa anglikańskiego³ – Merica Casaubona. Następnie przejdę do zastrzeżeń wysuwanych przez nowożytnych arystotelików, by w tym kontekście przywołać

¹ Przedsięwzięcie polegające na dokładnej, krytycznej rekonstrukcji prowadzonych w tym kontekście debat podjęto m.in. w: Steven Shapin, Simon Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life* (Princeton: Princeton University Press, 1985).

² Theodore K. Hoppen, „The Nature of the Early Royal Society: Part I”, *The British Journal for the History of Science* 9(1) (1976): 2.

³ Związane z frakcją biskupa Lauda (zob. Michael R. G. Spiller, *Concerning Natural Experimental Philosophy. Meric Casaubon and the Royal Society* (The Hague–Boston–London: Martinus Nijhoff Publishers, 1984), 3–5).

polemikę z Thomasem White'em (Thomasem Albiusem)⁴ oraz Robertem Crosse'em⁵.

We wzmiankowanych tekstach skoncentruję się szczególnie na stanowisku tych postaci wobec projektu nazywanego wówczas „nową eksperymentalną filozofią przyrody”. Wyłaniający się z polemik Glanvilla obraz bronionej przez niego propozycji, jako że każdy z tych polemistów wywodził się z innej tradycji intelektualnej⁶, może pozwolić lepiej zrozumieć pozycję eksperymentalnej filozofii przyrody na tle dyskusowanych ówczesnie myśli bez prób narzucania jej zewnętrznego wartościowania, spowodowanego na przykład tym, że dzisiaj projekt ten może być odbierany jako najbliższy temu, co współcześnie uważamy za naukę⁷, tzn. *science* (nauki przyrodnicze). Warto mieć również na uwadze faktyczną niejednorodność wczesnego Towarzystwa Królewskiego. Mimo że filozofowie tacy jak Glanvill, Thomas Sprat czy John Wilkins starali się stworzyć pewien jego spójny obraz, trzeba pamiętać, iż zabieg ten niósł za sobą ryzyko pomijania niektórych mniej popularnych opinii w Towarzystwie oraz narzucania jego obrazowi intelektualnemu elementów, które nie występowały w przypadku wszystkich autorów, takich jak poparcie dla teologii latytudynariańskiej czy stanowcze odrzucenie arystotelizmu (na wielu płaszczyznach namysłu⁸).

Kwestią wartą rozważenia podczas konfrontowania się z owymi dyskusjami jest to, czy dla omawianych przeciwników Glanvilla kontrowersyjne były te elementy nowej filozofii przyrody, które dzisiaj

⁴ Tego rodzaju zestawienia pojawiały się już wcześniej w literaturze poświęconej wczesnemu okresowi działania The Royal Society, np. R. H. Syfret, „Some Early Critics of the Royal Society”, *Notes and Records. The Royal Society Journal of the History of Science* 8(1) (1950): 20–64; Julie A. Davies, *Science in an Enchanted World: Philosophy and Witchcraft in the Work of Joseph Glanvill*. Routledge Research in Early Modern History (New York–London: Routledge, 2018), 195–226.

⁵ Nie są to oczywiście wszystkie postaci, z którymi stał się Glanvill, broniąc ideałów Towarzystwa; można przytoczyć tu również np. jego polemikę z postacią królewskiego lekarza Henry'ego Stubbe'a, która jednak, ze względu na swoją obszerność, nie będzie przedmiotem tego artykułu.

⁶ W artykule tym celowo pomijam np. polemiki Glanvilla z angielskim paracelsianinem Johnem Websterem (1610–1682) (zob. Thomas H. Jobe, „The Devil in Restoration Science: The Glanvill-Webster Witchcraft Debate”, *Isis* 72(3) (1981): 343–56). Mimo że znajdują się w niej znaczące ślady refleksji nad nową filozofią przyrody, głównym jej tematem pozostaje kwestia dyskusji nad domniemanymi czarownicami i możliwym wyjaśnieniem ich działań. Od wątków tych abstrahuję w niniejszym artykule.

⁷ Zob. np. Spiller, *Concerning Natural*, 14.

⁸ Jakub Płoski, „Teologiczna legitymizacja «nowej eksperymentalnej filozofii przyrody» w myśli Josepha Glanvilla”, *Studia z Historii Filozofii* (2026, w druku).

moglibyśmy uznać za naukowe bądź protonaukowe, czy raczej sprzeciw budziły pewne typy narracji tworzonej wokół tej filozofii – na przykład te dotyczące jej związków z rozważaniami o naturze teologicznej i metafizycznej bądź na temat jej historycznego usytuowania na tle systemów klasycznych. Gdyby rzeczywiście tak było, polemik tych nie moglibyśmy potraktować jedynie jako starcia nowego, działającego w realiach nowożytnego towarzystwa naukowego, pokolenia filozofów przyrody, które to pokolenie zdążyło doskonale przyswoić systemy Francisca Bacona czy René Descartes’a i zrobić z nich twórczy użytek, ze „starym” pokoleniem myślicieli, które nie rozumiało zachodzących wówczas intelektualnych zmian⁹. Nie moglibyśmy również sklasyfikować tych krytyk jako wyniku odrzucenia pewnych elementów wiedzy o świecie czy skutecznych metod badania go, które w dzisiejszych czasach, po odpowiednich modyfikacjach, są już dobrze ugruntowane. W tej perspektywie bowiem rozważane w drugiej połowie XVII wieku pytanie o pozycję eksperymentalnej filozofii przyrody staje się pytaniem o kształt nowożytnej europejskiej kultury – o rolę w niej dyscyplin, które zostały uznane przez niektórych propagatorów filozofii eksperymentalnej za czcze i „pojęciowe”, a które dotychczas były postrzegane jako wiodące. Zasadniczym pytaniem staje się wówczas to, czy pozostaną one wciąż na pozycji dominującej, a nowa eksperymentalna filozofia przyrody stanie się praktyką nieingerującą w ich wyniki, czy też to właśnie ona – legitymizowana przez swoje osiągnięcia – stanie się rdzeniem kultury i nauki, który będzie promieniował na metafizykę i teologię.

Meric Casaubon i Joseph Glanvill – klasyk kontra modernista

Meric Casaubon (1599–1671)¹⁰ był urodzonym w Genewie, specjalizującym się w badaniu pism starożytnych, uczonym, który w Anglii i w wyznaniu anglikańskim znalazł schronienie przed prześladowaniami religijnymi. Biorąc pod uwagę dominujące wpływy teologiczne, profile intelektualne Casaubona i Glanvilla powinny wydawać się zbliżone –

⁹ Wydaje się, że najlepszym przykładem obrazującym tę tezę może być postać i twórczość Thomasa Hobbesa – jednego z głównych ówczesnych krytyków filozofii eksperymentalnej Towarzystwa Królewskiego Londynu. Jego krytyka została na nowo zrewidowana w znanej monografii poświęconej, w znacznej mierze, jego polemikom z Robertem Boyle’em, tj. *Leviathan and the Air-Pump*.

¹⁰ Biografię filozofa oraz dzieje jego i jego rodziny podczas siedemnastowiecznych przemian religijnych przedstawia Spiller, *Concerning Natural*, 1–13.

obaj wszakże czerpali z dawniejszej tradycji racjonalistycznej w teologii anglikańskiej, za której fundatora uznaje się Richarda Hookera¹¹. Casaubon jednak – chociaż podążał drogą wytyczoną przez Hookera, podzielał z Glanvillem przekonanie o zgubności entuzjazmu i fanatyzmu religijnego¹² oraz, jako komentator pism Johna Dee, podobnie jak Glanvill interesował się ówczesnym spirytualizmem, lecz radykalnie różnił się od autora *Philosophia Pia* w ocenie nowej eksperymentalnej filozofii przyrody.

Mimo że Glanvill i Casaubon nigdy nie prowadzili bezpośredniej polemiki, z całą pewnością pierwszy z nich, podejmując się apologii wczesnonowożytnej filozofii eksperymentalnej, miał na uwadze mnogość zarzutów wobec niej, które wypływały od ówczesnych konserwatywnych teologów anglikańskich, a drugi – na co istnieją dowody w jego pismach – wiele ze swoich zarzutów wobec Towarzystwa Królewskiego formułował na podstawie wyobrażeń o tej instytucji zaczerpniętych z pism Glanvilla¹³. Zarzuty Casaubona mogą jednak stanowić manifestację pewnych uwag o bardziej ogólnym charakterze, które wypływały z tendencji do postrzegania nowej filozofii naturalnej XVII wieku jako potencjalnego wroga religii; przekonania, że myśl oparta na wypracowanych wtedy formach eksperymentalizmu i propozycjach mechanicystycznych dąży do wyrugowania istotności wymiaru duchowego z filozofii przyrody. Zachowawcze i podkreślające znaczenie tradycyjnego nauczania uniwersyteckiego uwagi Casaubona dodatkowo wzmacniane były przez polityczne tło Anglii okresu restauracji monarchii Stuartów, w którym, oprócz powrotu do dawnej formy rządów i dynastii, dokonywano również rehabilitacji treści konserwatywnych czy rojalistycznych i reakcyjnych względem okresu rewolucji i wojny domowej¹⁴.

¹¹ Zob. Jackson I. Cope, „Joseph Glanvill, Anglican Apologist: Old Ideas and New Style in the Restoration”, *PMLA* 69(1) (1954): 223–250; Spiller, *Concerning Natural*, 1; Meric Casaubon, *A Letter of Meric Casaubon D.D. to Peter du Moulin D.D. and Prebendarie of the Same Church Concerning Natural Experimental Philosophie, and Some Books Lately Set Out About It* (Cambridge: Printed for William Mordgen, 1669), 12–13, gdzie Casaubon podejmuje wątek prawa naturalnego w tradycyjnie racjonalistycznym ujęciu, charakterystycznym dla Hookera.

¹² Meric Casaubon, *A Treatise Concerning Enthusiasme, as it is an Effect of Nature, but is Mistaken by Many for Either Divine Inspiration, or Diabolical Possession* (London: Printed by R. D. for Tho. Johnson, 1655).

¹³ Spiller, *Concerning Natural*, 19–20. Spiller przytacza tam list Petera du Moulin zaadresowany do Roberta Boyle’a (tamże, 20), w którym du Moulin stwierdza, że prace Glanvilla przyczyniły się do powstania waśni między Towarzystwem Królewskim a ówczesnymi uniwersytetami.

¹⁴ Michael Hunter, *Science and Society in Restoration England* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 3–5.

Postulaty modernizacji nauki mogły przywozić skojarzenia z projektami popieranymi przez purytańskie stronnictwo parlamentarne, np. z pod wieloma względami¹⁵ pokrewnym filozofiom uprawianym w Towarzystwie projektem reformy nauki milenarystycznego teologa sympatyzującego z purytanami Samuela Hartliba¹⁶ bądź z reformą uniwersytetów zaproponowaną przez, wymienionego w piśmie Casaubona, Johna Dury'ego¹⁷. Podstawowym zadaniem Glanvilla jako legitymizatora idei Towarzystwa było więc przekonanie ówczesnych, że projekt nowej eksperymentalnej filozofii przyrody nie niesie żadnego zagrożenia dla nowego porządku i religii państwowej, a wręcz przyczynia się do ich umocnienia. Dlatego też zwróć uwagę na to, w jaki sposób Glanvill radził sobie z zarzutami, które wobec związanych z Towarzystwem filozofii naturalnych podnosił Casaubon. Podstawą rekonstrukcji argumentów tego teologa będą jego uwagi na temat treści *Plus Ultra*¹⁸ Glanvilla, które wyraził on w 1669 roku w liście do przyjaciela Petera du Moulina¹⁹.

¹⁵ Zwłaszcza ideału praktycznej, użytecznej wiedzy oraz charytatywności. Szczegóły intelektualnego powiązania purytanizmu z nowymi systemami filozofii przyrody ukazują dokładnie: Charles Webster, *The Great Instauration. Science, Medicine and Reform 1626–1660* (New York: Holmers & Meier Publishers, 1975); Robert K. Merton, *Science, Technology and Society in Seventeenth Century England* (New York: Howard Fertig, 1970).

¹⁶ Hunter, *Science and Society in Restoration England*, 24–25. Zagrożenie utożsamienia filozofii eksperymentalnej ze stronnictwem purytańskim z pewnością stanowiło jeden z motywów, dla których Glanvill i Sprat silnie zwracali się w kierunku umiarkowanej teologii latytdynariańskiej oraz podkreślali uniwersalność i bezstronność filozofii przyrody uprawianej w Towarzystwie: „[Członkowie Towarzystwa] [o]twarcie bowiem deklarują to, że nie kładą podwalin pod filozofię angielską, szkocką, irlandzką, papieską bądź protestancką, lecz pod filozofię ludzkości” (Thomas Sprat, *The History of the Royal Society of London for the Improving of Natural Knowledge* (London: Printed by T. R. for J. Martyn, 1667), 62–63).

¹⁷ John Dury, *The Reformed School* (London: Printed by R. D. for Richard Wodnothe, 1649).

¹⁸ Joseph Glanvill, *Plus Ultra, or, The Progress and Advancement of Knowledge Since the Days of Aristotle. In an Account of some of the most Remarkable Late Improvements of Practical, Useful Learning: To Encourage Philosophical Endeavours. Occasioned By a Conference with one of the Notional Way* (London: Printed for James Collins, 1668).

¹⁹ Casaubon, *A Letter of Meric Casaubon D.D. to Peter du Moulin*. W liście znalazło się wiele motywowanych teologicznie uwag krytycznych na temat nowej filozofii, jednak szczególnie tej kartezjańskiej, mimo że można odnieść wrażenie, iż była ona traktowana łącznie z filozofią uprawianą w Towarzystwie (zob. Spiller, *Concerning Natural*, 63–72). Zarówno sam Kartezjusz, jak i jego sym-

Oprócz odparcia zarzutów natury politycznej wobec potencjalnych krytyków Towarzystwa²⁰ w pracy Glanvilla możemy zauważyć, że nader często odnosi się on do dystynkcji charakterystycznych dla *Historii Towarzystwa Królewskiego* Thomasa Sprata, tj. do nauki praktycznej, użytecznej i eksperymentalnej oraz, utożsamianej z wieloma propozycjami z zakresu filozofii scholastycznej, szczególnie arystotelesowskiej lub tej spekulatywnej w ogóle, nauki podążającej drogą pojęciową²¹. Użyteczność zostaje przez Glanvilla ujęta jako jedno z podstawowych kryteriów oceny nowych systemów filozofii naturalnej²². Nie chodzi przy tym wyłącznie o użyteczność techniczną bądź „cielesną” (czyli życie łatwiejszym, wygodniejszym), lecz o połączenie dwóch wymiarów: poznawczego (*luciferous*) i operacyjnego (*useful*)²³. Filozofia eksperymentalna ma równocześnie, w zrozumiwały sposób, oświetlać mechanizmy natury oraz generować schematy działań, ingerencji bądź urządzeń pozwalających skutecznie oddziaływać na świat przyrodniczy. W tym sensie na przykład przytaczany przezeń boyle’owski korpuskularyzm funkcjonuje dla Glanvilla przede wszystkim jako program operacyjno-epistemiczny – narzędzie porządkowania doświadczenia i projektowania eksperymentów – a nie jako zamknięta doktryna metafizyczna. Powiązana z „użyteczną” filozofią krytyka, charakterystycznych dla tradycji arystoteleskiej, „wymaginowanych i bezużytecznych” form substancjalnych²⁴ – rysująca intelektualną przepaść między nową filozofią przyrody a historycznymi propozycjami – służy przesu-

patycy (wcześni filozofowie z Towarzystwa) przedstawiani są jako jednolita, pod względem zagrożenia dla religii i ówczesnej scholastycznej nauki, formacja filozoficzna. Uwagi Casaubona w tej kwestii w zestawieniu ze spostrzeżeniami Glanvilla mogą ukazać dwa zjawiska postrzegane jako największe zagrożenia epoki, o które obaj wzajemnie oskarżali swoje tradycje intelektualne: entuzjazm religijny (w przypadku krytyki filozofii Kartezjusza utożsamiany przez Casaubona z jego subiektywistyczną, w ocenie duchownego, metodą) bądź fanatyzm oraz ateizm (rozumiany bardzo szeroko, również w kontekście wad moralnych lub potencjalnie niebezpiecznych dla ortodoksji poglądów filozoficznych, reprezentowanych – zdaniem Casaubona – m.in. w Towarzystwie). Jak uważa Jackson I. Cope, jako pismną odpowiedź na zarzuty Casaubona możemy odczytywać *Philosophia Pia* Glanvilla; zob. Joseph Glanvill, *Philosophia Pia, or, a Discourse of the Religious Temper and Tendencies of the Experimental Philosophy* (London: Printed by J. Macock, 1671). Zob. Jackson I. Cope, *Joseph Glanvill, Anglican Apologist* (St. Louis: Washington University Studies, 1956), 31–32.

²⁰ Casaubon, *A Letter of Meric Casaubon D.D. to Peter du Moulin*, 2–4.

²¹ Zob. Sprat, *The History of the Royal Society*, 10–26.

²² Np. systemu Roberta Boyle’a, zob. Glanvill, *Plus Ultra*, 92–102.

²³ Tamże, 94–95.

²⁴ Tamże, 100.

nięciu ciężaru filozofii przyrody z poziomu spekulatywnej metafizyki na poziom produktywnej praktyki.

Casaubon w opozycji do tego ujęcia stara się uwypuklić zakorzenie nie systemu Arystotelesa (zarówno w przypadku nauk teoretycznych, jak i praktycznych) w empirii²⁵, doświadczeniu i obserwacjach przyrody²⁶. W szczególnie krytycznych wobec dawnych propozycji intelektualnych narracjach, w jakie nowi filozofowie naturalni przyoblekali swoje przedsięwzięcia, widzi on raczej zabieg retoryczny i historyczną manipulację niż manifestację rzeczywistego przełomu w uprawianiu filozofii przyrody:

Zauważyłem to już wcześniej w innej książce, napisanej przez uczonego męża, wielkiego admiratora i gorliwego orędownika filozofii eksperymentalnej, który mówi o starożytnych i dawnej nauce z pozorem znacznie większego szacunku i umiaru; lecz w istocie – w tym samym celu – aby deprecjonować wszelkie inne studia i naukę, zwykle ujmowane pod nazwą nauk humanistycznych [*humane learning*]²⁷, jako rzeczy jedynie spekulatywne, czysto werbalne i przynoszące mały lub żaden pożytek, zwłaszcza odkąd pojawiło się to nowe światło prawdziwej, realnej wiedzy. Jakich w tym momencie potrzebują oni innych argumentów, aby promować zasługi obranej przez siebie drogi, którą nam polecają, lub by zniesławić jakąkolwiek inną drogę, która dotąd była obierana, by następnie sprawić, aby świat uwierzył, iż była ona bezużyteczna?²⁸.

Autor listu wyróżnia przynajmniej dwa rodzaje użyteczności, to znaczy: użyteczność w zaspokajaniu potrzeb ciała i pragnień życia doczesnego, czym zajmują się głównie rzemieślnicy, oraz użyteczność w zaspokajaniu potrzeb ducha (cnoty i pobożności), będącą domeną ludzi uchodzących za sprawą swojej wiedzy za „wielkie Światła i Ornamenty swoich wieków” (*Lights and Ornaments*)²⁹, a którzy zazwyczaj nie zajmowali się rzemiosłem czy filozofią eksperymentalną na sposób nowożytnych filozofów naturalnych. Mimo że filozofia arystotelejska nie służy już w obecnym wieku do wytwarzania owoców zdatnych do zaspokojenia pierwszego typu potrzeb, nie należy zapominać o wpływie

²⁵ Co rzeczywiście ukazują, zwłaszcza w kontekście arystotelejskiej filozofii angielskiej, współcześni badacze (Marco Sgarbi, *The Aristotelian Tradition and the Rise of British Empiricism* (Dordrecht: Springer, 2013), 8–12, 147–166).

²⁶ Casaubon, *A Letter of Meric Casaubon D.D. to Peter du Moulin*, 10. Notabene krytycy Arystotelesa również niekiedy to dostrzegali, przenosząc ciężar krytyki na późniejsze interpretacje jego filozofii.

²⁷ Por. tamże, 15–16.

²⁸ Tamże, 5.

²⁹ Tamże, 6.

nauczania Arystotelesa na kształtowanie ducha przyszłych pokoleń³⁰ – podobnie jak prac Epikteta, Cyserona i pozostałych dzieł etycznych starożytnych. Arystoteles w opowieści Casaubona z „tyrana ze Stagiry”³¹ staje się „biednym Arystotelesem” (*poor Aristotle*), który w niczym nie zasłużył sobie na gorzki osąd nowożytnych, a proponowane przezeń „pogańskie pojęcia”³² mogą, co uświadamia nam, jak odrębne cele stawiali przed nauką Casaubon i Glanvill³³, w istocie wspierać kształtowanie się moralne chrześcijanina oraz służyć do racjonalnej obrony rozstrzygnięć swojej denominacji w sporach teologicznych³⁴.

Uznawanie użyteczności nauki za cechę dystynktywną jedynie siedemnastowiecznych projektów filozoficznych jest więc w optyce Casaubona nieuzasadnione. Nawiasem mówiąc – i w tej domenie nowa eksperymentalna filozofia nie wiezie prymu, ponieważ zajęcia służące królowi, krajowi i przodkom, takie jak studiowanie historii³⁵, przeszkolenie wojskowe i myślistwo, wydają się w jego perspektywie o wiele bardziej użyteczne niż „obsługiwanie pieców [aluzja do praktyki chemicznej/alchemicznej – dopisek tłumacza] czy grzebanie we wnętrznościach ludzi lub zwierząt, by znaleźć tam coś, co być może nigdy nie uczyni ich mądrzejszymi [...] ani nigdy nie okaże się czymś wielce przydatnym”³⁶. Duchowny zwraca tu uwagę na, obecny wówczas w dyskusjach filozoficzno-przyrodniczych, kontynuowany przez postaci takie jak Thomas Sydenham czy John Locke³⁷, problem aplikowalności wiedzy anatomicznej do praktyki lekarskiej³⁸. W epoce, w której tzw. medycyna empiryczna bądź sceptyczna – wywodząca

³⁰ Tamże.

³¹ Glanvill, *Plus Ultra*, 26.

³² Casaubon, *A Letter of Meric Casaubon D.D. to Peter du Moulin*, 20.

³³ Zob. Richard Serjeantson, „Introduction”, w: Meric Casaubon, *General Learning*, red. Richard Serjeantson (Cambridge: RTM Publications, 1999).

³⁴ Czyli celowi, któremu Glanvill podporządkowywał nie systemy metafizyczne, a prosty rozum i racjonalne intuicje (Joseph Glanvill, *Essays on Several Important Subjects in Philosophy and Religion* (London: Printed by J. D. for John Baker, 1676), V, 26–28).

³⁵ Czemu, co może być zadziwiające, przypisuje właściwości lecznicze, powołując się na przypadki, w których lektura prac starożytnych historyków poprawiła stan zdrowia królów Hiszpanii i księcia Florencji po nieudanych kuracjach (Casaubon, *A Letter of Meric Casaubon D.D. to Peter du Moulin*, 25).

³⁶ Tamże, 24.

³⁷ John Locke, „Anatomia”, przeł. Adam Grzeliński, *Studia z Historii Filozofii* 1(7) (2016): 39–49.

³⁸ Zob. Adam Grzeliński, „Dwa wczesne eseje medyczne Johna Locke’a: *Morbus i Anatomia*”, *Studia z Historii Filozofii* 1(7) (2016): 108–117.

się jeszcze ze starożytnych propozycji uprawiania sztuki medycznej, takich jak podejście Sekstusa Empiryka – była opcją rozważaną i modyfikowaną przez wybitnych lekarzy, kwestia „użyteczności” badań anatomicznych, którym oddawali się m.in. znaczący członkowie Towarzystwa Królewskiego, była ciągle otwarta.

Mimo że Casaubon wraz z Thomasem White’em podzielali przekonanie o empirycznym i naukowym zaangażowaniu filozofii arystotelejskiej, strategia jej obrony była odmienna. U Casaubona opierała się na wyróżnieniu dwóch typów użyteczności i podważaniu przedkładania jednego typu (preferowanego przez nowożytnych filozofów naturalnych) nad drugi; u White’a zaś, co zostanie omówione, koncentrowała się na wykazywaniu, że nawet w przypadku pierwszego typu użyteczności, jeżeliby zgodzić się na podział Casaubona, możemy dostrzec wyraźne osiągnięcia Arystotelesa – przynajmniej jeśli chodzi o kwestie teoretyczne bądź metodologiczne związane z naukami. Mimo że Stagiryta nie dysponował siedemnastowiecznym instrumentarium naukowym i nie zajmował się udoskonalaniem przyrządów naukowych (co, w przeciwieństwie do postawy takich postaci jak Descartes, zdaniem White’a w ogóle nie leży w obszarze zainteresowań filozofa naturalnego³⁹), używał oferowanych wówczas narzędzi, a jego definicyjne i porządkujące potoczne pojęcia nastawienie można interpretować jako przygotowawcze względem praktyki eksperymentalnej⁴⁰.

Wracając jednak do myśliciela z Genewy: zwraca on ponadto uwagę na fakt, że niektórzy z nowożytnych filozofów naturalnych wcale nie potępiłi arystotelizmu, a wręcz – mimo braku akceptacji dla pewnych jego elementów – odnosili się do tej tradycji intelektualnej z szacunkiem. Naprzeciwko sławnym postaciom z Towarzystwa⁴¹ stają w tym kontekście znani wczesnonowożytni filozofowie naturalni – anatomicowie oraz astronomowie, tacy jak Girolamo Fabrizio, Laurentius Gothus czy Giulio Cesare Casseri. Oprócz przywoływanych przez Casaubona myślicieli można w tym szeregu umieścić również Kenelma

³⁹ Thomas White, *An Exclusion of Scepticks from all Title to Dispute Being an Answer to The Vanity of Dogmatizing* (London: Printed for John Williams, 1665), 73–74.

⁴⁰ Tamże, 71–72, 74, 76–77.

⁴¹ Wśród których mogliśmy również znaleźć postaci wpisujące się w program nowej filozofii przyrody, a zarazem doceniające dorobek Arystotelesa i broniące go, np. astronom Seth Ward; zob. Seth Ward, *Vindiciae Academiarum containing, Some briefe Animadversions upon Mr Websters Book stiled, The Examination of Academies* (Oxford: Printed by Leonard Lichfield, 1654).

Digby'ego⁴² – wychwalanego przez Glanvilla w *The Vanity of Dogmatizing*⁴³ – oraz Setha Warda, angielskiego astronoma, *notabene*, podobnie jak Digby, powiązanego z Towarzystwem Królewskim Londynu.

Ujmując – co prawda w bardzo lakonicznej wypowiedzi⁴⁴ – uteoretyzowanie jako konieczny warunek wykorzystania obserwacji do użytecznego, praktycznego ich zastosowania, Casaubon zwraca uwagę na zależność, z której doskonale zdawali sobie sprawę wybitni zwolennicy filozofii eksperymentalnej, tacy jak Francis Bacon czy Robert Boyle, ale już niekoniecznie przedstawiciele tzw. praktycznego baconizmu⁴⁵ we wczesnym Towarzystwie Królewskim czy filozofowie wykorzystujący eksperymentalną filozofię przyrody i zawarte w niej tendencje sceptyczne jako podporę dla własnego sceptycyzmu, w którym to kierunku, zdaniem ówczesnych komentatorów, zmierzał sam Glanvill w *The Vanity of Dogmatizing* z 1661 roku. Wiedza przyrodnicza może mieć, co postulował Glanvill, charakter jedynie hipotetyczny i w kontraście z dawną metafizyką być jedynie prawdopodobna, nie pewna. Hipotezy jednak są elementem nadawanym określonym danym empirycznym przez rozum i muszą się opierać na jakichś przekonaniach wstępnych – „uteoretyzowanie” wydaje się konieczne. To właśnie stopniowe, systematyczne wypracowywanie i uszczegółowianie pewnych postulowanych na podstawie indukcji pojęć i zasad, by zarówno spojrzeć przez nie na nowe dane empiryczne, jak i poddać je rewizji pod wpływem nowego materiału empirycznego, są w ujęciu baconowskim istotą postępu w naukach⁴⁶. Niektórzy badacze zwracają uwagę na to, że w filozofiach Sprata i Glanvilla doszło do zapoznania, zachowanej przez samego Bacona, równowagi między teorią (opisem rzeczywistości, ustanawianiem wyprowadzonych z doświadczenia aksjomatów, definiowaniem zjawisk) a doświadczeniem na rzecz priorytetyzowania drugiego⁴⁷.

⁴² Na którego w tym kontekście również powołuje się White (np. White, *An Exclusion of Scepticks*, 72).

⁴³ Joseph Glanvill, *The Vanity of Dogmatizing, or, Confidence in Opinions Manifested in a Discourse of the Shortness and Uncertainty of our Knowledge, and its Causes: With some Reflexions on Peripateticism, and an Apology for Philosophy* (London: Printed by E. C. for Henry Eversden, 1661), 240.

⁴⁴ Casaubon, *A Letter of Meric Casaubon D.D. to Peter du Moulin*, 10.

⁴⁵ Hoppen, „The Nature of the Early Royal Society: Part I”: 3–10.

⁴⁶ Zob. Francis Bacon, *Novum Organum*, red. Joseph Devey (New York: P. F. Collier & Son, 1902), 80–82.

⁴⁷ Czego doskonały przykład stanowi dyskusja o przyczynowości między White'em a Glanvillem (zob. Dorothea Krook, „Two Baconians: Robert Boyle and Joseph Glanvill”, *Huntington Library Quarterly* 18(3) (1955): 274–278).

W tej perspektywie silniejsze przywiązanie arystotelików do namysłu metafizycznego niż zbierania informacji ze świata nie może być interpretowane jako podążanie całkowicie odmienną, „pojęciową” drogą filozofii, a jedynie jako inne rozłożenie akcentów. Sugerowane przez motto Towarzystwa Królewskiego skoncentrowanie się na rzeczywistości samej zamiast na jej werbalnym ujęciu proponowanym przez autorytety, na badanych obiektach i wychodzeniu od nich, nie jest tożsame z rezygnacją z tworzenia teorii, a jedynie postulowaniem, by wynikały one, w największym stopniu jak to możliwe, z samych obserwowanych faktów⁴⁸. Inną kwestią jest to, że obserwacje – na przykład te zawarte w historiach naturalnych – potrzebują wyprowadzonych z nich koncepcji i wskazań praktycznych, by można było zaaplikować pozyskaną na ich podstawie wiedzę w sposób „użyteczny”.

Casaubon omawia w liście o filozofii eksperymentalnej również wysuwane wówczas propozycje – w kwestii organizacyjnej i merytorycznej – reformy uniwersytetów i nauczania, odnosząc się do projektów takich jak ten zaproponowany przez purytanina Johna Dury’ego⁴⁹ czy brata czeskiego Jana Komeńskiego lub – w kwestii reformy samej nauki – filozofów języka: Rajmunda Llulla oraz Petrusa Ramusa. Projekty te, jak zauważa, mogą okazać się nieprzystające do przyszłego rozwoju nauki, na przykład – do czego skłonność przejawiali myśliciele postulujący modernizację uniwersytetów – poprzez deprecjację badań języków i literatury⁵⁰ na rzecz prostego, podporządkowanego „nowej” filozofii naturalnej stylu przekazu. Casaubon czyni tu również aluzję do propagowanego przez związanych z Towarzystwem teologów latytudynariańskich – takich jak Glanvill lub John Wilkins – postulatu prostoty języka w naukach, zwłaszcza teologii⁵¹. Cechą charakterystyczną przemyśleń nie tylko współczesnych autorowi listu latytudynarian, ale

⁴⁸ Co stało się obiektem krytyki postaci takich jak Thomas Hobbes (zob. Shapin, Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump*, 22–26, 110–154).

⁴⁹ Pełny kontekst krytyki wspomnianych reformatorów przez Casaubona został przedstawiony w: Spiller, *Concerning Natural*, 38–56.

⁵⁰ Casaubon, *A Letter of Meric Casaubon D.D. to Peter du Moulin*, 13–15. Tendencja ta, jak zauważa Sgarbi, mogła być obecna nawet w samym angielskim arystotelizmie, w ramach którego skoncentrowano się na poznawczej funkcji języka, deprecjonując dawne, obecne w renesansowej logice humanistycznej, zainteresowania retoryką i dialektyką (Sgarbi, *The Aristotelian Tradition and the Rise of British Empiricism*, 232–233).

⁵¹ Davies, *Science in an Enchanted World*, 186–189; Barbara J. Shapiro, „Latitudinarianism and Science in Seventeenth-Century England”, *Past & Present* 40 (1968): 33–36.

i wcześniejszych krytyków scholastyki, na przykład zainspirowanych Herbertem z Cherbury⁵², było rozważanie sporów w teologii (*divinity*) przy użyciu głównie tzw. prostego rozumu oraz koncepcji wywiedzionych z tzw. objawienia naturalnego (*Religion of Mankind*)⁵³. Casaubon zarzuca tym latytudynariańskim projektom – tak silnie związanym z Towarzystwem poprzez m.in. Sprata, Wilkinsa i samego Glanvilla⁵⁴ – to, że przez dostosowanie teologii do nowej nauki i nowej sytuacji społecznej próbują stworzyć nową religię: naturalną i racjonalistyczną – bez Chrystusa⁵⁵. W perspektywie późniejszych inspiracji prądem latytudynariańskim wśród angielskich oświeceniowych deistów być może słuszne jest spostrzeżenie, że stopniowo rezygnując z, tak podkreślanego przez wcześniejszą tradycję latytudynariańską (zwłaszcza platoników z Cambridge, takich jak George Rust⁵⁶), zagadnienia objawiania się Boga w ludzkim umyśle i podkreślając, równoległą z poznaniem rozumowym, możliwość poznawania atrybutów Boga przez stworzenie⁵⁷, filozofowie ci rzeczywiście otwierali możliwość przewartościowania badań przyrodniczych i przedkładania ich nad tradycyjne formy religijności⁵⁸.

Autor listu zauważa, że mimo iż Glanvill podtrzymuje, że nowa eksperymentalna filozofia nie jest żadnym zagrożeniem dla religii, to sam używa jej do opisywania zagadnień związanych z teologią, na przykład nazywając cuda „Boskimi eksperymentami”⁵⁹ czy zalecając wierzącym zainteresowanie zajęciami praktycznymi oraz powołując się przy tym na Pismo i równie praktyczne zawody apostołów. Sugeruje on tym samym konieczność poznania Bożych dzieł przez filozofię eksperymentalną, by człowiek wierzący mógł spełniać swoje religijne powołanie.

⁵² Casaubon, *A Letter of Meric Casaubon D.D. to Peter du Moulin*, 17–18.

⁵³ Zarówno koncepcja prostego racjonalizmu religijnego, jak i racjonalistycznej religii naturalnej stanowiły koncepcje charakterystyczne dla myślicieli latytudynariańskich, m.in. dla Glanvilla (np. Glanvill, *Essays*, V, 4).

⁵⁴ Zob. Shapiro, „Latitudinarianism and Science in Seventeenth-Century England”: 16–41.

⁵⁵ Casaubon, *A Letter of Meric Casaubon D.D. to Peter du Moulin*, 17.

⁵⁶ Zob. Cope, *Joseph Glanvill*, 31–63.

⁵⁷ Np. Glanvill, *Philosophia Pia*.

⁵⁸ Co w dalszej perspektywie, np. oświeceniowego deizmu, zostałyby przeobrażone w całkowite zanegowanie tych form.

⁵⁹ Casaubon, *A Letter of Meric Casaubon D.D. to Peter du Moulin*, 19. Obawę przed ustanowieniem prymatu proponowanej przez Sprata i Glanvilla teologii naturalnej, opartej na nowej filozofii przyrody, nad tradycyjnymi formami religijności (badaniem Pisma Świętego i modlitwą) wyraża również Henry Stubbe (*A Censure upon certaine Passages Contained in the History of the Royal Society* (Oxford: Printed for Ric. Davis, 1670), np. 36–38).

Stwarza to, zdaniem plemisty, paradoksalnie zagrożenie przedkładania, wcześniej wymienionego, pierwszego typu użyteczności nad drugi. Mimo że deklarowane pobudki, takie jak możliwość realizacji charytatywności przez nową, praktyczną filozofię przyrody czy chęć lepszego wychwalania Boga przez dokładne poznanie stworzenia, są w swojej istocie religijne, to sam projekt filozoficzny wydaje się, mówiąc anachronicznie, pozytywistyczny i niweczy nie tylko uniwersytecką teologię, ale i tradycyjną religijność.

Podążając raczej za wyobraźnią ówczesnych intelektualistów niż pewnymi realnymi przedsięwzięciami, Casaubon przestrzega również przed odległymi, niepokojącymi aspiracjami filozofii eksperymentalnej, manifestującymi się w twórczości filozofów piszących o podniebnych miastach czy kontaktach handlowych z mieszkańcami Księżyca⁶⁰ – tworach wyobraźni, których namiastkę dostarcza nam, chociażby, *Nowa Atlantyda* Bacona⁶¹. Każde z wielkich odkryć i każdy wynalazek mają odpowiedni sobie czas, który wyznacza ostatecznie Stwórca – to byt, który może „[...] błogosławić lub burzyć wedle uznania”⁶² ludzkie przedsięwzięcia, podobnie jak w przypadku Wieży Babel. Casaubon przejawia, popularne wśród nowożytnych i współczesnych komentatorów rewolucji naukowej XVII wieku⁶³, przekonanie o konieczności postępu naukowego i niezbędnym zmierzaniu ludzkości do coraz to wyższego poziomu wiedzy bądź postępu technologicznego, który jednak – w odróżnieniu od ujęć dominujących wśród oświeceniowych komentatorów siedemnastowiecznej rewolucji intelektualnej – determinowany jest całkowicie przez Bożą opatrność:

Bóg zna odpowiedni sobie czas i gdy ten czas nadejdzie, jeden samotny człowiek dokona więcej niż kombinacja wielu tysięcy ludzi przed nim w innych czasach. [...] Kompas i wynalezienie prochu strzelniczego nie były jedynie celowe, lecz konieczne. Wynalezienie druku w ogromnym stopniu promo-

⁶⁰ Nie precyzując jednak, czy chodzi o jego ziemskich kolonizatorów, czy natywnych mieszkańców, których ponad trzy dekady wcześniej Johannes Kepler w *Somnium* wyobrażał sobie jako humanoidnych olbrzymów (Johannes Kepler, *Kepler's Somnium. The Dream, or Posthumous Work on Lunar Astronomy*, przeł. i red. Edward Rosen (Madison: University of Wisconsin Press, 1967).

⁶¹ W której to jednak opowieści sam Bacon cały czas naciskał na podkreślenie chrześcijańskiego wymiaru ustroju i historii Bensalem.

⁶² Casaubon, *A Letter of Meric Casaubon D.D. to Peter du Moulin*, 26.

⁶³ Betty J. T. Dobbs, „Newton as Final Cause and First Mover”, w: *Rethinking the Scientific Revolution*, red. Margaret J. Osler (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 29–35.

wało nauczanie i naukę (dobrą i użyteczną) Reformacji, którą Bóg zamierzył w swoim Kościele⁶⁴.

Jako konkluzja przemyśleń Casaubona może posłużyć przekonanie, że postęp nauk nie może być odgórnie planowany, jak spekulowali niektórzy organizatorzy nauki zrzeszeni w Towarzystwie Królewskim czy ówcześni reformatorzy nauki, a jest on naturalnie wpisany w determinowaną providencjonalnie historię ludzkości, wobec której rozwoju ówcześni mogą snuć jedynie ostrożne przypuszczenia. Mimo ogromnych starań (co zostało zobrazowane przykładem Giambattisty della Porta⁶⁵) ambitni badacze i entuzjaści nowej nauki nigdy nie „wymuszają” nieproporcjonalnego do obecnych czasów rozwoju technologicznego. Entuzjazm Glanvilla dla nowej eksperymentalnej filozofii przyrody jawi się więc w tej perspektywie jako naiwny z teologicznego punktu widzenia.

Wbrew holistycznym koncepcjom rozwoju filozofii naturalnej Casaubon zwraca jednak uwagę na wiele elementów wiedzy zapoznanej, zwłaszcza w kontekście praktyki lekarskiej⁶⁶, broniąc przy tym krytykowanej wówczas przez wielu przedstawicieli nowej filozofii przyrody anatomii starożytnego rzymskiego lekarza Galena. Historie o pewnych potencjalnie skutecznych, lecz zapomnianych obecnie praktykach miały uświadamiać ówczesnym, że oddawanie się w całości bieżącym sprawom i terażniejszej praktyce z zakresu filozofii naturalnej może odbywać się ze stratą dla niej samej. Casaubon czyni tu aluzję do przekonań żywionych przez filozofów z Towarzystwa Królewskiego, którzy, jak wskazywano w reprezentatywnych tekstach, uważali, że filozofia eksperymentalna powinna „spoglądać w przyszłość”. Ową tendencję w literacki i obrazowy sposób ujął Thomas Sprat w oficjalnym manifestie wczesnego Towarzystwa, *The History of the Royal Society*:

[Eksperymenty] [d]ają nam doskonały obraz tego, co jest przed nami; przenoszą nas do domu, do nas samych; każą nam żyć w Anglii, a nie w Atenach czy Sparcie; w terażniejszości, a nie trzy tysiące lat temu, choć pozwalają nam zastanowić się nad tym, co zrobiliśmy w minionych wiekach [...]. Z całą pewnością zgodne jest to z zamiarem samej natury, która, choć ukształtowała nasze ciała w ten sposób, że okazjonalnie możemy się odwracać, by

⁶⁴ Casaubon, *A Letter of Meric Casaubon D.D. to Peter du Moulin*, 26.

⁶⁵ Tamże, 26–27

⁶⁶ Tamże, 28–29. Jednak nie tylko, Casaubon wspomina bowiem również o zapomnianej sztuce bicia monet czy dawnych, nieznanych już, technik artystycznych.

spojrzeć za siebie, to umieściła jednak oczy – nasze główne narzędzia obserwacyjne – nie na naszych plecach, lecz czołach⁶⁷.

Warto jednak zauważyć, że nawet najbardziej reprezentatywni propagatorzy idei filozofii naturalnej z Towarzystwa Królewskiego, tacy jak Glanvill i Sprat, uznawali wybitne osiągnięcia starożytnych i raczej nie byli zwolennikami prostego progresywizmu. Różnicą między Casaubonem a nimi jest to, że tamci zrzucali winę za owe luki w dawnej wiedzy na „ciemny wiek” (*dark Age*)⁶⁸ i scholastyczną, pojęciową drogę nauki zamiast na fakt zapoznania ich spowodowany ówczesnym zainteresowaniem nowymi koncepcjami. Należy jeszcze nadmienić, że w tej kwestii analogiczne oskarżenie formułuje również Glanvill wobec fundatora filozofii, którą zwalcza. Twierdzi on bowiem – posiłkując się wczesnonowożytnymi legendami o Arystotelesie⁶⁹ – że podobny zarzut, tzn. o pogardę dla historycznych systemów filozoficznych, można wysunąć wobec samego Stagiryty. W *Plus Ultra* wskazuje na rzekomy proceder niszczenia przez Arystotelesa pism innych szacownych, tworzących przed nim, starożytnych autorów w celu podkreślenia swoich własnych zasług – proceder, który jednak nigdy już się nie powtórzy, odkąd powstała technologia drukarska⁷⁰.

Wreszcie Casaubon przechodzi do kwestii związków nowej eksperymentalnej filozofii przyrody z ateizmem⁷¹, zauważając, że przejawia ona podatność na nadużycia, tj. ekstrapolowanie jej wyników na płaszczyzny teologii i propagowanie na jej gruncie ateistycznego światopoglądu⁷². O ile wcześniejsze wielkie systemy metafizyczne zakładały transcendencję jako element konieczny, a czasem usensowniający je, o tyle nie musi tak być w przypadku tych nowych propozycji. Z pierwszym podnoszonym przezeń argumentem doskonale zgodziłby się Glanvill – Casaubon zauważa bowiem w nowej filozofii (szczególnie poprzez odrodzoną tradycję atomistyczną) niebezpieczeństwo zbytniego skoncentrowania się na wtórnych przyczynach sprawczych i przedmiotach materialnych w nowej nauce, które to skoncentrowanie może prowadzić ostatecznie do epikurejskiego zanegowania istnienia substancji duchowych i duchowego wymiaru rzeczywistości jako nadmiarowej wobec

⁶⁷ Sprat, *The History of the Royal Society*, 337.

⁶⁸ Zob. tamże, 15–22.

⁶⁹ Cope, *Joseph Glanvill*, 115–116.

⁷⁰ Glanvill, *Plus Ultra*, 77–79.

⁷¹ Należy jednak pamiętać o mnogości znaczeń przypisywanych wówczas temu terminowi.

⁷² Na przykład przez usamodzielnienie świata materialnego.

wystarczalności poprzednich opisów. Dodatkowo może ona wzbudzać wątpliwości ludzi co do istnienia i nieśmiertelności duszy ludzkiej oraz podważać ich wiarę w cuda. Zważywszy jednak na szczegółową lekturę prac Glanvilla⁷³ lub Boyle'a⁷⁴ – dwóch uznanych przedstawicieli Towarzystwa – zdaje się, że Casaubon odnosi się tu do innego ramienia „nowej filozofii przyrody” XVII wieku. Ramię to stanowili materialistyczni atomiści lub Thomas Hobbes⁷⁵ – myśliciel sceptycznie nastawiony do filozofii eksperymentalnej, żywo zaangażowany w jej krytykę i polemiki z jej twórcami⁷⁶, którego filozofia jest znacznie bliższa myśleniu w kategoriach naturalistycznych.

Casaubon przejawia przekonanie, że niechęć do spekulatywnej metafizyki, obecna wśród nowych filozofów naturalnych, jest w stanie zasiał u ludzi ziarno niepewności wobec tezy o nieśmiertelności dusz ludzkich⁷⁷. Jest to spostrzeżenie przeciwne do tego wyrażonego przez członka Towarzystwa Królewskiego Henry'ego More'a przy okazji dyskusowania kwestii apologetycznej użyteczności filozofii Kartezjusza w *Divine Dialogues*⁷⁸. Casaubon podkreślał priorytet i większą skuteczność argumentów metafizycznych na rzecz nieśmiertelności duszy ludzkiej od tych wywiedzionych z filozofii naturalnej. Glanvill natomiast – uczeń More'a – wierzył, że to właśnie nowa eksperymentalna filozofia jest w stanie, w odróżnieniu do saducejskiego arystotelizmu, dostarczyć dowodów nieśmiertelności duszy⁷⁹. Można stąd wysnuć wniosek, że autorzy związani z dawnymi, uniwersyteckimi filozofami oraz „moderniści” wysuwali wobec siebie nawzajem podobną pulę zarzutów – naj-

⁷³ Płoski, „Teologiczna legitymizacja”.

⁷⁴ Np. Robert Boyle, *The Christian Virtuoso Shewing That by being addicted to Experimental Philosophy, a Man is rather Assisted than Indisposed to be a Good Christian* (Savoy: Printed by Edw. Jones, 1690).

⁷⁵ Który, co warto zaznaczyć, był przyjacielem i wielokrotnym dyskutantem White'a (np. Spiller, *Concerning Natural*, 17).

⁷⁶ Shapin, Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump*, 110–154.

⁷⁷ Casaubon, *A Letter of Meric Casaubon D.D. to Peter du Moulin*, 30–31.

⁷⁸ Henry More, *Divine Dialogues Containing sundry Disquisitions & Instructions Concerning the Attributes and Providence of God* (London: Printed by James Flesher, 1668), „The First Dialogue”, 51–54. More jako narzędzie apologetyki wyżej cenił argumenty na rzecz istnienia Stwórcy wyprowadzane z uporządkowania przyrody i świata jako projektu niż kartezjańską wersję dowodu ontologicznego.

⁷⁹ Joseph Glanvill, *A Blow at Modern Sadducism in Some Philosophical Considerations About Witchcraft* (London: Printed by E. C. for James Collins, 1668): „To the Right Honourable, William, Lord Brereton”.

popularniejsze z nich to zarzuty o ateizm (różnorako rozumiany⁸⁰) bądź entuzjazm.

Glanvill w *The Vanity of Dogmatizing* zwracał uwagę na to, że czysto spekulatywna, niezważająca na defekty i ograniczenia ludzkie, scholastyczna filozofia przyrody pielęgnuje ludzką pychę. Podobny zarzut wobec filozofii eksperymentalnej wysunął Casaubon, porównując aspiracje filozofów eksperymentalnych do budowy Wieży Babel. Duchowny potępiał, rzekomo obecne wśród nowych filozofów, próby przeniknięcia wyroków Bożych⁸¹, a takie przedsięwzięcia jak dążenia do opanowania, dzięki ludzkiej pracowitości i wynalazczości, sztuki latania⁸² ujmował jako mające coś z „babilońskiej zarozumiałości w oczach Boga”⁸³. Zauważa on, że podsycanie takich aspiracji może również prowadzić do wzrostu zainteresowania dawną wiedzą bluźnierczą, która także stawiała sobie tak ambitne cele, tj. wątpliwymi z punktu widzenia ortodoksji chrześcijańskiej przedsięwzięciami postaci takich jak Robert Fludd czy innych renesansowych okultystów. Casaubon był zaznajomiony z tą tradycją myślową – wystarczy tu wspomnieć, że sam badał twórczość Johna Dee oraz występował jako jeden z krytyków tzw. języka anielskiego i przedstawionych przez Dee form okultyzmu, związanych z tzw. magią enochiańską⁸⁴. Mimo że teozoficzne przekonania na temat genezy i ideału nauki, związane z podejściem do wiedzy w kluczu milenarystycznym, w przypadku postaci Towarzystwa Królewskiego są marginalne⁸⁵, to zdaje się, że same związki Towarzystwa z postaciami

⁸⁰ Kwestia ta została przybliżona m.in. w: Dariusz Kucharski, *Racjonalność wiary w ujęciu Henry'ego More'a. Między teologią kalwińską a platonizmem z Cambridge* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2020), 102–105.

⁸¹ Na przykład poprzez hermetyczną refleksję nad mitycznymi kamieniami-sztucznymi katalizatorami: Urim i Tummim (Casaubon, *A Letter of Meric Casaubon D.D. to Peter du Moulin*, 35).

⁸² Jest to przykład wskazywany m.in. przez Boyle'a na liście przewidywalnych przyszłych osiągnięć naukowych z lat 60. XVII wieku (zob. „Robert Boyle's Wish-list for Science”, *Robert Boyle's Schools*, dostęp 17.02.2026, <https://www.robertboyle.ie/summer-school/robert-boyles-wish-list-for-science/>).

⁸³ Casaubon, *A Letter of Meric Casaubon D.D. to Peter du Moulin*, 35.

⁸⁴ Zob. Meric Casaubon, *A True & Faithful relation of What passed for many Yeers Between D. John Dee (A Mathematician of Great Fame in Q. Eliz. and King James their Reignes) and Some Spirits* (London: Printed by D. Maxwell for T. Garthwait, 1659). Zagadnienie odróżnienia prawdziwych cudów od entuzjastycznych ekscesów (bądź w przypadku Johna Dee interwencji Boskiej od objawienia złych sił) przewija się przez znaczną część twórczości Casaubona (zob. Casaubon, *General Learning*, 159–166).

⁸⁵ Choć zasięg tej tezy jest dyskutowany (Theodore K. Hoppen, „The Nature of the Early Royal Society: Part II”, *The British Journal for the History of Sci-*

takimi jak Hartlib czy nieliczne nawiązania do przedsięwzięć Fludda mogły być postrzegane jako kolejny dowód potencjalnego „entuzjizmu” ukrytego w nowej filozofii.

Reasumując, list o filozofii eksperymentalnej Casaubona można postrzegać jako wyrażenie sprzeciwu wobec wersji historii filozofii naturalnej proponowanej przez Glanvilla w *Plus Ultra*; wyrażenie obawy przed potencjalnym przewartościowaniem użyteczności cielesnej i przedkładaniem jej nad czynniki wspierające rozwój duchowy oraz obawy o to, że nowi filozofowie naturalni mogą w szkodliwy dla religii sposób wkraczać ze swoją metodą i swoimi koncepcjami na obszar teologii. Casaubon nie odrzuca natomiast samej filozofii eksperymentalnej, a jedynie stara się dopominać o należyte jej miejsce – jako nauki praktycznej, potrzebnej do zaspokojenia pewnych ludzkich potrzeb, jednakże niemającej prawa ingerować w odmienne od niej pod względem celów, przedmiotu i metody nauki teologiczne oraz metafizykę⁸⁶. Teolog przestrzega również przed przedkładaniem owego nowego typu nauki nad nauki klasyczne, takie jak historia czy literaturoznawstwo, sądząc, że proces ten nie tylko odbędzie się ze stratą dla tych dyscyplin, ale również sama filozofia naturalna może na tym ucierpieć. Jednocześnie doceniona zostaje wartość odkryć naukowych i wynalazków, gdy nie wykraczają one ambicjami ponad właściwy sobie czas – choć bezpośrednią ich przyczyną jest ludzka praca, są one postrzegane jako narzędzie Bożej opatrności w świecie.

Mimo że sam obraz krytykowanych przez Casaubona tendencji raczej naprowadza współczesnego czytelnika na myśli obecne w późniejszej, oświeceniowej filozofii brytyjskiej, niż odnosi się do samej filozofii Glanvilla, warto zwrócić uwagę na to, że postaci takie jak Glanvill (których nie brakowało w klimacie wczesnego Towarzystwa) mogą być postrzegane jako dostarczające filozoficznego podparcia dla późniejszych koncepcji. W tym ujęciu w deizmie doszłoby do radykalizowania obecnych w nim tendencji związanych z racjonalizmem religijnym, a jednocześnie zmarginalizowania teologicznych, neoplatońskich fun-

ence 9(3) (1976): 243–276; Spiller, *Concerning Natural*, 52–53), to faktem jest, że we wczesnym Towarzystwie Królewskim działały postaci, którym przypisywano podobne pobudki w programie rozwoju wiedzy – analogiczne przemyślenia pojawiają się przy okazji analizy prac samego Bacona.

⁸⁶ Które to podejście, zdaniem Casaubona, przejawiał sam Bacon (Spiller, *Concerning Natural*, 75–77).

damentów, które Glanvill kładł pod swoją koncepcję religii i jej związku z nauką⁸⁷.

Joseph Glanvill i siedemnastowieczny angielski arystotelizm

W przypadku autorów skojarzonych z tradycją arystotelejską w siedemnastowiecznej Anglii mamy już do czynienia ze śladami bezpośrednich, konfrontacyjnych polemik Glanvilla z postaciami takimi jak Thomas White czy Robert Crosse⁸⁸ (1606–1683). Najciekawsza ze współczesnego punktu widzenia i jednocześnie pełna istotnych przemyśleń dotyczących ówczesnych wyobrażeń na temat filozofii naturalnej jest krytyka pierwszego z nich – Thomasa White’a (1593–1676)⁸⁹. Polemiki między filozofami zostały zawarte zarówno w odpowiedzi White’a na *The Vanity of Dogmatizing* Glanvilla, tj. w tekście *Scire, Sive Sceptices...* z 1663 roku, jak i w dodatku do *Scepsis Scientifica* Glanvilla, czyli wersji *The Vanity of Dogmatizing* z 1665 roku⁹⁰. W tym też roku tekst White’a doczekał się swojej angielskiej wersji, tj. *An Exclusion of Scepticks from all Title to Dispute Being an Answer to The Vanity of Dogmatizing*⁹¹. Publikacja Glanvilla z kolei ponownie ukazała się jako tekst *Of Scepticism and Certainty* w zbiorze esejów z 1676 roku⁹². W ramach tej części pracy chciałbym wskazać na kilka istotnych wątków z perspektywy dyskusji nad

⁸⁷ Jakub Płoski, „Między platonikami z Cambridge a empirystami z The Royal Society – zarys filozofii Josepha Glanvilla”, *Studia z Historii Filozofii* 15(3) (2024): 33–40.

⁸⁸ Nicholas H. Steneck, „‘The Ballad of Robert Crosse and Joseph Glanvill’ and the Background to ‘Plus Ultra’”, *The British Journal for the History of Science* 14(1) (1981): 59–74. Ich spór miał źródła również w prywatnych starciach, które opisuje np. Harold W. Jones (Harold W. Jones, „Mid-Seventeenth Century Science: Some Polemics”, *Osiris* 9 (1950): 254–256.

⁸⁹ Zarys jego filozofii zawarty jest m.in. w: Stefania Tutino, *Thomas White and the Blackloists. Between Politics and Theology during the English Civil War* (London–New York: Routledge, 2008), 15–38.

⁹⁰ Joseph Glanvill, „Scire/i tuum nihil est: or The Authors Defence of *The Vanity of Dogmatizing* Against the Exceptions of the Learned Thomas Albius in his Late Sciri”, w: Joseph Glanvill, *Scepsis Scientifica or, Confest Ignorance, The Way to Science; in an Essay of the Vanity of Dogmatizing and Confident Opinion. With a Reply to the Exceptions of the Learned Thomas Albius* (London: Printed by E. Cotes..., 1665). Tekst ten również znalazł się potem w zbiorze esejów z 1676 roku. Opóźnienie w odpowiedzi na krytykę White’a wynikało z ciężkiej choroby, przez którą przechodził Glanvill (zob. Cope, *Joseph Glanvill*, 15–16).

⁹¹ White, *An Exclusion of Scepticks*.

⁹² Glanvill, *Essays*, II.

nowymi, podejmowanymi wówczas przedsięwzięciami i sposobami dociekań, obecnymi w filozofii naturalnej. Z uwagi na zakres materiału wybór ten będzie selektywny – skoncentruję się bowiem na argumentach zawartych w odpowiedzi Glanvilla⁹³, rozważających raczej metodę i pewne nastawienia związane z nową filozofią przyrody niż omawiane przez nich wątki szczegółowe, a okazjonalnie będę komentował sam tekst White'a.

Na końcu odpowiedzi White'a na *The Vanity of Dogmatizing* zostało wyrażone, po odparciu zarzutów wobec filozofii arystotelejskiej, retoryczne zapytanie: „Wy, którzy twierdzicie, że nic nie wiecie, czyżbyście chcieli zarzucać innym ignorancję?”⁹⁴. Zapytanie to manifestuje fakt, że to właśnie kwestia sceptycyzmu rzekomo obecnego w nowej filozofii naturalnej stała się głównym tematem omawianej filozoficznej dyskusji. White postanowił się z nim zmierzyć, korzystając z zasobu pojęć i teorii zainspirowanych filozofią Stagiryty, głównie z zakresu sylogistyki oraz refleksji nad działaniem i mądrością praktyczną. Jego rozwiązania (jak i pozostałych autorów z tzw. grupy Blackloes⁹⁵) można oceniać jednak jako niestandardowe dla tradycji, z której się wywodził⁹⁶. O niestandardowości tego ujęcia może świadczyć chociażby to, że White nie posługuje się koncepcją, charakterystycznie arystotelejskiej, fizyki jakościowej, a raczej skłania się ku atomizmowi i ilościowemu opisowi zjawisk przyrodniczych; że odrzuca arystotelejski geocentryzm w interpretacji Układu Słonecznego⁹⁷ czy dopuszcza eksperyment, rezygnując

⁹³ Metoda ta wydaje się uprawniona, ponieważ Glanvill w swoim tekście obszernie przytacza cytaty z zarzutów White'a.

⁹⁴ White, *An Exclusion of Scepticks*, 78.

⁹⁵ Do której należeli m.in. John Sergeant i Kenelm Digby (Tutino, *Thomas White and the Blackloists*, 1–35).

⁹⁶ Marco Sgarbi, „Thomas White, an Aristotelian Response to Scepticism”, *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* 58 (2013): 83–86.

⁹⁷ Geocentryzm White zachowuje, jednakże w formie mocno zmodyfikowanej i, można by stwierdzić, symbolicznej, wypracowując propozycję syntezy między nową kosmologią a arystotelejskim geocentryzmem. Mimo że w zgodzie ze zwolennikami heliocentryzmu White przyjmuje, że to Ziemia i pozostałe planety Układu Słonecznego obracają się wokół Słońca, równocześnie uznaje on, że Słońce nie stanowi punktu środkowego wszechświata, a obszar centrum wszechświata wyznaczany jest przez orbitę ziemską. Można więc stwierdzić, że lokalnie, dla Układu Słonecznego, teza heliocentryczna o obracaniu się planet wokół Słońca jest prawdziwa, lecz w szerszej perspektywie słuszny okazuje się geocentryzm (z zaznaczeniem jednak, że nie chodzi o statyczny środek Ziemi jak w arystotelizmie, tylko wyżej wspomniany środek na orbicie). Zagadnienie to zostało omówione m.in. w: H. Thomas Adriaenssen, „Thomas White on Loca-

z klasycznego dla tradycji arystotelejskiej argumentu, jakoby miał on niweczyć poprzez ingerencję sam przedmiot badań, czyli stan naturalny. Arystotelizm w jego filozofii staje się raczej zbiorem pewnych metodologicznych wskazań niż nastawień:

Taka jest natura Zasad, że wydają się prostackimi i godnymi pogardy, lecz w Naukach nie można zrobić bez nich kroku. Fundamenty budowli leżą zakopane pod ziemią, a jednak to one podtrzymują wspaniałą i potężną konstrukcję. Ci, którzy lekceważą podstawy Arystotelesa, muszą z konieczności, będąc ciągle w poszukiwaniu zasad, zawsze pozostawać w tyle za nauką. Jednak o wiele gorsi od nich są ci, którzy udają i przyznają się do Arystotelesa i są [jednocześnie] ignorantami w metodzie dowodzenia oraz zaniedbują to, co on nakazuje [...]. Dla ciebie niech Arystoteles będzie twoim mistrzem, w niewielu wprowadzie rzeczach, ale w tych, które owocują w tysiące, mianowicie: cały rodzaj oddzielonych substancji, rzeczy, o których uprzednia wiedza (*fore-known*) jest niezbędna do fizycznej kontemplacji i ostatecznie osądu eksperymentów⁹⁸.

Mimo więc że White deklaratywnie przyznaje, iż jest arystotelikiem, w wielu momentach wyraża sprzeciw wobec zbyt dosłownego traktowania jego filozofii⁹⁹, szczególnie filozofii przyrody. Zwraca uwagę na oczywisty fakt, że Stagiryta nie mógł dysponować siedemnastowiecznym instrumentarium naukowym czy korzystać z nowożytnych pomocy dioptrycznych¹⁰⁰. White przejawia przekonanie, że system filozofii naturalnej Stagiryty mógłby zostać istotnie zrewidowany po zmianach wprowadzonych na skutek aktualizacji wiedzy o przyrodzie za ich pośrednictwem, jednak nie to stanowi istotę arystotelizmu, a jest nią ugruntowanie wiedzy i filozofii na trwałych, metafizycznych podstawach. W kontekście sposobu ich pozyskiwania ciekawym zabiegiem metodologicznym White'a zdaje się rozdzielenie, jak sam to określa, „nauki w powstawaniu” oraz „nauki w podtrzymywaniu” oraz próba odczytywania owych zasad z nauki w drugim sensie¹⁰¹. Można stwierdzić, że starał się on wydobyć owe, naprowadzające na metafizykę Arystotelesa, stałe zasady jako zbiór supozycji usensowniających działanie praktyczne – były one wykorzystywane w sztukach, opartych na roz-

tion and the Ontological Status of Accidents”, *Oxford Studies in Early Modern Philosophy* 10 (2021): 1–35.

⁹⁸ White, *An Exclusion of Scepticks*, „To The Young Witts of Both Universities”.

⁹⁹ Tamże, „To The Young Witts of Both Universities”, 58–59.

¹⁰⁰ Tamże, 72–73.

¹⁰¹ Tamże, 5–7.

tropności, a więc dyspozycji do wydawania na ogół trafnych sądów. Najbardziej podstawową prawdą, która jawi się nam jako prosta i oczywista, gdy spotykamy się z nauką, jest metafizyczna zasada tożsamości:

Jeśli zaś spojrzymy na naukę jako już istniejącą i jakby spoczywającą w nas i zapytamy, czym jest to, co przytwarza prawdę do naszego umysłu w ten sposób, że nie możemy jej podać w wątpliwość ani – że tak powiem – zachwiać się co do niej, nic nie okaże się bardziej proste i pierwotnie oczywiste niż to, że to, co jest, jest; w czym – w pewnym sensie – formalnie zawiera się także to, że to, co jest, o ile jest, nie może nie-być; co w istocie znaczy, że poznający podmiot (*understander*) jest pewien, iż dana rzecz jest, czyli że posiada niewzruszoną stałość względem prawdy, która w nim jest¹⁰².

Niewątpliwe dla filozofa jest to, że już same praktyczne, zadowalające się hipotezami, dyscypliny empiryczne godzą się na pewne zasady, według których postępują, i to one stanowią niewzruszone ich podstawy. Niezaprzeczalną skuteczność sztuk (której niektórzy sceptycy używali do negowania nauki demonstratywnej jako czczej i nieprzynoszącej rezultatów) wykorzystuje on więc, przynajmniej jak sam uważa, przeciw pyrronizmowi nowych, nastawionych na ocenę przedsięwzięć pod względem kryterium użyteczności, filozofów naturalnych. Wiedza praktyczna, mimo że spełniając swoją funkcję, abstrahuje od swych podstaw, a sam podmiot sztuki najczęściej nie jest ich świadom, stale je suponuje:

Sztuka, choć zawdzięcza swe narodziny Doświadczeniu, jest jednak podtrzymywana przez uniwersalne i niezawodne Reguły; lecz sama nie rozumie koniecznej i niezmiennej skuteczności swojej Reguły; zadowala się świadectwem zawsze odpowiadających jej skutków¹⁰³.

Reasumując, można stwierdzić, że White stara się bronić arystotelizmu jako stanowiska zmodernizowanego, uwzględniającego i integrującego w swoich ramach elementy cenionych wówczas systemów filozofii naturalnej, jednakże równocześnie negującego hipotetyczny charakter filozofii przyrody i próbującego ugruntować ją na trwałych, metafizycznych podstawach, z których, w sposób demonstratywnie pewny, będą uzyskiwane poszczególne twierdzenia. Źródłem owych zasad nie jest

¹⁰² Tamże, 6–7.

¹⁰³ White, *An Exclusion of Scepticks*, 3. Najważniejszą zasadą, na którą musi zgodzić się również sceptyk, a na której White oprze swoją demonstratywną wizję nauki, będzie oczywista metafizyczna zasada tożsamości, stanowiąca podstawę definiowania i sylogistyki (tamże, 3–10).

jedynie aprioryczna spekulacja bądź, w perspektywie kartezjańskiej, intuicja, lecz także analiza działań podejmowanych w ramach nowej filozofii przyrody lub praktyki wytwórczej.

White był pilnym obserwatorem filozofii naturalnej wieku XVII i w jego argumentacji przeciwko sceptykom nie brakuje odniesień do jej osiągnięć, takich jak odkrycie magnetyzmu¹⁰⁴, mających przekonywać, że nauka stale się rozwija i wzbogaca obraz świata ówczesnego człowieka, jeżeli jest badana w „ciągłym wywodzie” (*steddy discourse*)¹⁰⁵ (na wzór geometrii nauka o świecie fizycznym również powinna rozpoczynać od podstawowych zasad, jasnych definicji badanych obiektów i reguł wnioskowania aż po uzyskane twierdzenia¹⁰⁶). Spostrzeżenie o postępie wiedzy, choć ujęte w inne, odmienne od scholastycznej sylogistyki, teoretyczne ramy, sformułował oczywiście również sam Glanvill¹⁰⁷. Naczelną osią sporu między filozofami stała się koncepcja nauki i jej relacja do metafizyki, tzn. pytanie: czy poza naukami hipotetycznymi (które w klasyfikacji White’a nie są nawet naukami, a jedynie sztukami) możliwe są też metafizycznie ugruntowane nauki demonstratywne o świecie przyrodniczym?¹⁰⁸ Sceptykiem w ujęciu White’a jest ten, który wyklucza naukę (czyli w jego ujęciu: wiedzę demonstratywną o świecie), podtrzymując zarazem to, że sztuki (praktyki oparte na hipotezach na temat świata) są jedynymi sposobami poznania świata¹⁰⁹. Podobnie jak Casaubon uznawał on więc formalnie i metafizycznie uporządkowane odkrywanie przyczyn za istotny element nauki¹¹⁰.

¹⁰⁴ Tamże, 28–29.

¹⁰⁵ Tamże, 29. Ten aspekt koncepcji nauki wśród przedstawicieli grupy Blackloe tłumaczy m.in. Dorothea Krook (Dorothea Krook, *John Sergeant and His Circle: A Study of Three Seventeenth-Century English Aristotelians* (Leiden–New York–Köln: E. J. Brill, 1993), 67–95).

¹⁰⁶ White, *An Exclusion of Scepticks*, 22–24.

¹⁰⁷ Krytykował on sylogistyczny model nauki w tekście, z którym polemizował White, np. Glanvill, *The Vanity*, 187–188.

¹⁰⁸ Krook, komentując ten spór, czyni ciekawe analogie między ujęciem stosunku wiedzy praktycznej do wiedzy teoretycznej przez White’a a, krytykowanymi przezeń, Platonem i platońskim Sokratesem (Krook, *John Sergeant and His Circle*, 42–43).

¹⁰⁹ Stanowisko sceptyczne w takim sformułowaniu naraża się również na klasyczny zarzut przeciwko niemu, mianowicie o znoszenie się, tzn. nieprawdą jest, że nie istnieją prawdziwe reguły, ponieważ przynajmniej ta reguła jest prawdziwa, że sztuki w większości przypadków przynoszą określone rezultaty; White, *An Exclusion of Scepticks*, 17–18.

¹¹⁰ Serjeantson, „Introduction”, 60.

Glanvill, mimo że bronił hipotetycznego charakteru wiedzy przyrodniczej, fundamentalnie nie zgadzał się z tym zarzutem. Zwalczał on w swojej odpowiedzi na krytykę White'a, formułowane wówczas nie tylko pod jego adresem, ale i całej formacji, w imieniu której występował, zarzuty o sceptycyzm¹¹¹ – *notabene* bardzo wątpliwe, zważywszy na wypowiedzi Glanvilla o statusie wiedzy matematycznej i teologicznej w odróżnieniu od wiedzy przyrodniczej¹¹². Stanowisko to zostaje kilkakrotnie uwyraźnione w tekście Glanvilla:

Mimo iż przyznaję, że w filozofii jestem poszukiwaczem (*Seeker*), to nie mogę jednak uwierzyć w to, że sceptyk w filozofii musi być sceptykiem w teologii (*Divinity*). Światło, [którym jest] Ewangelia zrodziło się w zenicie i, jak niektórzy mówią o Słońcu, stworzone zostało w swojej szczytowej sile i w blasku. Jednak początki filozofii tkwiły w zmierzchovej ciemności i dla niej ledwie minął świt. Teologiczne prawdy były najczystsze [już] w swoim źródle, a czas nie mógł udoskonalić tego, co zaczęła Wieczność: nasza Teologia (*Divinity*), jak przodek ludzkości, narodziła się w pełni czasu i w czasie swej męskiej siły, lecz filozofia i sztuki zostały zapoczątkowane jako embriony i są udoskonalane przez stopniowe dokonania czasu¹¹³.

Wspomniane dyscypliny teologiczne można już określić, nawet w optyce Glanvilla, jako demonstratywne. Filozof ponadto zwraca uwagę na pewien potencjalny paradoks, mogący wynikać z zarzutu White'a – otóż czy on jako promotor filozofii eksperymentalnej, piszący peany na cześć odkryć filozofów, takich jak Tycho Brahe, Digby, Galileusz, William Harvey czy Descartes, mógłby jednocześnie być sceptykiem? Wydaje się, że misja promowania nowej filozofii naturalnej czy też nowej nauki byłaby nieskuteczna, gdyby jakakolwiek wiedza o świecie miała być niemożliwa (czyli jeśli używamy określenia „sceptyk” w tradycyjnym znaczeniu). Odnosząc się zaś do przytoczonej metafory Glanvilla, można stwierdzić, że rozwój filozofii nie miałby sensu, gdyby z natury swej nie mogła ona wyjść ze stanu embrionalnego.

¹¹¹ Joseph Glanvill, „Sciri, [a.] Sive Sceptices & Scepticorum à Jure Disputationis Exclusio”, 1, 74–75, w: Glanvill, *Scepsis Scientifica*. Argumenty White'a, oparte na wewnętrznej sprzeczności sceptycyzmu czy niezgodności tej postawy z naturą ludzką, wydają się wpisywać w typową, historyczną strategię walki ze sceptycyzmem. Tradycja tych argumentów sięga takich postaci jak Augustyn z Hippony (zostały one omówione m.in. w: Sgarbi, „Thomas White, an Aristotelian Response to Scepticism”: 87–90).

¹¹² Np. Glanvill, *The Vanity*, 209.

¹¹³ Tamże, 186–187.

Choć wobec wiedzy opartej nie na pewnych ogólnych, metafizycznie ugruntowanych regułach, ale na hipotezach towarzyszących eksperymentowi i obserwacji White wysuwał zastrzeżenie o jej relatywizm, to sam fakt dążenia do wiedzy, mimo obrania metod ocenianych jako nieskuteczne, jest niepodważalny. Filozof z Plymouth z całą pewnością nie negował możliwości zdobycia jakiegokolwiek wiedzy, a raczej starał się wykorzystać podnoszony wówczas – zarówno z pozycji filozoficznych naturalnych, jak i teologicznych – intelektualny sprzeciw wobec arystotelizmu, by w ostrej opozycji do filozofii, z którą spotkał się podczas nauki w Oxfordzie, propagować alternatywne sposoby badań oraz refleksję nad innymi hipotezami i sposobami porządkowania świata: „Zatem niech Arystoteles będzie badany, ale nie uwielbiany. [...] pozwólcie tylko Pitagorasowi, Demokrytowi, Platonowi i jeszcze dawniejszej mądrości chaldejskiej na okazję do przebadania, a wielcy i ośniewający nowożytni niech również mają swoją”¹¹⁴.

Ta specyficzna, aczkolwiek bardzo charakterystyczna dla filozofów tworzących w dwóch pierwszych dekadach funkcjonowania Towarzystwa¹¹⁵ otwartość intelektualna wyjaśnia łatwość, z jaką Glanvill łączył koncepcje typowo neoplatoniskie z bagażem idei przyswojonych z eksperymentalnej filozofii naturalnej¹¹⁶. Szczególnie skoncentrował się on jednak na promocji alternatywnych propozycji pozyskiwania wiedzy wysuwanych przez, podążających drogą hipotez, a nie twierdzeń, członków Towarzystwa Królewskiego: „Moją zasadą [*profession*] jest wolność dociekań i nie przyznaję się do większego sceptycyzmu niż ten, który zawarty został w motcie, przyjętym obecnie przez Towarzystwo Królewskie: *Nullius in Verba*”¹¹⁷. Sceptycyzm ten nie oznacza negacji możliwości wiedzy, lecz metodologiczną niezależność od autorytetu i zobowiązanie do empirycznej weryfikacji twierdzeń. Promowanie ostrożności w wydawaniu hipotez, skoncentrowanie się na badaniu obiektów w świecie, a nie zasad bądź pojęć, przeprowadzanie eksperymentów w praktyce

¹¹⁴ Glanvill, „Sciri, [a.] Sive Sceptices & Scepticorum à Jure Disputationis Exclusio”, 8.

¹¹⁵ Zob. Hoppen, „The Nature of the Early Royal Society: Part I”: 10–19; Hunter, *Science and Society in Restoration England*, 17–21.

¹¹⁶ Płoski, „Między platonikami z Cambridge a empirystami z The Royal Society”: 44–52.

¹¹⁷ Glanvill, „Sciri, [a.] Sive Sceptices & Scepticorum à Jure Disputationis Exclusio”, 3, motto to można tłumaczyć jako: „Na słowo nikomu”.

naukowej¹¹⁸ oraz domaganie się przed wydawaniem sądów skrupulatnych obserwacji, prowadzonych w dziennikach relacji czy historiach naturalnych, wyznaczają nowy, ambitny program badawczy, który nazywany był przez wielu uprzedzonych komentatorów sceptyckim jedynie przez niezrozumienie i odmienność od tego, co do tej pory postrzegane było jako naukowe. Podobnie jak przez niezrozumienie istoty tych intelektualnych przedsięwzięć¹¹⁹ myśliciele tacy jak White – jeżeli przez sceptycyzm rozumiemy wiarę w aporetyczność czy niemożliwość wiedzy – obok Glanvilla i nowych filozofów eksperymentalnych, za pyrronistów uznawali również „znakomitego Gassendiego”¹²⁰ czy Descartes’a – „prawdopodobnie jednego z największych ludzi, którzy kiedykolwiek żyli”¹²¹. White działał, zdaniem Glanvilla, jedynie na korzyść sprawy sceptyków – klasyfikując jako pyrronistów tak wybitne filozoficzne umysły, legitymizuje w ten sposób sceptycyzm zamiast go zwalczać¹²².

Glanvill zwrócił również uwagę na istotny moment odrzucenia pewnych dawnych metod i przekonań jako etap na drodze kształtowania nowej filozofii: „Ludzkość prawdopodobnie odniesie większe korzyści z niewiedzy Descartes’a niż, być może, z największej części nauki, jaka była uprawiana przed nim”¹²³. W innym miejscu wspominał, że nawet sam Arystoteles dostrzegł, iż „[...] młodzi, rozgadani sofiści byli o wiele pewniejsi swoich twierdzeń niż najwnikliwsi i najbardziej wykształceni filozofowie”¹²⁴, sugerując tym samym, że raczej jemu samemu jest bliżej w tym aspekcie do Stagiryty niż ówczesnym arystotelikom. Sam fakt jednak, że filozofia Glanvilla i proponowana przezeń droga ostrożności opierała się (przynajmniej na obecnym etapie rozwoju nowożytnego przyrodoznawstwa) jedynie na prawdopodobnych hipotezach¹²⁵, już sprawiał, iż w oczach White’a jego koncepcje i promowana przezeń filozofia pozostawały sceptyckie: „[b]o ktokolwiek [...] nie uczy nicze-

¹¹⁸ Jak to ujmuje Glanvill: „Ten, kto chce wznieść trwałą i majestatyczną budowlę, musi mieć kamienie wydobywane z kamieniołomów zamiast liczyć na to, że drogi same mu je zapewnią” (tamże, 68).

¹¹⁹ Tzn. utożsamianie sceptycyzmu z postulatem wydawania jedynie hipotez o świecie materialnym.

¹²⁰ Glanvill, „Sciri, [a.] Sive Sceptices & Scepticorum à Jure Disputationis Exclusio”, 5. Glanvill odpiera również zarzuty o sceptycyzm obecny w filozofii Gassendiego (tamże, 11–14).

¹²¹ Tamże, 5.

¹²² Osąd swój wiązał on głównie z dokonaniem Kartezjusza na płaszczyźnie filozofii naturalnej i teorii poznania (tamże, 30–31).

¹²³ Tamże, 5.

¹²⁴ Tamże, 50.

¹²⁵ Co warto zaznaczyć: z przyjęciem minimalnego zestawu założeń wstępnych.

go innego, jak tylko tego, że jedna strona jest, w rzeczy samej, bardziej prawdopodobna, ale obie strony da się obronić; w takim świecie gadaniny (*World of twattle*) nie mówi nic poza tym, jak gdyby wydał krótki wyrok: że nic nie jest jasne”¹²⁶. Warto jednak mieć ciągle na uwadze klasyfikację typów i stopni wiedzy przeprowadzoną przez Glanvilla oraz pamiętać, że zastrzeżenia te mają jedynie zastosowanie w przypadku wiedzy o przyrodzie. Mimo że odrzucenie typowo scholastycznej nauki uniwersyteckiej mogło w okresie restauracji budzić konotacje z radykalnymi nurtami religijnymi czasu rewolucji angielskiej – wtedy już zmarginalizowanymi, lecz nadal obecnymi w pamięci ówczesnych myślicieli (takimi jak na przykład ranterzy¹²⁷), które przeciwstawiały wiedzy teologicznej wewnętrzne objawienie i intuicję – w tym przypadku miało ono charakter niezwykle konstruktywny, zarówno w aspekcie teologicznym, jak i na płaszczyznach pozateologicznych, i prowadziło do sformułowania nowej koncepcji nauki.

Na uwagę zasługuje tu, tak charakterystycznie wczesnonowożytna, wielość konotacji związanych z terminem „sceptyk”. Glanvill zdaje się bowiem sugerować, że – przynajmniej jeżeliby określić mianem sceptycyzmu odejście od powszechnych poglądów – sam jego adwersarz byłby sceptykiem. Filozof czyni w tym miejscu aluzję do swoich historycznych i filozoficznych badań nad przekonaniem na temat duszy z *Lux Orientalis*¹²⁸. Jeżeli duszy nie należy traktować jako substancji odrębnej od ciała – co postulują nowożytni arystotelicy, czyli zwolennicy ujęcia duszy jako jedności z ciałem lub jako formy substancjalnej ciała¹²⁹ – to stają oni wówczas nie tylko przeciw Kartezjuszowi czy Henry’emu More’owi, ale niemalże przeciw całemu światu¹³⁰. White ponadto wątpi nie tylko w substancjalną naturę duszy, lecz także w podtrzymywaną przez starożytnych mędrców, dawne tradycje intelektualne (nawet,

¹²⁶ White, *An Exclusion of Scepticks*, 62.

¹²⁷ Zob. Ariel Hessayon, „The Ranter and Their Sources: The Question of Jacob Boehme Supposed Influence”, *Sciences et Techniques en Perspective* 16(2) (2014): 77–101.

¹²⁸ Joseph Glanvill, *Lux Orientalis, or, An Enquiry into the Opinion of the Eastern Sages Concerning the Praeexistence of Souls. Being a Key to unlock the Grand Mysteries of Providence, in Relation to Mans sin and Misery* (London: [s.n.], 1662).

¹²⁹ White, *An Exclusion of Scepticks*, 30–33. Mimo że White neguje substancjalny charakter duszy, argumentując za tym, że człowiek jako substancja jest jednością, nie używa terminu „forma substancjalna”.

¹³⁰ Glanvill, „Sciri, [a.] Sive Sceptices & Scepticorum à Jure Disputationis Exclusio”, 16–22.

zdaniem Glanvilla, samego Arystotelesa¹³¹ w opozycji do jego niektórych kontynuatorów) i religijne, na przykład przez teologię chaldejską, filozofię hermetyczną i wyznawców zaratusztrianizmu, tezę o preegzystencji dusz ludzkich¹³². Starożytni opierali na pierwszym przekonaniu, tzn. o owej odrębności, najsilniejsze filozoficzne argumenty na rzecz nieśmiertelności dusz. Wobec tego można zadać pytanie: czy aby na pewno to właśnie poglądy Glanvilla i filozofów Towarzystwa lub Descartes'a, którego filozofia naturalna zakrawać miała na bezbożność (*impiety*)¹³³, powodowały ówczesnie istotne zagrożenie ateizmem?¹³⁴

Abstrahując w kontekście tego tematu od zawartych w polemikach między filozofami szczegółowych uwag odnośnie do zagadnienia statusu ontologicznego¹³⁵, władz i właściwości duszy ludzkiej, należy zwrócić uwagę, że Glanvill przyjmuje strategię podważania zrozumiałości arystotelejskiego ujęcia bytu ludzkiego jako *compositum* duszy i ciała¹³⁶ w celu polemiki z tą koncepcją. Inną stosowaną przezeń strategią – odnoszącą się raczej do całej formacji intelektualnej, z którą polemizuje, a niekoniecznie do samego White'a – jest zwracanie uwagi na inflacyjny charakter stosowanych przez tradycję arystotelejską pojęć metafizycznych:

Nazywam formę Arystotelesa pustym słowem, ponieważ wierzę, że nie istnieje nic rzeczywistego, co by jej odpowiadało. Wszystkie ciała są wystar-

¹³¹ Tamże, 19, 27.

¹³² Tamże, 16–20.

¹³³ White, *An Exclusion of Scepticks*, 74.

¹³⁴ W kwestii wątków teologicznych zawartych w polemice warto również zauważyć, że White próbuje odeprzeć zarzuty natury teologicznej wysuwane przeciwko Arystotelesowi (White, *An Exclusion of Scepticks*, 55–60) przez postaci takie jak Glanvill (zob. Joseph Glanvill, „A Letter to a Friend Concerning Aristotle”, w: Glanvill, *Scepsis Scientifica*).

¹³⁵ Głównie problemu rozłączności czy raczej metafizycznej samodzielności duszy względem ciała, ale również takich zagadnień, jak relacja duszy do ciała, sposób odbioru przez duszę wrażeń cielesnych, sposób formowania przez nią materii czy też jej pochodzenie.

¹³⁶ Choć i w tej teorii Glanvill widzi manifestację dualistycznych intuicji – nie mogąc, jak sam przyznaje, zrozumieć do końca optyki White'a i zarzucając jej nieinteligibilność (Glanvill, „Sciri, [a.] Sive Sceptices & Scepticorum à Jure Disputationis Exclusio”, 19–22). Arystotelejskie poglądy na duszę klasyfikuje więc Glanvill albo jako dualistyczne, gdy przyzna się formie substancjalnej realną odrębność od ciała, albo jako niezrozumiałe. Zdaniem Glanvilla White uważał, że przed filozofem stoi niweczająca dualistyczne ujęcia alternatywa: „[...] podtrzymuje się albo, że człowiek nie jest bytem, albo że dusza i ciało nie są czymś od siebie oddzielnym” (tamże, 20).

czająco różnialne przez kształt i położenie ich części i nie widzę potrzeby wprowadzania takiego arbitralnego bytu¹³⁷.

Wraz z innymi postaciami Towarzystwa Królewskiego, takimi jak chociażby Robert Boyle czy, nieco później, John Locke – Glanvill wpisuje się więc w długą tradycję polemiki z dawnymi, scholastycznymi terminami poprzez zarzucanie im nieinteligibilności, niezrozumiałości bądź nieoperacyjności. Być może jego sceptyczna metoda filozofowania odgrywa tym samym rolę przygotowawczą wobec nowej filozofii przyrody z Towarzystwa, tj. polegającą na usunięciu pojęć i metod, które potencjalnie mogłyby zaszkodzić przyszłym dociekaniom. Co istotne jednak, usunięcie to nie jest permanentne – w ujęciu Glanvilla bowiem odrzucenie metody arystotelejskiej wcale nie przekreśla czerpania inspiracji czy hipotez z dorobku Stagiryty.

Otwartość wobec różnego rodzaju hipotez¹³⁸, metod badawczych oraz stale towarzyszący badaczowi sceptycyzm epistemologiczny zostały w myśli Glanvilla przeciwstawione próbom uprawiania filozofii w myśl paradygmatu jednej ze szkół, w tym wypadku szkoły arystotelejskiej. Dla Glanvilla mało zrozumiały wydaje się fakt, że White z jego nieortodoksyjną, atomistyczną, a w kwestii metody wzorowaną na dowodzeniu geometrycznym¹³⁹, wykładnią arystotelizmu chce jednocześnie bronić metod filozofii szkół i autorytetu Arystotelesa. Kwestią wartą zauważenia jest jednak to, że White nie wybierał pewnych elementów systemu Stagiryty jako cennych, by uzupełnić go w innych aspektach myślą nowożytnych, na przykład teoriami Digby'ego czy Gassendiego (co, jak sugeruje Glanvill, stanowiłoby doskonały argument przeciwko

¹³⁷ Tamże, 59–60. Glanvill następnie wyraża swój sprzeciw wobec interpretowania omawianej formy jako zasady substancjalnej (*substantial principle of things*) oraz zaznacza, że odrzuca sugestię modyfikacji teorii arystotelejskiej wysuniętą przez White'a, to znaczy by traktować formy jako przypadłości substancji. Glanvill wyraźnie odróżnia w tym aspekcie stanowisko filozofów szkolnych (arystotelików) od White'a (zob. tamże, 60–61). Co jednak warto podkreślić, współcześni badacze podtrzymują, że wykładana wówczas na uniwersytetach filozofia nie była tak antykwaryczna, antyempiryczna i jednomyślna, jak przedstawia to Glanvill, a niekiedy zarówno przejawiała zainteresowanie filozofiami nowymi, jak i nawet inspirowała empiryzm brytyjski (zob. Sgarbi, *The Aristotelian Tradition and the Rise of British Empiricism*, 197–234).

¹³⁸ Nie uznając przy tym ich bezwzględnej prawdziwości, a doceniając je np. ze względu na ich własności operacyjne – jak w przypadku kartezjańskiej teorii wirów (Glanvill, „Sciri, [a.] Sive Sceptices & Scepticorum à Jure Disputationis Exclusio”, 19–22, 69).

¹³⁹ Zob. Krook, *John Sergeant and His Circle*, 41–49.

filozofii szkolnej¹⁴⁰), lecz – co może zaintrygować współczesnego historyka filozofii – uważał koncepcję atomistyczną za inherentny element filozofii arystoteleskiej¹⁴¹, uznając jednocześnie pozostałe, charakterystycznie nowożytnie elementy swojej filozofii za konsekwencję podejścia arystotelesowskiego lub twierdzenia, na które zgodziłby się sam Stagi-ryta, gdyby dysponował ówczesną wiedzą i przyrządami naukowymi.

Spośród wielu podejmowanych w polemice zagadnień warto zwrócić uwagę na te pojawiające się przy okazji dyskusji nad naturą ciał materialnych. Mimo że obaj filozofowie zgadzali się z tezą o korpuskularnej strukturze bytu materialnego (w przypadku White'a w wersji umetafizycznej, tzn. opartej na metafizyce atomistycznej¹⁴²), różnili się między sobą w szeregu ustaleń¹⁴³. Fakt ten uzasadnia spostrzeżenie, że głównym tematem polemiki nie są poszczególne ustalenia filozoficzne, lecz kwestia samej metody czy też podejścia badawczego. Szczególnie interesujące wydaje się zagadnienie relacji części do całości w świecie materialnym¹⁴⁴, któremu jednak Glanvill nie poświęcił w *The Vanity of Dogmatizing* zbyt wiele uwagi, klasyfikując je, wraz z wieloma innymi, jako nierozstrzygalne w obecnym stanie i zadowalając się stwierdzeniem o paradoksalności dzielenia materii w nieskończoność¹⁴⁵ oraz sceptycznymi konkluzjami na temat ograniczeń poznawczych człowieka skonfrontowanego ze światem materialnym¹⁴⁶. W polemice jednak, w tym temacie, spotykają się dwie propozycje, wynikające z zupełnie różnych,

¹⁴⁰ Glanvill, „Sciri, [a.] Sive Sceptices & Scepticorum à Jure Disputationis Exclusio”, 53.

¹⁴¹ Kwestia interpretacji filozofii przyrody Arystotelesa jest innym ważnym elementem ich polemiki, np. tamże, 61–73.

¹⁴² Co jednocześnie uznawał za element myśli Arystotelesa – jak to ujmuje Glanvill: „I myślę, że nasz Autor [White] jest jednym z pierwszych, którzy podtrzymują, że Arystoteles nauczał filozofii korpuskularnej i atomistycznej; gdyż dotychczas cały świat przyjmował jego drogę jako drogę jakości i form. Tak, Arystoteles wspomina o hipotezie atomistycznej Demokryta w sposób wyrażający sprzeciw i wygłasza wobec niej opozycję” (tamże, 67).

¹⁴³ White łączył arystotelesowską siatkę pojęciową oraz jego filozofię naturalną z atomizmem (zob. Beverly C. Southgate, „A Medley of Both, Old and New in the Thought of Thomas White”, *History of European Ideas* 18(1) (1994): 54–59).

¹⁴⁴ Chodzi o kwestię bardziej ogólną niż, wzmiankowany również w polemikach, problem sporu epigenetyków z preformatystami (np. Glanvill, „Sciri, [a.] Sive Sceptices & Scepticorum à Jure Disputationis Exclusio”, 38–40).

¹⁴⁵ Glanvill, *The Vanity*, 53–54. Sama ta kwestia pozostaje jednak dla niego w *The Vanity*... nierozwiązywalna.

¹⁴⁶ Nawet wybitny umysł nie jest w stanie w pełni tego dokonać, co Glanvill obrazował przykładem Kartezjusza (np. tamże, 44, 52–53).

obecnych w siedemnastowiecznej filozofii, paradygmatów myślenia o świecie materialnym i innego podejścia do badań nad nim.

Części danego przedmiotu materialnego można rozumieć albo zgodnie z ujęciem korpuskularnym¹⁴⁷ jako określone ilościowo, rozciągnięte i aktualnie istniejące w obiekcie fizyczne elementy, albo jako zapodmiotowaną w obiekcie możliwość podziału (zawartą w materialnym obiekcie potencjalność do bycia podzielonym¹⁴⁸). Pierwsze ujęcie – bronione przez Glanvilla – można skojarzyć z redefinicją pojęcia natury dokonaną przez Roberta Boyle’a¹⁴⁹ oraz charakterystycznym dla wczesnonowożytnych myślicieli odrzuceniem arystotelejskiej koncepcji substancji¹⁵⁰, pod-

¹⁴⁷ Glanvill bowiem nie koncentrował się na spekulatywnych, silnie metafizycznych rozstrzygnięciach dotyczących istoty i struktury bytu materialnego. W tym sensie dystansował się od bardziej ontologicznie zaangażowanych form atomizmu, obecnych choćby u Pierre’a Gassendiego. Bliżej było mu natomiast do rozwijanych w kręgu Towarzystwa Królewskiego ujęć korpuskularnych, które miały charakter przede wszystkim heurystyczny i metodologiczny, a nie ściśle metafizyczny, oraz skłaniały się ku wyraźniejszemu rozróżnieniu płaszczyzny epistemologicznej i ontologicznej oraz podkreśleniu operacyjnego charakteru pojęć stosowanych w filozofii naturalnej. Pod tym względem jego stanowisko wykazuje istotne podobieństwo do podejścia Roberta Boyle’a (zob. Radosław Kazibut, *Filozofia przyrody i przyrodoznawstwa Roberta Boyle’a* (Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2019), 31–47).

¹⁴⁸ Podobnie jak w przypadku rozważania innych możliwości White bronił tej arystotelejskiej koncepcji, twierdząc, że przed zajęciem danej zmiany w przedmiocie trzeba wcześniej logicznie przyjąć jej możliwość (White, *An Exclusion of Scepticks*, 62–65). Potencjalność musi być zapodmiotowana wcześniej w przedmiocie, ponieważ „Natura nie czyni nic z niczego” (tamże, 64). W podobnym tonie krytykowane jest również przez Glanvilla ujmowanie światła i ruchu w kategoriach arystotelejskich, tj. krytyce poddana zostaje propozycja rozumienia tych zjawisk jako aktualizowanie pewnych możliwości, co potwierdza tylko obecną w filozofii Glanvilla tendencję do zastępowania metafizycznego rozumienia pewnych zjawisk ich rozumieniem fizycznym (tamże, 66–67). Światło jest bowiem traktowane jako szybki ruch cząstek materii eterycznej (Glanvill, „Sciri, [a.] Sive Sceptices & Scepticorum à Jure Disputationis Exclutio”, 34), a ruch, mimo sceptycznego podejścia Glanvilla do istoty zjawisk fizycznych, ujęty został nie jako aktualizacja ukrytej możliwości, a poprzez jego wymiar ilościowy, matematyczny i zmiany ilościowe (w opozycji do arystotelizmu) (Glanvill, *The Vanity*, 29).

¹⁴⁹ Kazibut, *Filozofia przyrody i przyrodoznawstwa Roberta Boyle’a*, 19–31.

¹⁵⁰ Polemizuje on z klasyczną koncepcją substancji jako jednorodnego podmiotu, w którym zapodmiotowane są możliwości (takie jak możliwość podziału), np. „To, co jest w zdatości do podziału zaledwie w fizjologicznej i mechanicznej perspektywie (*lens*), może – a nawet powinno – być podzielone w sposób metafizyczny. To znaczy [części] powinny być różne co do swojego bytu, zanim będą mogły być oddzielne i odrębne w swojej materialnej rozciągłości (*bulk*)

czas gdy drugie – przypisywane White'owi – jest charakterystyczne dla scholastycznej, spekulatywnej filozofii naturalnej uprawianej w duchu arystotelejskim (mimo że stojąca za tym podejściem metafizyka naznaczona była już wczesnonowożytnym renesansem atomizmu). Argumentacja Glanvilla przybiera tu podobny kształt jak w poprzedniej kwestii. Zasada się ona na wykazaniu niezrozumiałości i wewnętrznej sprzeczności¹⁵¹ dyskutowanego ujęcia, by następnie, w oparciu o powszechne ludzkie intuicje, manifestujące się na przykład w języku potocznym, uwidocznić, że rozumienie części jako tkwiącej w przedmiocie potencjalności podziału jest kontrintuicyjne i wynika raczej z dogmatów filozofii arystotelesowskiej (takich jak ten, że coś nie może powstać z niczego) niż z bezstronnej, zdroworozsądkowej refleksji: „I dlaczego wspólny sposób wyrażania się całej ludzkości musi zostać zmieniony, a to, co cały świat nazywa częściami, musi być nazywane możliwościami podziału?”¹⁵².

Zagadnienie to, mimo że jest pozornie nieistotne z perspektywy przedsięwzięć uprawianych w ramach nowej filozofii przyrody XVII wieku, a raczej wydaje się przynależeć do dawnych scholastycznych dystynkcji, ma doniosłe znaczenie w perspektywie metafizycznej legitymizacji metod filozofii eksperymentalnej, znamionuje bowiem przejście od metafizycznego do fizycznego rozumienia natury¹⁵³ oraz od demonstratywnego do hipotetycznego modelu nauki. Filozofia przyrody czy szerzej – nauki przestaje, w myśl podejścia Glanvilla, potrzebować dowodów stwarzanych za pomocą bardziej podstawowych prawd i zasad metafizycznych, gwarantujących absolutną pewność poznania¹⁵⁴. White, mimo że nie był typowym arystotelikiem, przyjmującym koncepcję materii jako *plenum* bądź czystą potencjalność, nadal stał na pozycjach, które Glanvill nazwałby spekulatywnymi oraz dogmatycznymi. Rozumienie części w sposób proponowany przez filozofa z Plymouth nie tylko uwalnia badacza od rozstrzygania zagadnienia podzielności materii w nieskończoność, ale również, co jest istotne w praktyce badawczej, części te dają się, przed dokonaniem podziału, rozpoznać w sposób

i ilości. Rozdzielność musi bowiem zakładać różnorodność” (Glanvill, „Sciri, [a.] Sive Sceptices & Scepticorum à Jure Disputationis Exclusio”, 44).

¹⁵¹ Tamże, 41–43. Szczególnie wykazaniu, że ujmowanie części jako realnie istniejących przed dokonaniem podziału wynika bezpośrednio zarówno z filozofii arystotelejskiej, jak i koncepcji Kenelma Digby'ego, na które powołuje się White.

¹⁵² Tamże, 43, por. tamże, 44–45.

¹⁵³ Które – co pokazuje przykład White'a – nie było bynajmniej implikowane przez samą zgodę na atomistyczną koncepcję materii.

¹⁵⁴ Co postuluje White m.in. w: *An Exclusion of Scepticks*, 24.

zmysłowy¹⁵⁵. Nie są jedynie postulowane rozumowo na podstawie zastosowania określonych zasad metafizycznych do sytuacji zetknięcia się z pewną całością. Glanvill nie występuje tu więc jako sceptyk i polemista, usiłujący zwalczać tradycyjne sposoby myślenia w celu udowodnienia niemożliwości wiedzy jako takiej bądź osiągnięcia *epoché*, lecz jako filozof broniący intelektualnych podstaw filozofii naturalnych uprawianych w Towarzystwie.

Humanistyczny sceptycyzm oraz, mimo jasno deklarowanych preferencji, daleko idąca ostrożność intelektualna¹⁵⁶, która była mu przypisywana za sprawą pierwszej wersji *The Vanity of Dogmatizing*, są z czasem¹⁵⁷ w jego twórczości coraz mocniej wykorzystywane do apologii koncepcji oraz metod stosowanych we wczesnym Towarzystwie Królewskim¹⁵⁸. Fakt, że White był atomistą (co prawda synkretycznym), zdaje się dla Glanvilla drugorzędny i z równą mocą prawdopodobnie dyskutowałby z White'em, gdyby ten przyjmował plenizm. Glanvill starał się być, co wydaje się cechą charakterystyczną sylwetki wczesnonowożytnego filozofa, bardziej przywiązany do pewnej metody pozyskiwania wiedzy i programu badawczego niż filozoficznych, metafizycznych twierdzeń czy teorii¹⁵⁹. To właśnie ta różnica nastawień decyduje o tym, że Glanvill, mimo docenienia projektu filozoficznego Kenelma Digby'ego¹⁶⁰, intelektualnie pokrewnego filozofii naturalnej White'a, ostatecznie nie może dojść do porozumienia ze swoim adwersarzem.

W swojej odpowiedzi Glanvill polemizuje również z ujęciem miejsca pojęcia przyczynowości w badaniach świata naturalnego¹⁶¹. Mimo

¹⁵⁵ Glanvill, „Sciri, [a.] Sive Sceptices & Scepticorum à Jure Disputationis Exclusio”, 45.

¹⁵⁶ Na przykład Glanvill, mimo że wyraża tam sympatię do kartezjańskiej wersji filozofii naturalnej, sam dostrzega w niej mankamenty i przyznaje, że nie rości sobie prawa do rozstrzygania, czy jest ona adekwatna do ujmowania bytu materialnego.

¹⁵⁷ Odpowiedź na zarzuty White'a jest bowiem fragmentem drugiego wydania *The Vanity of Dogmatizing*, czyli *Scepsis Scientifica* z 1665 roku.

¹⁵⁸ Mimo że zachowuje on nadal ostrożny, hipotetyczny sposób wypowiedzania się, np. Glanvill, „Sciri, [a.] Sive Sceptices & Scepticorum à Jure Disputationis Exclusio”, 49–50.

¹⁵⁹ Zob. tamże, 49–51.

¹⁶⁰ Np. Glanvill, *The Vanity*, 240. Swoją koncepcję bytu materialnego Kenelm Digby przedstawił w: *Two Treatises in the One of Which the Nature of Bodies, in the other, the Nature of Mans Soule is Looked into in Way of Discovery of the Immortality of Reasonable Soules* (Paris: Printed by Gilles Blaizot, 1644).

¹⁶¹ Sam Glanvill uważał, że poznawcze ujęcie przyczynowości w znaczeniu metafizycznym jest niemożliwe (Glanvill, *The Vanity*, 188–201).

że o przyczynowości można rzeczywiście mówić w sytuacji wstępnego zdefiniowania zjawisk, to nie definicje i odkrywane między nimi zależności mają odkrywać przyczynowość¹⁶², a postulaty przyczynowania jednego zjawiska przez drugie powinny pojawiać się dopiero wskutek obserwowania pewnych korelacji: „Jak ciepło jest poznawalne jako skutek ognia? Nasz Autor [White] odpowiada, że za pomocą definicji. Ale jak doszło do tego, że zostało ono w ten sposób zdefiniowane? Odpowiedź musi brzmieć: przez współwystępowanie i zależność [...]”¹⁶³. Glanvill uderza tym samym w punkt krytyki nowej eksperymentalnej filozofii przyrody podnoszony nie tylko przez White’a, ale również innego, znanego jej krytyka – Hobbesa. Autor *Sceptsis Scientifica* zdaje się twierdzić w odpowiedzi na zarzuty White’a, że mimo iż do obserwacji musimy przystępować z pewnym zbiorem przedzałożeń¹⁶⁴, to te proste, podstawowe założenia wspólne są różnym szkołom filozoficznym i nie faworyzują żadnej¹⁶⁵ oraz nie są aż tak istotne w dalszych poszukiwaniach, tzn. nie możemy po ustaleniu ich postępować w wiedzy, idąc drogą quasigeometrycznej dedukcji¹⁶⁶ i analizy pojęciowej, nawet jeżeli jej przedmiotem i punktem pozyskiwania metafizycznych zasad jest, jak postulował White, sama sztuka bądź nauka. To nie z punktu nieuteoretyzowanej, bezzałożeniowej obserwacji czy bezzałożeniowego eksperymentu, które zdają się niemożliwe (a w które wiara była zarzucana filozofom z wczesnego Towarzystwa¹⁶⁷, co widzieliśmy na przykładzie Casaubona), przechodzimy do teoretycznych wyników, ale ostrożnie uszczegóławiamy pewne wstępne, racjonalne, możliwie niezaangażowane filozoficznie przekonania, traktując teorie filozoficzne nie jako absolutnie prawdziwe, lecz jako pomocnicze w wyjaśnianiu obserwacji i formułowaniu dalszych hipotez – by uniknąć „skażenia naszej teorii przez metafizyczne domieszki”¹⁶⁸. W owych domieszkach właśnie,

¹⁶² Na przykład kontrfaktyczne doszukiwanie się zależności między definicjami obiektów (zob. White, *An Exclusion of Scepticks*, 74–75).

¹⁶³ Glanvill, „Sciri, [a.] Sive Sceptices & Scepticorum à Jure Disputationis Exclusio”, 70.

¹⁶⁴ Chociażby, co zauważył White, po to, by móc na podstawie obserwowanych korelacji móc odróżnić zjawisko będące potencjalną przyczyną od skutku.

¹⁶⁵ Glanvill, „Sciri, [a.] Sive Sceptices & Scepticorum à Jure Disputationis Exclusio”, 68–72. Jednakże naturalnie jest to inny zbiór przekonań, bez których uznania „[...] daremne jest przeprowadzanie eksperymentów”, niż ten, o którym pisał White (White, *An Exclusion of Scepticks*, 71–73).

¹⁶⁶ White, *An Exclusion of Scepticks*, 75–76.

¹⁶⁷ Takim postaciom, jak np. William Pety.

¹⁶⁸ Glanvill, „Sciri, [a.] Sive Sceptices & Scepticorum à Jure Disputationis Exclusio”, 71: “(…corrupted by Metaphysical admixtures)”.

zdaniem Glanvilla, wyłączając tendencje do zbyt szybkiego formułowania tez ogólnych i definicji, tkwiła przyczyna niepowodzeń dawnych systemów filozofii naturalnej aż do czasów mechanicyzycznej filozofii Descartes'a. On jako jeden z pierwszych nadał tym metafizycznym komponentom status jedynie pomocniczych hipotez, nieingerujących w zaangażowany sposób w wyniki obserwacji i eksperymentów¹⁶⁹.

Jak to ujmuje Michael R. G. Spiller, w wymianie tej doszło do uwyraźnienia jednych z najistotniejszych siedemnastowiecznych kontrastów w pojmowaniu nauki – kontrastu między podejściem zakładającym wstępne definiowanie natur rzeczy a obserwowaniem ich w celu uzyskania definicji jako rezultatu owych obserwacji; między nauką rozumianą jako system intelektualnie wyprowadzanych twierdzeń¹⁷⁰ (tzn. nauką rozumianą quasidedukcyjnie¹⁷¹) a nauką jako procedurą badawczą; w aspekcie celów: między nauką pojmowaną jako system

¹⁶⁹ Tamże, 71–73.

¹⁷⁰ Choć, co zostało zaznaczone, nie są to twierdzenia nieodniesione do empirii, oparte na pewnych spekulatywnych zasadach, a owe zasady są wydobyte z praktyki empirycznej (czy też przyrodniczej) oraz unaocznione, a badacz jest w dyspozycji do wyprowadzania z nich dalszych inferencji.

¹⁷¹ Jackson I. Cope zwraca uwagę na to, że w okresie Restauracji pojęcie „rozumu” (*Reason*) w filozofii angielskiej funkcjonowało filozoficznie w przynajmniej dwóch znaczeniach: albo – co jest podejściem bardziej tradycyjnym – jako akt wnioskowania (czy to z przesłanek do wniosków, czy z faktów doświadczenia do przesłanek), albo jako intuicja intelektualna dostarczająca na przykład pewników bądź rozumowych form umożliwiających późniejsze procesy poznawcze. Wagę „rozumu” w pierwszym znaczeniu podkreślali myśliciele preferujący scholastyczne metody badawcze, podczas gdy drugie było szczególnie istotne dla tradycji kartezjańskiej bądź platoników z Cambridge (Cope wymienia tu akurat Cudwortha, zob. Cope, *Joseph Glanvill*, 71–72). Filozoficznym problemem stało się wówczas odniesienie ludzkich form poznawczych (rozumu w drugim sensie) do pewnych uniwersalnych reguł (rozumu w pierwszym sensie). Zdaje się, że wspomniane założenia, kryjące się za samym rozumieniem „rozumu”, w istotny sposób wyznaczały kontekst zarówno koncepcji wiedzy, jak i tego, co autorzy ci rozumieli jako „sceptycyzm”. W przypadku świata przyrodniczego, w którym spotykamy się z partykularnymi i zmysłowymi bytami, odniesienie to jest o wiele trudniejsze niż podczas operacji matematycznych czy kontemplacji nad Bogiem (np. Glanvill, *The Vanity*, 195). Z kolei hipotezy nadawane przez nowych filozofów naturalnych danym doświadczenia, mimo że nie są wynikiem adekwatnego do badanego przedmiotu dyskursu rozumowań (który, z perspektywy ludzkiego poznania, jest niemożliwy dla świata przyrodniczego, zob. tamże, 193–201), muszą być jednak rozumowe w drugim sensie. Ówczesny podział na zwolenników hipotetycznej i demonstratywnej koncepcji wiedzy niewątpliwie wiąże się ze wspomnianą dwoistością rozumienia i interpretacji „rozumu”.

mający ogarnąć intelektualnie świat a nauką, jak postulował Bacon, dla władzy nad nim¹⁷²; czy wreszcie, uzupełniając spostrzeżenia Spillera, jak to ujmuje Glanvill: między analizą¹⁷³ metafizyczną a analizą mechaniczną (*Mechanical*)¹⁷⁴. White dostrzegał słabość siedemnastowiecznej filozofii naturalnej w tym, że rezygnuje ze ścisłego definiowania terminów, popadając tym samym w notoryczną wieloznaczność¹⁷⁵, podczas gdy Glanvill właśnie tej tendencji do definiowania przypisywał pokusę nieempiryczności badań i brak praktycznych rezultatów filozofii scholastycznej.

Nawet jeżeli proces definiowania podparty będzie wcześniejszym poszukiwaniem empirycznym, odkrywanie przyczynowości i zależności w świecie przez badanie zależności definicji stanowi dla Glanvilla błąd, którego powinna się wyzybyć nowa filozofia przyrody. White, opierając się na arystotelesowskiej koncepcji wrodzonej ludzkiej racjonalności, zarzucał domniemanemu sceptycyzmowi nowej filozofii sprzeniewierzenie się tejże racjonalności¹⁷⁶, jednakże właśnie taki sam błąd – zdaniem Glanvilla – popełniają dogmatyści, na przykład arystotelicy, którzy pretendując do wiedzy pewnej o stworzeniu, wykraczają poza ludzkie zdolności i w rzeczywistości, w sposób nieracjonalny i niezasadny, pysznie dążą do wiedzy przynależnej raczej bogom niż ludziom¹⁷⁷. Za pomocą ludzkich wytworów – pojęć i terminów – chcą pojąć rzeczywistość niestworzoną przez człowieka. Choć White sam niejednokrotnie kryty-

¹⁷² Spiller, *Concerning Natural*, 21

¹⁷³ Rozumianą jako rozłożenie rzeczy na ich przyczyny pierwsze („*resolution of things into their first causes*”) (Glanvill, „Sciri, [a.] Sive Sceptices & Scepticorum à Jure Disputationis Exclusio”, 71).

¹⁷⁴ Tamże.

¹⁷⁵ White, *An Exclusion of Scepticks*, 61–62.

¹⁷⁶ Tamże, 16–17.

¹⁷⁷ Glanvill, *The Vanity*, 12. Warto zwrócić uwagę na to, że obaj polemisi wywodzili się z różnych denominacji chrześcijaństwa – White był rzymskim katolikiem, Glanvill zaś anglikańskim protestantem. Dla drugiej opcji charakterystyczne było w wieku XVII podkreślanie spaczenia władz poznawczych przez grzech pierworodny (zob. Peter Harrison, *The Fall of Man and the Foundations of Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 248–258), co nie było tak popularne wśród teologów katolickich. Z całą pewnością rzekomy dogmatyzm White’a i sceptycyzm Glanvilla noszą ślady zależności od przyjmowanych przez nich rozstrzygnięć teologicznych. Dla Glanvilla ostrożna postawa epistemologiczna i wątplenie we własne możliwości poznawcze stanowiły nastawienie przystające „synom Adama” (Glanvill, *The Vanity*, 233); zdaniem White’a zaś sceptycyzm wobec stworzonego świata stanowi dla synów Adama niebezpieczeństwo (White, *An Exclusion of Scepticks*, 80).

kował ówczesną filozofię szkolną¹⁷⁸, a jego odczytania niektórych elementów filozofii przyrody Arystotelesa są wątpliwe, to jego autorytetem nadal pozostaje Stagiryta i proponowana przezeń metoda definiowania i klasyfikacji bytów naturalnych. Na kanwie jej dominacji na ówczesnych uniwersytetach, na przykład w Oxfordzie, wyrósł sprzeciw, którego Glanvill, Boyle czy Sprat byli wyrazicielami. Zdaże się więc, że kontrasty zawarte w tych polemikach doskonale obrazują pewien przełom w sposobach pozyskiwania wiedzy, do którego wyrażenia i kontynuacji dążyły postaci związane z Towarzystwem Królewskim:

[...] otwarcie krytykowałem związany z dysputami sposób dociekania i werbalną pustkę filozofii szkolnej [*Philosophy of the Schools*]; jak bardzo jest ona winna temu, że kładzie podwaliny pod lenistwo i nadmierną gadatliwość [*loquacity*] [...]. A skoro szkoły, w których uprawia się naukę, znajdują się pod panowaniem tego rodzaju ducha, obawiam się, że filozofia może oczekiwać niewiele poza śmiałymi dyskusjami, niekończącymi się sporami oraz sprzeczkami¹⁷⁹. Cóż bowiem innego może być owocem filozofii złożonych z jakości ukrytych [*occult Qualities*], sympatii, entelechii, żywiołów, wpływów sfer niebieskich [*Celestial Influences*] i mnóstwa innych mocnych słów oraz niedbałych [*lazy*] ogólników, jak nie zahamowanie całej pomysłowości i praktyczna nieudolność; oraz nieokrzeseanie opinii [*Wilderness of Opinions*] zamiast pewności i nauki? Ale dzięki Opatrzności świat zaczyna wyłaniać się z tego stanu rzeczy i wyrażać się w głębokich i bardziej wnikliwych rozważaniach. Mamy nadzieję, że ich wynikiem będzie filozofia owocująca czynami, a nie słowami, i taka, która będzie uwzględniać swoje wykorzystanie do użytku zarówno życia cielesnego [*natural*], jak i moralnego¹⁸⁰.

Poza tą polemiką warto wspomnieć o jeszcze jednym, nie tak znaczącym z filozoficznego punktu widzenia, epizodzie, mianowicie polemice

¹⁷⁸ Np. White, *An Exclusion of Scepticks*, „To The Young Witts of Both Universities”.

¹⁷⁹ Od tego zarzutu White natomiast nie chciał uwolnić filozofii arystotelejskiej, a jedynie ją usprawiedliwić, przyrównując winę filozofii arystotelejskiej, polegającą na wpajaniu prawdy ludziom błędzącym, do winy wschodzącego słońca, które swoimi promieniami zrywa śpiących do pracy (White, *An Exclusion of Scepticks*, 79). Tego rodzaju zarzuty, tj. o generowanie przez daną opcję intelektualną sporów, mogą wydawać się naturalną konsekwencją każdej filozofii, ale należy wziąć pod uwagę ówczesny kontekst religijno-polityczny, w którego horyzoncie największym złem zdawały się konflikt religijno-polityczny w państwie i widmo wojny domowej, którą zaledwie dekadę przed publikacją tekstu Glanvilla przeżywało społeczeństwo angielskie.

¹⁸⁰ Glanvill, „Sciri, [a.] Sive Sceptices & Scepticorum à Jure Disputationis Exclusio”, 49.

z Robertem Crosse'em¹⁸¹ – innym arystotelikiem angielskim. Nie odgrywa ona w bieżących przemyśleniach tak istotnej roli jak kontrowersja White–Glanvill. Niemniej jednak kontekst sporu z Crosse'em ukazuje, że zarzuty obrońców Towarzystwa Królewskiego wobec filozofów utożsamiających się z tradycją arystotelesowską niekiedy mogły być trafne, a przywiązanie do Arystotelesa i wrogość w stosunku do projektów nowej eksperymentalnej filozofii przyrody nie przybierały tak wysublimowanych tonów jak w przypadku filozofów z grupy Blackloae. Choć White nie był negatywnie nastawiony do przyszłego rozwoju filozofii naturalnej, w szczególności do zagadnień związanych z doskonaleniem instrumentarium optycznego, to jest to wątek, który podnosi Crosse. Badając tę polemikę, jako że nie dysponujemy innymi jej świadectwami niż wzmiankami jej adwersarzy, możemy się zastanawiać nad rzetelnością referowanych argumentów. Glanvill bowiem zdaje się wpisywać w propagowaną przez Galileusza, Boyle'a i innych wczesnonowożytnych filozofów naturalnych zagrywkę retoryczną, mającą na celu dyskredytację stanowisk arystotelejskich.

Ów bystry, scholastyczny „logik” – jak Crosse'a określa ironicznie Glanvill – schodząc z wyżyn metafizyki, próbował pokonać Towarzystwo Królewskie jego własną bronią – eksperymentem¹⁸². Po wyrażeniu przekonania, że obserwacje za pomocą instrumentarium naukowego wcale nie muszą świadczyć o realności obserwowanych obiektów, na przykład kraterów na Księżycu, a mogą stanowić pewne złudzenia stwarzane przez owe instrumenty (z czym Glanvill się oczywiście zgadzał), zauważa on, że skoro jedna para okularów poprawia wzrok, to założenie jednocześnie dwóch par powinno poprawiać go jeszcze bardziej. Jeżeli tak się nie dzieje, to optyczne wynalazki korzystające z dwóch szkielek jednocześnie, takie jak luneta, są zwykłym oszustwem¹⁸³. Nie wnikając w wyjaśnienia optyczne, próbował on więc – jeżeliby wierzyć świadectwu Glanvilla – argumentować za nieskutecznością instrumentarium optycznego na podstawie pewnych ogólnych, pozornie racjonalnych (aczkolwiek wydaje się, że sprzecznych z doświadczeniem) zasad, takich jak ta, że skoro jeden obiekt wywołuje pozytywne efekty, to skumulowanie tych obiektów będzie równało się skumulo-

¹⁸¹ Jej genezę przedstawiają m.in. Syfret, „Some Early Critics of the Royal Society”: 20–24 (Glanvill, *Plus Ultra*, „To the Right Reverend Father in God, William Lord Bishop of Bath and Wells”, „The Preface to the Reverend Clergy of the Diocese of B. and W.”, „To a Friend”, 65–71); Cope, *Joseph Glanvill*, 23–26.

¹⁸² Glanvill, *Plus Ultra*, 68.

¹⁸³ Tamże, 65–71.

waniu owych pozytywnych efektów. Być może argument ten można interpretować również jako nieudane nawiązanie do stosowanej przez White'a strategii walki ze sceptyckim wydaniem nowej filozofii przyrody przez wskazanie na mądrość praktyczną. Glanvill najprawdopodobniej, oprócz dyskredytacji Crosse'a, starał się w tej opowieści, wyrażając to współczesnym językiem, ukazać pewną desperację obrońcy dawnego paradygmatu, w tym przypadku arystotelesowskiego, który na siłę szuka argumentów przeciwko nowym rozwiązaniom.

W innym miejscu, zdając relację z dyskusji ze zwolennikiem – jak go czasem określa – tyrana z Syrakuz, stwierdza, że nigdy nie przerywa elaboratów arystotelików, ponieważ nie powinno przeszkadzać się ludziom, gdy modlą się do swoich bogów¹⁸⁴. Arystoteles zostaje więc przedstawiony jako pogański idol niektórych myślicieli. Glanvill referuje również, że Crosse twierdził, iż w optyce uprawianej przez nowożytnych przyrodników tkwi magia¹⁸⁵. Dyskusje z Crosse'em stały się potem dla Glanvilla inspiracją do opublikowania, na podstawie *Plus Ultra*, eseju *Modern Improvements of Useful Knowledge*¹⁸⁶. Z dzisiejszej perspektywy przytoczone opowieści Glanvilla możemy traktować jako pewnego rodzaju humorystyczny akcent, który jednakże świetnie odnosi się do – co starałem się ukazać – istoty sporu filozofa z Towarzystwa z siedemnastowiecznymi arystotelikami i zarzutów wysuwanych wobec ich formacji intelektualnej.

Podsumowanie

Omawiane dyskusje nie tylko informują nas o polemicznym kontekście filozofii takich postaci jak Joseph Glanvill czy Thomas White. Mogą być one odbierane jako coś unikalnego dla klimatu drugiej połowy XVII wieku, w którym wciąż żywa (zwłaszcza w ośrodku Cambridge) renesansowa fascynacja dawnymi systemami spotkała się z powiewem intelektualnej nowości, związanym z wczesnonowożytną filozofią eksperymentalną. Filozofie Glanvilla i White'a (jak również pozostałych członków grupy Blackloe) stanowią pewnego rodzaju „formy pośrednie” w rozwoju nowożytnej myśli filozoficznej. Obie nie są „czyste”, nie

¹⁸⁴ Tamże, „To a Friend”.

¹⁸⁵ Tamże, 21.

¹⁸⁶ Jones, „Mid-Seventeenth Century Science: Some Polemics”: 257; Glanvill, *Essays*, III.

są czystym arystotelizmem¹⁸⁷ w przypadku White'a ani czystym empiryzmem lub neoplatonizmem w przypadku Glanvilla. Podobnie Meric Casaubon, jako postać wyrażająca konserwatywny stosunek do tradycyjnej nauki uniwersyteckiej, wie, że ludzka wiedza nie może pozostawać ślepa na koncepcje pochodzące od siedemnastowiecznych filozofów naturalnych. Jego stanowisko, mimo daleko idących obaw przed projektami Towarzystwa, również nie jest zamknięte na ówczesne przedsięwzięcia z zakresu filozofii naturalnej. Z namysłu wspomnianych postaci wyłania się pytanie nie o samą sensowność nowej eksperymentalnej filozofii przyrody, lecz o jej pozycję na tle innych dyscyplin oraz możliwe teologiczne i praktyczne implikacje.

Samo podejmowanie tego rodzaju syntez uświadamia ścisłą zależność nauki, filozofii i religii w siedemnastowiecznej Anglii. Autorzy optowali za określonymi światopoglądami, zawierającymi elementy teologiczne, filozoficzne i protonaukowe, a nie za poszczególnymi teoriami naukowymi czy filozoficznymi. Ich mentalność cechowała się, tak różnym od znanej nam tendencji do specjalizacji, zakładaniem swoistej jedności tych dyscyplin. „Nowa eksperymentalna filozofia przyrody” w ujęciu filozofów-apologetów z Towarzystwa Królewskiego nie była ani neutralną wobec systemów filozoficznych nauką o charakterze ściśle praktycznym, ani jedynie dodatkiem do ówczesnych systemów filozoficznych, lecz filozofią konkurencyjną wobec innych ujęć. Wymagała dla swojego powodzenia – przynajmniej w ujęciu autorów takich jak Glanvill – określonych założeń epistemologicznych i teologicznych. Dlatego też myśliciel z Plymouth, choć nie był tylko obrońcą Towarzystwa, a w szerszym kontekście jego filozofii można dostrzec liczne wątki eklektyczne zaczerpnięte z angielskiego wczesnonowożytnego platonizmu, nie mógł zaakceptować sytuacji, w której – jak próbował uczynić White – elementy nowej filozofii przyrody zostałyby włączone w ramy dawnych systemów scholastycznych bądź jedynie zainspirowanych scholastyką, metodologicznie skrajnie odmiennych i opartych na zupełnie innym stosunku do poznania. Charakterystyczna dla podejść obecnych we wczesnych latach działalności Towarzystwa Królewskiego skłonność do nadawania wiedzy o świecie przyrodniczym charakteru hipotetycznego wykluczała tego rodzaju klasyczne aspiracje metafizyczne, przesuwając minimalistycznie ujmowaną problematykę metafizyczną oraz demonstratywne sposoby uzyskiwania wiedzy raczej do domeny teologii niż filozofii naturalnej.

¹⁸⁷ Modernistyczne podejście White'a i jego odmiennosć od dawnej scholastyki przedstawia m.in. Sgarbi (Sgarbi, „Thomas White, an Aristotelian Response to Scepticism”: 83–96).

Bibliografia

Literatura źródłowa

- Bacon Francis. 1902. *Novum Organum*, red. Joseph Devey. New York: P. F. Collier & Son.
- Boyle Robert. 1690. *The Christian Virtuoso Shewing That by being addicted to Experimental Philosophy, a Man is rather Assisted than Indisposed to be a Good Christian*. Savoy: Printed by Edw. Jones.
- Casaubon Meric. 1655. *A Treatise Concerning Enthusiasme, as it is an Effect of Nature, but is Mistaken by Many for Either Divine Inspiration, or Diabolical Possession*. London: Printed by R. D. for Tho. Johnson.
- Casaubon Meric. 1659. *A True & Faithful relation of What passed for many Yeers Between Dr. John Dee (A Mathematician of Great Fame in Q. Eliz. and King James their Reignes) and Some Spirits*. London: Printed by D. Maxwell for T. Garthwait.
- Casaubon Meric. 1669. *A Letter of Meric Casaubon D.D. to Peter du Moulin D.D. and Prebendarie of the Same Church Concerning Natural Experimental Philosophie, and Some Books Lately Set Out About It*. Cambridge: Printed for William Mordgen.
- Casaubon Meric. 1999. *Generall Learning*, red. Richard Serjeantson. Cambridge: RTM Publications.
- Digby Kenelm. 1644. *Two Treatises in the One of Which the Nature of Bodies, in the Other, the Nature of Mans Soule Is Looked into*. Paris: Printed by Gilles Blaizot.
- Dury John. 1649. *The Reformed School*. London: Printed by R. D. for Richard Wodnothe.
- Glanvill Joseph. 1661. *The Vanity of Dogmatizing, or, Confidence in Opinions Manifested in a Discourse of the Shortness and Uncertainty of our Knowledge, and its Causes: With some Reflexions on Peripateticism, and an Apology for Philosophy*. London: Printed by E. C. for Henry Eversden.
- Glanvill Joseph. 1662. *Lux Orientalis, or, An Enquiry into the Opinion of the Eastern Sages Concerning the Praeexistence of Souls. Being a Key to unlock the Grand Mysteries of Providence, in Relation to Mans sin and Misery*. London: [s.n.].
- Glanvill Joseph. 1665. *Scepsis Scientifica or, Confest Ignorance, The Way to Science; in an Essay of the Vanity of Dogmatizing and Confident Opinion. With a Reply to the Exceptions of the Learned Thomas Albius*. London: Printed by E. Cotes...
- Glanvill Joseph. 1668. *A Blow at Modern Sadducism in Some Philosophical Considerations About Witchcraft*. London: Printed for James Collins.
- Glanvill Joseph. 1668. *Plus Ultra, or, The Progress and Advancement of Knowledge Since the Days of Aristotle. In an Account of some of the most Remarkable Late Improvements of Practical, Useful Learning: To Encourage Philosophical Endeavours. Occasioned By a Conference with one of the Notional Way*. London: Printed for James Collins.
- Glanvill Joseph. 1671. *Philosophia Pia, or, a Discourse of the Religious Temper and Tendencies of the Experimental Philosophy*. London: Printed by J. Macock.

- Glanvill Joseph. 1676. *Essays on Several Important Subjects in Philosophy and Religion*. London: Printed by J. D. for John Baker.
- Kepler Johannes. 1967. *Kepler's Somnium. The Dream, or Posthumous Work on Lunar Astronomy*, przeł. i red. Edward Rosen. Madison: University of Wisconsin Press.
- Locke John. 2016. „Anatomia”, przeł. Adam Grzebiński. *Studia z Historii Filozofii* 1(7): 39–49.
- More Henry. 1668. *Divine Dialogues Containing Sundry Disquisitions & Instructions Concerning the Attributes and Providence of God*. London: Printed by James Flesher.
- Sprat Thomas. 1667. *The History of the Royal Society of London for the Improving of Natural Knowledge*. London: Printed by T. R. for J. Martyn.
- Stubbe Henry. 1670. *A Censure upon Certain Passages Contained in the History of the Royal Society*. Oxford: Printed for Ric. Davis.
- Ward Seth. 1654. *Vindiciae Academicarum containing, Some briefe Animadversions upon Mr Websters Book stiled, The Examination of Academies*. Oxford: Printed by Leonard Lichfield.
- White Thomas. 1665. *An Exclusion of Scepticks from All Title to Dispute Being an Answer to The Vanity of Dogmatizing*. London: Printed for John Williams.

Literatura przedmiot

- Adriaenssen H. Thomas. 2021. „Thomas White on Location and the Ontological Status of Accidents”. *Oxford Studies in Early Modern Philosophy* 10: 1–35.
- Cope Jackson I. 1954. „Joseph Glanvill, Anglican Apologist: Old Ideas and New Style in the Restoration”. *PMLA* 69(1): 223–250.
- Cope Jackson I. 1956. *Joseph Glanvill, Anglican Apologist*. St. Louis: Washington University Studies.
- Davies Julie A. 2018. *Science in an Enchanted World: Philosophy and Witchcraft in the Work of Joseph Glanvill*. New York–London: Routledge.
- Dobbs Betty J. T. 2000. „Newton as Final Cause and First Mover”. W: *Rethinking the Scientific Revolution*, red. Margaret J. Osler, 29–35. Cambridge: Cambridge University Press.
- Grzebiński Adam. 2016. „Dwa wczesne eseje medyczne Johna Locke’a: *Morbus i Anatomia*”. *Studia z Historii Filozofii* 1(7): 105–121.
- Harrison Peter. 2007. *The Fall of Man and the Foundations of Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hessayon Ariel. 2014. „The Ranters and Their Sources: The Question of Jacob Boehme’s Supposed Influence”. *Sciences et Techniques en Perspective* 16(2): 77–101.
- Hoppen Theodore K. 1976. „The Nature of the Early Royal Society: Part I”. *The British Journal for the History of Science* 9(1): 1–26.
- Hoppen Theodore K. 1976. „The Nature of the Early Royal Society: Part II”. *The British Journal for the History of Science* 9(3): 243–276.
- Hunter Michael. 1981. *Science and Society in Restoration England*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Jobe Thomas Harmon. 1981. „The Devil in Restoration Science: The Glanvill-Webster Witchcraft Debate”. *Isis* 72(3): 343–356.
- Jones Harold W. 1950. „Mid-Seventeenth Century Science: Some Polemics”. *Osi-
ris* 9: 254–256.
- Kazibut Radosław. 2019. *Filozofia przyrody i przyrodoznawstwa Roberta Boyle’a*.
Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Krook Dorothea. 1955. „Two Baconians: Robert Boyle and Joseph Glanvill”. *Hun-
tington Library Quarterly* 18(3): 261–278.
- Krook Dorothea. 1993. *John Sergeant and His Circle: A Study of Three Seventeenth-
-Century English Aristotelians*. Leiden–New York–Köln: E. J. Brill.
- Kucharski Dariusz. 2020. *Racjonalność wiary w ujęciu Henry’ego More’a. Mię-
dzy teologią kalwińską a platonizmem z Cambridge*. Warszawa: Wydawnictwo
Naukowe UKSW.
- Merton Robert K. 1970. *Science, Technology and Society in Seventeenth Century
England*. New York: Howard Fertig.
- Płoski Jakub. 2024. „Między platonikami z Cambridge a empirystami z The
Royal Society – zarys filozofii Josepha Glanvilla”. *Studia z Historii Filozofii*
15(3): 29–57.
- Płoski Jakub. 2026. „Teologiczna legitymizacja «nowej eksperymentalnej filo-
zofii przyrody» w myśli Josepha Glanvilla”. *Studia z Historii Filozofii* (w druku).
- „Robert Boyle’s Wish-list for Science”. *Robert Boyle’s Schools*. Dostęp 17.02.2026.
<https://www.robertboyle.ie/summer-school/robert-boyles-wish-list-for-science/>.
- Serjeantson Richard. 1999. „Introduction”. W: Meric Casaubon, *Generall Learn-
ing*. Cambridge: RTM Publications.
- Sgarbi Marco. 2013. *The Aristotelian Tradition and the Rise of British Empiricism*.
Dordrecht: Springer.
- Sgarbi Marco. 2013. „Thomas White, an Aristotelian Response to Scepticism”.
Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej 58: 83–96.
- Shapin Steven, Simon Schaffer. 1985. *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle,
and the Experimental Life*. Princeton: Princeton University Press.
- Shapiro Barbara J. 1968. „Latitudinarianism and Science in Seventeenth-Centu-
ry England”. *Past & Present* 40: 16–41.
- Spiller Michael R. G. 1984. *Concerning Natural Experimental Philosophy: Meric
Casaubon and the Royal Society*. The Hague–Boston–London: Martinus Nijhoff.
- Steneck Nicholas H. 1981. „‘The Ballad of Robert Crosse and Joseph Glanvill’
and the Background to ‘Plus Ultra’”. *The British Journal for the History of Sci-
ence* 14(1): 59–74.
- Syftret R. H. 1950. „Some Early Critics of the Royal Society”. *Notes and Records of
the Royal Society of London* 8(1): 20–64.
- Tutino Stefania. 2008. *Thomas White and the Blackloists: Between Politics and Theolo-
gy during the English Civil War*. London–New York: Routledge.
- Webster Charles. 1975. *The Great Instauration: Science, Medicine and Reform 1626–
1660*. New York: Holmes & Meier.

Streszczenie

Artykuł jest poświęcony analizie wybranych krytyk kierowanych przeciwko filozofii Josepha Glanvilla (1636–1680), a tym samym przeciwko formacji intelektualnej, którą reprezentował – Towarzystwu Królewskiemu Londynu na rzecz Poszerzania Wiedzy Przyrodniczej. Ponieważ polemici Glanvilla wywodzili się z różnych tradycji intelektualnych, ich stanowiska pozwalają uchwycić ówczesną pozycję „nowej eksperymentalnej filozofii przyrody” na tle konkurencyjnych nurtów myślowych XVII wieku. W artykule omówiono kolejno krytykę formułowaną przez konserwatywnego duchownego anglikańskiego Merica Casaubona oraz przez angielskich arystotelików, ze szczególnym uwzględnieniem Thomasa White’a. Analizie poddano m.in. schemat relacji teologii do nauk przyrodniczych, koncepcję rozwoju wiedzy oraz rozumienie sceptycyzmu obecne w pismach omawianych autorów. Przeprowadzone badania prowadzą do wniosku, że w przywołanych sporach przedmiotem krytyki rzadko były te elementy „nowej eksperymentalnej filozofii przyrody”, które można uznać za naukowe lub protonaukowe. Kontrowersje dotyczyły przede wszystkim jej miejsca wobec systemów klasycznych i historii filozofii naturalnej. Projekt ten oceniano jako problematyczny głównie z perspektywy teologicznej – nie ze względu na konkretne praktyki badawcze, lecz z powodu narracji i roszczeń epistemologicznych formułowanych przez członków Towarzystwa.

Słowa kluczowe: Joseph Glanvill, siedemnastowieczna filozofia przyrody, Meric Casaubon, Thomas White, nowożytny arystotelizm, wczesnonowożytna nauka

Seventeenth-Century Controversies over the “New Experimental Philosophy of Nature”: Selected Philosophical Polemics of Joseph Glanvill

Summary

This article examines selected critiques directed against the philosophy of Joseph Glanvill (1636–1680) and, by extension, against the intellectual formation he represented – the Royal Society of London for Improving Natural Knowledge. Because Glanvill’s opponents emerged from diverse intellectual traditions, their arguments provide insight into the contemporary standing of the “new experimental philosophy of nature” in relation to competing seventeenth-century currents of thought. The paper discusses, in turn, the criticism advanced by the conservative Anglican clergyman Meric Casaubon and by English Aristotelians, with particular attention to Thomas White. The analysis focuses on such issues as the perceived relationship between theology and natural philosophy, concept of the progress of knowledge, and the forms of scepticism present in the writings of the examined authors. The study concludes that in these debates, the primary targets of criticism were seldom those elements of the new experimental philosophy that might be regarded as scientific or proto-scientific. Rather,

controversy centred on its positioning *vis-à-vis* classical systems and the history of natural philosophy. From a predominantly theological perspective, the project was judged problematic less because of its concrete scientific practices than because of the broader narratives and epistemic claims advanced by members of the Royal Society.

Keywords: Joseph Glanvill, seventeenth-century natural philosophy, Meric Casaubon, Thomas White, early modern Aristotelianism, early modern science