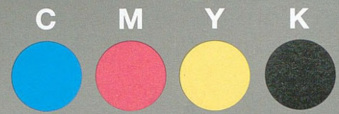
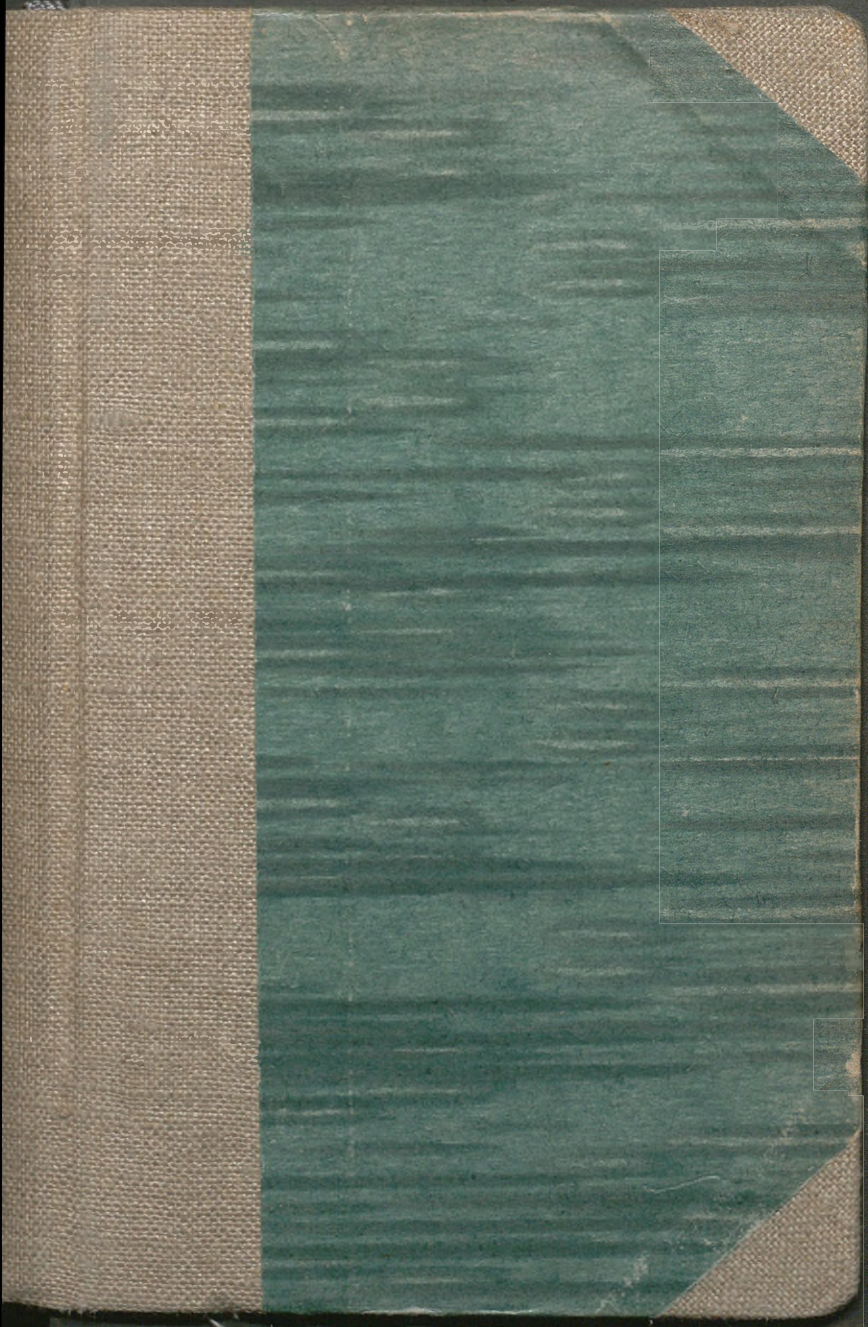




Grey Scale #13



A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19

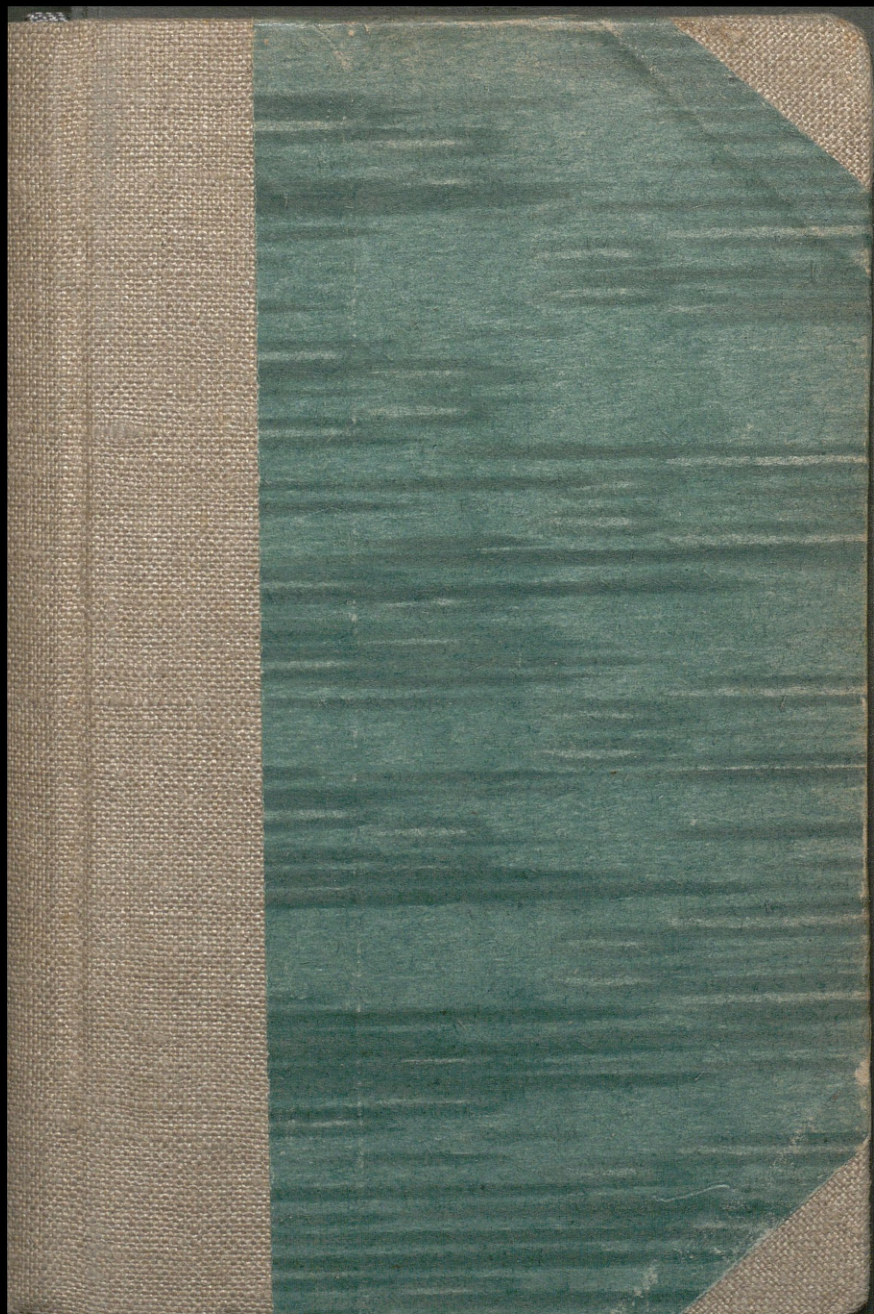


Colour Chart #13

Blue Cyan Green Yellow Red Magenta White 3/Color Black

Inches 1 2 3 4 5 6 7 8
Centimetres 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19





~~655~~

О ЗАДАНИЯХ И КИРУНКАХ ФИЛОЗОФИИ

De maiore vide:

*Historiya filozofii
(Kozlovski)*



N. ma 170

WIEDZA i ŻYCIE

ZAGADNIENIA i PRĄDY WSPÓŁCZESNE

w dziedzinie wiedzy, sztuki i życia społecznego.

—
Rok I. — Tom 5.
—

LWÓW

NAKŁADEM KSIĘGARNI H. ALTENBERGA

WARSZAWA

KSIĘGARNIA POD FIRMĄ E. WENDE i Spka

1899

c 71

K-1

OSWALD KÜLPE

Profesor filozofii w uniwersytecie würzburgskim.



O ZADANIACH I KIERUNKACH FILOZOFII

z niemieckiego przełożyli z upoważnieniem autora

Członkowie „Kółka filozoficznego“

pod redakcją

Prof. Dra. KAZIMIERZA TWARDOWSKIEGO

Tom I.

uwaga Kp-II wzdob



LWÓW

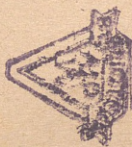
NAKŁADEM KSIĘGARNI H. ALTENBERGA

WARSZAWA

KSIĘGARNIA POD FIRMĄ E. WENDE i Spka

1899

149:15:17



10119 / 1

Z DRUKARNI „SŁOWA POLSKIEGO“ WE LWOWIE
pod zarządem Z. Hałacińskiego.

Przedmowa do wydania polskiego.

Książka, którą w niniejszym przekładzie oddaję do użytku czytelników polskich, doczekała się w ojczyźnie autora w krótkim stosunkowo czasie dwóch wydań; została też przełożona na język angielski (1897). Świadczy to wymownie o jej użyteczności, wobec czego można się spodziewać, że przekład polski nie będzie uważany za zbyteczny.

W istocie brak u nas dotąd książki, któraby podawała najniezbędniejsze wiadomości o rozwoju filozofii w połączeniu z obrazem jej obecnego stanu; któraby w formie treściwej pouczała czytelnika o głównych zadaniach filozofii w najszerszym tego słowa znaczeniu i o zasadniczych kierunkach myśli filozoficznej; któraby nakoniec zawierała wyjaśnienie historyczne i rze-

czowe najważniejszych pojęć filozoficznych. Gdy tedy kilku członków istniejącego w łonie tutejszej Czytelni akademickiej Kółka filozoficznego powzięło myśl przełożenia książki Prof. *Külpego* na język polski, chętnie się na to zgodziłem i podjąłem się redakcyi przekładu, chociaż nie podzielałem wszystkich poglądów autora. Zwłaszcza co do pojęcia i zakresu filozofii jestem odmiennego od niego zdania, które starałem się swego czasu uzasadnić w rozprawie przytoczonej na str. 73. niniejszego tomu.

Przekładu dokonali w ciągu roku akademickiego 1897|8 na podstawie pierwszego wydania pp. Józef *Blauth*, Józef *Jerich*, Jan *Piepes-Poratyński* i Artur *Rafałowski*, podówczas słuchacze Uniwersytetu lwowskiego i członkowie wspomnianego Kółka filozoficznego. W krótkce jednak po ukończeniu przekładu pojawiło się drugie, znacznie zmienione wydanie niemieckie. Trzeba tedy było odpowiednio przerobić pierwotny rękopis, w czem był mi po części pomocnym p. Stanisław *Brzozowski*.

Pragnąc uprzystępnąć książkę szerszym kołom, nie zajmującym się zawodowo filozofią, uczyniłem w tekście niektóre skrócenia. Opuściłem mianowicie wszystkie wywody autora, któ-

rych pełne zrozumienie wymagałoby już poprzedniej znajomości przedmiotu. Zdaje mi się, że tym sposobem ułatwiłem może wykształconemu ogółowi korzystanie z wiadomości, nagromadzonych w pracy prof. *Külpego*, nie zmniejszając w niczem jej wartości i nie zmieniając jej zasadniczej treści. Staralem się też uzupełnić wskazówki bibliograficzne autora, przytaczając niektóre prace polskie.

Nadto zmieniłem tytuł książki, który brzmi w oryginale: „*Einleitung in die Philosophie*“. Zmiana ta wydała mi się wskazaną z tego powodu, że posiadamy w naszej literaturze dzieło o podobnym tytule, mianowicie prof. *Struwego*: „*Wstęp krytyczny do filozofii*“, które jednak całym swym układem i przeprowadzeniem różni się zasadniczo od niniejszej książki.

Tom drugi, który wyjdzie z druku w czerwcu, zawierać będzie historyczno-krytyczny rozbiór głównych kierunków filozoficznych w dziedzinie metafizyki, teorii poznania i etyki, oraz uzasadnienie własnego poglądu autora na zadanie i zakres filozofii.

Nakoniec wypada mi wyrazić szczerze podziękowanie zarówno Autorowi, jak też firmie

IV.

nakładowej *S. Hirzel* w Lipsku za zupełną bezinteresowność, z jaką zgodzili się na ogłoszenie polskiego przekładu.

Lwów, w Kwietniu 1899.

Dr. Kazimierz Twardowski.

Z przedmowy autora do pierwszego wydania.

Do napisania książki niniejszej skłoniły mnie potrzeby i doświadczenia dydaktyczne; pragnę jednak, aby praca moja była zarazem skromnym przyczynkiem do współczesnych roztrząsań filozoficznych. Zamierzając podać wstępny, a przecież wyczerpujący pogląd na rozwój i istotę filozofii, musiałem w mej książce uwzględnić wywody i wiadomości, które dawniej umieszczano w t. zw. encyklopediach filozofii. Wypowiadając uwagi krytyczne i zaznaczając swe własne stanowisko wobec zagadnień i zadań filozofii, usiłowałem posunąć naprzód albo przynajmniej ożywić dotyczące poszukiwania naukowe. Spodziewam się, iż czytelnicy zechcą mi przyznać, że przedstawiam poszczególne kierunki i badania filozoficzne, zarówno dawniejsze jak dzisiejsze, w sposób równomierny i bezstronny i że staram się sumiennie uzasadnić

zdanie, które wypowiadam o ich znaczeniu. Wiem jednak dobrze, że wykonaniu najlepszych nawet chęci staje na przeszkodzie ograniczona znajomość przedmiotu i nieunikniona podmiotowość w pojmowaniu i w przedstawieniu jego treści; dla tego też nie mogłem stworzyć rzeczy pod każdym względem idealnej.

Szczególne trudności wyniknęły z konieczności treściwego przedstawienia przedmiotu. Niejedno trzeba było wskutek tego pominąć. Nie śmiem też rozstrzygnąć pytania, czy to, co pozostało, jest w istocie najważniejszym. Nie mniejsze wątpliwości łączyły się w każdym poszczególnym wypadku z wyborem wskazówek bibliograficznych, które odpowiadałyby najlepiej celowi niniejszej książki. Za wszelkie uwagi i rady, które ułatwiłyby mi zadanie na wypadek nowego wydania książki, byłbym bardzo zobowiązany moim kolegom i innym czytelnikom. A czytelników pragnąłbym znaleźć także po za gronem uczącej się młodzieży.

Würzburg, w Czerwcu 1895.

Z przedmowy autora do drugiego wydania.

Szybka rozprzedaż książki, oraz przychylnie przyjęcie, z jakim spotkała się w kołach kompetentnych, ośmielają mnie, bym ją wydał ponownie w postaci znacznie zmienionej i — jak tu szę — ulepszonej. Ulepszenia wydawały mi się koniecznymi zwłaszcza w rozdziale o naukach filozoficznych; rozdział ten przerobiłem prawie zupełnie. Ale także w innych rozdziałach przeprowadziłem tyle zmian większych lub mniejszych, że ich tu wszystkich wyliczyć nie mogę. Zasadniczy pogląd na zadanie filozofii i na poszczególne nauki filozoficzne, który starałem się przedstawić, omawiając kierunki badań filozoficznych, pozostał niezmieniony; usiłowałem jednak uwydatnić go jeszcze wyraźniej. Nie zmieniłem też układu książki, który, jak sam przyznaję, nie jest

VIII.

bez zarzutu. Przedstawia mi się on jednak zawsze jeszcze jako względnie najlepszy, zwłaszcza że chodzi o książkę, która pragnie służyć nie tylko lekturze, lecz także nauce.

Würzburg, we Wrześniu, 1898.

ROZDZIAŁ I.

Pojęcie i podział filozofii.

§. 1. Pojęcie filozofii.

1. Wyraz „filozofia“ pochodzi z greckiego. Pierwotnie oznacza on stosownie do swej etymologii „dążenie do wiedzy, do poznania“. W tem znaczeniu mówi u *Herodota* Krezus do Solona, iż słyszał, że Solon powodowany żądzą wiedzy, zwiedził filozofując różne kraje. Słowa „powodowany żądzą wiedzy“ (*θεωρίας εἶνεκεν*) są jakby objaśnieniem imiesłowu „filozofując“ (*φιλοσοφῶν*). W podobny sposób wyraził się później o Ateńczykach *Thukydides* w mowie pogrzebowej Periklesa, mówiąc: „Dążymy do wiedzy bez zniechęćliwości“ (*φιλοσοφοῦμεν ἀνεμυλαζίας*). Zdaje się, że *Sokrates* (um. 399 przed Chr.) posługiwał się ze szczególnym naciskiem takim właśnie pojęciem filozofii. W przeciwieństwie do *solistów* (to jest tych, którzy mądrości lub

wiedzy nauczają i sami ją posiadają) nazywa siebie „filozofem“, to jest człowiekiem, który to wie, że nic nie wie, ale pełen jest żądzy wiedzy. U *Platona* (427—347) spotykamy inny, więcej przedmiotowy sposób pojmowania filozofii. Tak np. mówi on w *Teetecie* o „geometrii lub jakiegokolwiek innej filozofii“, a w *Eutydemie* określa filozofię jako przyswajanie sobie wiedzy (*κτησις ἐπιστήμης*). Nadto w innych miejscach mówi o filozofach, że dążą do poznania tego, co wieczne, do poznania istoty rzeczy; widzimy więc z tego, że usiłuje nawet ścieśnić znaczenie przedmiotowe wyrazu filozofia. Ta dążność występuje jeszcze wyraźniej w „pierwszej filozofii“ (*πρώτη φιλ.*) *Arystotelesa* (384—322), który przeciwstawia jej fizykę jako „filozofię drugą“. Przez ową pierwszą filozofię należy rozumieć filozofię właściwą, najwyższą czyli najogólniejszą, którą dziś zowią najczęściej metafizyką. Według tego przedmiotowego sposobu pojmowania filozofia jest poprostu umiejętnością, wiedzą, którą można zdobyć tylko drogą pracy umysłowej, wytrwałych wysiłków i naukowych badań.

2. Nowym zmianom ulega pojęcie filozofii u *Stoików* i *Epikurejczyków*. Oni bowiem obok czysto teoretycznego znaczenia filozofii wysuwają na pierwszy plan wielce doniosły praktyczny wpływ filozofowania jakoteż systematycznego rozważania celów życia i działania ludzkiego. *Cicero* tak woła: „Filozofio, przewodniczko na drodze życia, która

wiedziesz do cnoty, a występek precz odganiaasz! Czem bylibyśmy bez ciebie, jakąż wartość miałoby życie ludzkie?“ Wiedza przestaje być celem dla siebie, o jej kierunku rozstrzygają teraz praktyczne potrzeby życia. *Stoicy* określali filozofię jako dążność do teoretycznej i praktycznej dzielności; *Epikur* zaś jako zdolność pomyślnego kształtowania życia za pomocą naukowej działalności.

Tym trzem głównym sposobom pojmowania filozofii u starożytnych przeciwstawia średniowieczne pojęcie o tyle ciaśniejsze, że odgranicza filozofię od teologii, opierając się na odrębności środków, zapomożą których każda z nich zmierza do wiedzy. W przeciwstawieniu do wiedzy nadprzyrodzonej, opartej na objawieniu, filozofia dostarcza wiedzy, zdobytej na podstawie przyrodzonego światła rozumu; przedstawia się więc ona jako system wiedzy tą właśnie drogą nabytej. Z takiego to pojmowania rzeczy wynikło, że filozofię nazywano scientia saecularis, mądrością świecką, umiejętnością świecką. Wszak według owego zapatrywania przyrodzone światło rozumu ludzkiego może wyjaśnić tylko rzeczy ziemskie, świeckie.

3. Taki stan rzeczy pozornie nie zmienia się także w pierwszych czasach filozofii nowszej; wzrasta tylko z nadzwyczajną szybkością znaczenie tej umiejętności świeckiej a zarazem przyznaje się rozumowi nieograniczone i wyłączne prawo do nabycia rzeczywistego poznania. „Ojciec nowszej filozofii“ *Descartes* albo *Cartesius* (1596—1650)

faktycznie stoi już na tem stanowisku: wedle niego zdobywamy i uzasadniamy pewność jakiegokolwiek wiedzy wyłącznie w drodze czysto filozoficznej.

W Anglii natomiast filozofia pozostaje i nadal wiedzą „świecką“ obok teologii. Jeżeli *Bacon* (1561—1626) uniejętność ludzką (przeciwstawiając ją teologii) dzieli według władz duszy (por. §. 2, 3.), przyczem opiera filozofię na rozumie, albo kiedy *Hobbes* (1588—1679) filozofię określa jako poznanie przyczynowego związku, to zdaje się, że tu bardzo silnie jeszcze oddziaływa średniowieczny sposób pojmowania rzeczy. To przypuszczenie staje się tem prawdopodobniejszym, gdy zważymy, że właśnie w Anglii uniwersytety przechowały najdłużej tradycję scholastyizmu, i że nawet dzisiejszy sposób używania wyrazu „philosophical“ przypomina owo dawniejsze jego znaczenie. W ścisłym związku z tem wszystkim pozostaje dziwnie uporczywe rozdzielanie wiary i wiedzy, z jakim się w Anglii spotykamy, brak metafizyki w właściwym tego słowa znaczeniu, jako też fakt, że filozofia angielska ogranicza się wyłącznie do ściśle naukowych poszukiwań, do bezpiecznej dziedziny wiadomości doświadczalnych i wogóle takich, które w sposób zupełnie przedmiotowy dają się stwierdzić.

4. Głównym celem natomiast nowszej filozofii kontynentalnej jest racjonalne pogodzenie wiary z wiedzą przy pomocy metafizyki, zbud-

wanej środkami naukowymi na podstawach naukowych. Podług *Descartes'a* filozofia powinna przede wszystkim podawać rzetelną wiedzę o wszystkich rzeczach poznawalnych, a temsamem dostarczać niewątpliwych założeń dla innych umiejętności. Później określa *Christian Wolff* (1679—1754) filozofię w podobnym duchu jako „scientia possibilium, quatenus esse possunt“ to jest jako umiejętność o tem, co możliwe, a mianowicie ze względu na to, jak i dlaczego jest możliwem. Od tego zapatrywania nie różni się bynajmniej co do istotnej treści podane przez *Kanta* (1724—1804) określenie wiedzy filozoficznej, jako wiedzy rozumowej, wyprowadzonej z pojęć (*Vernunftkenntnis aus Begriffen*) albo pogląd *J. G. Fichte*go (1762—1814), upatrującego w filozofii teorię umiejętności (*Wissenschaftslehre*), albo wreszcie sposób, w który *Hegel* (1770—1831) określa filozofię jako umiejętność o absolucie. (*Wissenschaft des Absoluten*). Tak tedy przygotowuje się określenie filozofii jako wiedzy o zasadach, któremu to określeniu dziś wielu oddaje pierwszeństwo. Nie inaczej też opiewa definicya filozofii zalecona przez *Ueberwega* († 1871); a można z nią doskonale pogodzić pogląd rozmaitych filozofów współczesnych, którzy w teorii poznania i w logice widzą jedyne albo przynajmniej najgłówniejsze działy filozofii naukowej.

5. Przegląd niniejszy nie byłby wyczerpującym, gdybyśmy nie wspomnieli o innych jeszcze pró-

bach rozwinięcia jednolitego pojęcia filozofii. W definicyach właśnie przytoczonych filozofia przedstawia się jako dziedzina wiedzy logicznie ogólniejsza, na której wszystkie inne umiejętności się opierają; pewien szereg natomiast innych filozofów kładzie przeciwnie nacisk na zależność filozofii od nauk szczegółowych, które stanowią punkt wyjścia, czyli dostarczają materiału dla dążności i badań filozoficznych. Już *Herbart* (1776 do 1841) zbliża się do tego stanowiska, określając filozofię jako opracowywanie pojęć, przez co rozumi wyjaśnianie, sprostowanie i uzupełnianie pojęć w drodze łączenia z nimi pewnej oceny (*Werthbestimmungen*). Stąd wynikają trzy główne działy filozofii: logika, metafizyka i filozofia praktyczna czyli estetyka. Ta sama myśl zasadnicza występuje w znacznie ulepszonej formie także u *Wundta*, wedle którego zadaniem filozofii jest jednoczenie wyników nauk szczegółowych w wolny od sprzeczności system. Podobnie *Paulsen* określa filozofię jako ogół wiedzy naukowej (*Inbegriff aller wissenschaftlichen Erkenntnis*). Przez to staje się ona *uzupełnieniem* nauk szczegółowych, którego można w danym razie nie uwzględniać. Bezwątpienia tego rodzaju pogląd na zadanie filozofii jest dziś bardzo rozpowszechniony. Wspominamy na koniec zapatrywanie, które wypowiedzieli *Beneke* (1798—1854) i *Lipps*. Ich zdaniem filozofia jest psychologią czyli nauką o doświadczeniu wewnętrznym; na-

leży ją przeto uważać za współrzedną z naukami przyrodoznictwami.

6. Jasną jest rzeczą, że te wszystkie nowsze określenia nie liczą się z przeobrażeniami, przez które filozofia w swym dziejowym rozwoju przechodziła, lecz wyrażają raczej osobiste zapatrywania samodzielnych myślicieli na sposób, w który należałoby w danej epoce uprawiać filozofię. Przedstawiają się tedy owe definicje jako programy pewnych systemów, jako trafny wyraz zamiarów, którymi byli ożywieni poszczególni filozofowie; nie można więc w nich widzieć usiłowań, zmierzających do przedstawienia w formie powszechnie obowiązującej stałej i prawdziwej istoty filozofii. Ale wyznaczyć filozofii w danym okresie czasu pewne specjalne zadania, a określić ją tak, aby określenie to odpowiadało istotnemu jej znaczeniu po wszystkie czasy, są to rzeczy różne. Zapewne każde z podanych powyżej określeń obejmuje pewną część tego, co należy do zakresu filozofii albo do niego bywa zaliczone; ale żadne z nich nie zdołało wznieść się ponad jednostronne tylko uwzględnienie pewnej części tego zakresu.

Ponieważ jednak dalszy tok naszych wywodów nie opiera się wyłącznie na pewnym tylko określeniu filozofii, przeto do sprawy tej powrócimy dopiero w §. 18 tomu drugiego.

Literatura: Ueberweg-Heinze: Grundriss d. Geschichte d. Philosophie. 8. Aufl. I, S. 1-5 (1894). — Windelband: Geschichte d. Philosophie S. 1-7 (1898). — Meinong: Ueber philosophische Wissen-

schaft und ihre Propädeutik 1885. — Struve: Wstęp krytyczny do filozofii §. 4. (II. wyd. 1898.) W tem dziele znajdzie czytelnik (str. 19—39.) wyczerpujący spis prac polskich dotyczących się pojęcia filozofii.

§. 2. Podział filozofii.

1. Pierwszy podział filozofii pochodzi od *Platona*. Rozróżnia on, nie imiennie wprawdzie, ale faktycznie *dyalektykę* (czyli, jak ją później nazywano, *logikę*), *fizykę* i *etykę*. Przez dyalektykę rozumieć należy teorię poznania i metafizykę, naukę o ideach albo pojęciach, o istocie rzeczy. Fizyka obejmowała zarówno nauki przyrodnicze jako też filozofię przyrody i psychologię; można by ją przeto najlepiej określić wyrazem przyrodoznawstwo. (Naturlehre). Etyka wreszcie odpowiada dzisiejszemu znaczeniu tego wyrazu, była więc nauką o moralnem postępowaniu. Podział ten wywarł największy wpływ i okazał się najtrwalszym ze wszystkich. W starożytności przyswoili go sobie *Stoicy* i *Epikurejczycy*, a odtąd można się go dopatrzyć prawie we wszystkich późniejszych podziałach, choć występuje pod odmienną nazwą lub łączy z dawniejszemi nazwami inne znaczenia.

2. Przyczyniła się do tego nie mało ta okoliczność, że *Arystoteles* nie przekazał nam jasnego i systematycznego zestawienia nauk filozoficznych. Zwykle rozróżnia się podług *Arystotelesa* filozofię *teorytyczną*, *praktyczną*, i *poje-*

tyczną, opierając się na zdaniu: *πᾶσα διάνοια ἢ πρακτικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ θεωρητικὴ*. Teorytyczna filozofia oznacza tu czysto naukowe poznanie, praktyczna wykład prawideł postępowania, pojetyczna zaś naukę dotyczącą (rekodzielniczej albo artystycznej) twórczości. W obrębie filozofii teoretycznej Arystoteles postawił obok siebie *matematykę*, *fizykę* i *teologię*, nazywając teologię także *pierwszą*, fizykę zaś *drugą* filozofią. Teologia czyli pierwsza filozofia jest nauką o pierwszych zasadach i przyczynach (*τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν*), odpowiada ona zatem dyalektyce platońskiej. Praktyczną filozofię podzielili Arystotelicy na etykę, ekonomikę i politykę. Najdłużej, bo aż po dzień dzisiejszy, utrzymało się ze wszystkich tych określeń rozróżnienie teoretycznej i praktycznej filozofii. Nadto spotykamy się i później niejednokrotnie z wyrazem „pierwsza filozofia“ na oznaczenie wiedzy zasadniczej, n. p. u *Bacona*, *Hobbesa* i *Descartes'a*. Często też podział platoński i arystotelowy występują w ścisłym połączeniu.

3. Na początku nowszej filozofii spotykamy się z wszechstronnym podziałem filozofii na podstawie nowej zasady. Znajdujemy go w klasyfikacji umiejętności podanej przez *Bacona* w dziele: *De dignitate et augmentis scientiarum* (1623, porówn. §. 1, 3). Wspomniana klasyfikacja opiera się na rozróżnieniu władz duszy rozumnej (porównaj §. 7, 2.), któremi są pamięć, wyobraźnia i rozum. Na pamięci zasadza się *historja*, wyo-

braźni odpowiada *poezja*, a rozumowi *filozofia*. Szczegółowy podział filozofii podług przedmiotów obejmuje naukę o *Bogu*, o *przyrodzie* i o *człowieku*. W obrębie filozofii przyrody należy rozróżnić *spekulatywną* (teoretyczną) i *operatywną* (techniczną) część, w obrębie antropologii naukę o człowieku jako jednostce (philos. humanitatis) i o człowieku jako członku społeczeństwa (philos. civilis). Z tem wszystkim łączą się nadto liczne poddziały. Ponad trzy główne działy filozofii stawia jeszcze Bacon ogólniejszą naukę, matkę ich wszystkich, *philosophia prima*, która, choć starożytną nosi nazwę, co do przedmiotu swego jest nową. Jej zadaniem jest rozstrząsanie założeń (axiomata), wspólnych naukom szczegółowym. Określając w ten sposób filozofię pierwszą, Bacon stworzył pojęcie współczesnej teorii poznania i oddzielił ją od metafizyki, z którą u Platona i Arystotelesa ściśle była złączoną. Jak wielki był wpływ tej wszechstronnej klasyfikacyi umiejętności, można wnosić stąd, że w głównych zarysach zachował ją jeszcze *d'Alembert* w swoim *Discours préliminaire* do sławnej *Encyclopédie* (1751 i nast.)

4. Ale i w tem jeszcze okazuje się płodność pomysłu Bacona, że *Christian Wolff* (por. §. 1, 4) swoją klasyfikacyę filozofii uzasadnia również w sposób psychologiczny. Rozróżniając *facultas cognoscitiva* i *facultas appetitiva*, władzę poznania i pożądania, stwarza dwa główne działy filozofii,

teoretyczną (Metaphysica) i *praktyczną*. Dalszy podział przeprowadza znowu podług przedmiotów, dzieląc teoretyczną filozofię stosownie do jej przedmiotów, którymi są *Bóg, dusza i świat*, na (naturalną) *teologię, psychologię i kosmologię* (fizykę). Na czele tych nauk teoretycznych stawia umiejętność zasadniczą, *ontologię*, która zajmuje się rozstrząsaniem najogólniejszych pojęć rozumu (kategorii.) Praktyczna filozofia obejmuje *etykę, ekonomikę i politykę* (por. §. 2, 2), z tej mianowicie racji, że człowieka można uważać już to za jednostkę, już to za członka rodziny, już to za obywatela. Nauki te opierają się również na umiejętności zasadniczej, a jest nią *ogólna filozofia praktyczna*. Wstęp fundamentalny zarówno do filozofii teoretycznej jak praktycznej ma tworzyć *logika*. Więc i tutaj przypomina się znowu dawny od Platona pochodzący podział filozofii na trzy zasadnicze części.

Jako pewnego rodzaju wyłom w dotychczasowym rozwoju tego podziału filozofii trzeba uważać fakt, że zaczęto uwzględniać w klasyfikacji nauk filozoficznych także metody, w tych naukach stosowane. Chociaż bowiem wzorowany na matematyce wywód dedukcyjny, oparty na najogólniejszych zasadach, uchodził za doskonalszy, *Wolff* poleca i rzeczywiście przeprowadza także indukcyjny sposób wykładu, opierający się na faktach. Dla tego przeciwstawia on *racyonalnym* naukom nauki *empiryczne*. Stawia więc obok teologii ra-

cyonalnej eksperymentalną czyli teleologię; podobnie rozróżnia racjonalną i empiryczną psychologię. Takie rozróżnienie empirycznych i racjonalnych gałęzi filozofii zawiera już zarodek odgraniczenia nauk szczegółowych od filozofii, którego dąta w ogólności unikano.

5. Przeciwnieństwo kierunku racjonalnego i empirycznego wpłynęło w pierwszym rzędzie na kantowski podział filozofii. *Kant* rozróżnia bowiem „poznanie wypływające z czystego rozumu“ (*Erkenntnis aus reiner Vernunft*), zwane także poznaniem a priori, i „poznanie rozumowe na podstawie zasad empirycznych“ (czyli a posteriori); pierwsze z nich nazywa filozofią *czystą*, drugie filozofią empiryczną czyli *zastosowaną*. Oświadcza jednak najwyraźniej, że jedynie „czysta filozofia“ tworzy to, co możemy we właściwym tego słowa znaczeniu nazywać filozofią. Obejmuje ona dwie części: *propedeutykę* czyli *krytykę*, której zadaniem jest wstępne roztrząsanie zdolności czystego rozumu w dostarczaniu wiedzy, i *metafizykę*, która podaje system apriorycznej wiedzy rozumowej. Ponieważ rozumu używać można w kierunku teoretycznym albo praktycznym, stosownie do tego, czy zajmujemy się tem, co jest, czy też tem, co być powinno, przeto ów system zawiera *metafizykę przyrody* (metafizykę w ściślejszem znaczeniu) i *metafizykę moralności* (*Metaphysik der Sitten*). W tym kantowskim podziale nie trudno dostrzedz wpływu zasadniczej myśli klasyfikacji platońskiej

oraz stanowczego odgraniczenia filozofii od nauk szczegółowych,

6. Pokrewny kantowskiemu jest podział filozofii u *Hegla*, który rozróżnia naukę o powstaniu absolutnej wiedzy i naukowe przedstawienie jej treści. Pierwsza nazywa się *fenomenologią ducha* i przedstawia stopniowy rozwój poznania, który odbywa się w sześciu fazach i dochodzi wreszcie do „wiedzy absolutnej“ (absolute Wissen). Sposób wyprowadzania tych faz czyli stopni nie jest wcale psychologiczny, lecz czysto logiczny. Jest to przeprowadzona przez *Hegla* z wielką konsekwencją *metoda dyalektyczna*. Według niej każdy wyższy stopień nie równa się prostemu tylko zaprzeczeniu stopni niższych, lecz stopień niższy, o ile jest uzasadnionym, wchodzi w skład wyższego. Dla tego to najwyższy stopień poznania, wiedza absolutna, jednoczy w sobie wszystko, co okazało się słusznem na niższych stopniach. *Logika* jest nauką o treści wiedzy absolutnej a rozwijając ją według tej samej metody dyalektycznej, wychodzi z ogólnego i pozbawionego treści pojęcia bytu, aby dojść do najbogatszego w treść pojęcia idei absolutnej. Z logiki wyrastają następnie jeszcze dwie nauki filozoficzne: *filozofia przyrody* i *filozofia ducha*, do której *Hegel* oprócz etyki i filozofii prawa zalicza także psychologię, estetykę i filozofię religii.

Podobny podział filozofii proponuje *Wundt*, mimo różnicy, jaka zachodzi między jego a *Hegla*

poglądami filozoficznymi. Według Wundta można badać całą treść wiedzy najpierw ze względu na sposób jej powstawania, a tem się zajmuje część filozofii, zwana *nauką o poznaniu* (Erkenntnislehre). Następnie można badać całą treść wiedzy ze względu na systematyczny związek zachodzący między jej zasadami, a to jest zadaniem *nauki o zasadach* (Principienlehre). Rozpada się ona na ogólną naukę o zasadach czyli *metafizykę* i na część szczegółową, która się dzieli na *filozofię przyrody* i *filozofię ducha*. O podziale *Herbarta* była już mowa w §. 1. 5. Niepodobna nam zresztą zająć się bliższem roztrząsaniem niektórych współczesnych usiłowań, zmierzających do stworzenia nowego podziału filozofii.

7. Każdy podział filozofii, *wyprowadzony konsekwentnie z jednolitego określenia jej pojęcia*, musi natrafić na te same trudności, które wskazaliśmy w §. 1, 6. Podział taki będzie mniej lub więcej podmiotowym schematem, który może dać wyraz osobistym zapatrywaniom pewnego filozofa na poszczególne zadania filozofii; okaże on się jednak niedostatecznym, jeśli zechcemy w nim widzieć próbę logicznego uporządkowania treści filozofii wszystkich czasów. Zmienność tej treści stawia nieprzemожone przeszkody wszelkim tego rodzaju usiłowaniom. Wobec tego, że jeszcze *Bacon* i *Hobbes* zaliczają do filozofii matematykę, a *Descartes* i *Wolff* także (empiryczną) fizykę, oczywistą jest rzeczą, że podana przez *Kanta* i *Hegla* klasyfikacja nauk filozoficznych, która wy-

klucza matematykę i fizykę, nie może uchodzić za jedynie możliwą. Ta sama trudność występuje, jeśli zechcemy się ograniczyć do jednej tylko epoki, n. p. do czasów najnowszych. I tak zaliczają dziś niektórzy psychologię empiryczną do nauk filozoficznych, inni natomiast do nauk szczegółowych; to samo można powiedzieć o socjologii. Trudno zatem przypuścić, żeby ta chwiejność w oznaczaniu zakresu filozofii mogła być dzisiaj usunięta, podobnie jak usunięto ją z chemii, fizyki i innych nauk szczegółowych; wszak nie wynika ona z przyrostu materiału naukowego, któryby stosownie do zasady podziału pracy wymagał rozpadania się filozofii na coraz to mniejsze działy; prawdziwe przyczyny ustawicznej zmienności zakresu filozofii tkwią raczej w samej jej istocie.

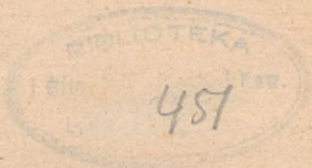
Zamierzając podać w następnym rozdziale przegląd nauk, zaliczanych obecnie do filozofii, nie musimy się koniecznie oprzeć na takim jej podziale, któryby czynił zadość wskazanym powyżej wymaganiom.

Nie bez pożytku jednak będzie podział tymczasowy, który ani faktom nie zadaje gwałtu, ani nie przesądza nic o późniejszych naszych wywodach (tom II. §. 19.) Rozróżnimy tedy *ogólne* i *szczegółowe* nauki filozoficzne, stosownie do tego, czy się tyczą całego obszaru naszej wiedzy i poznania, czy też pewnych tylko jego części i kierunków. Pomijamy przytem zupełnie pytanie, czy tak przez nas nazwane szczegółowe nauki filozo-

ficzne mogą być objęte wspólną nazwą filozofii, określonej w jeden z powyżej podanych sposobów. Podany w tem miejscu podział zmierza jedynie do tego, by uzyskać zaspokajające nasze poczucie logiczne zestawienie tych nauk, które w dobie obecnej bywają uznane jako filozoficzne.

Do ogólnych nauk filozoficznych zaliczamy *metafizykę, teorię poznania i logikę*, do szczegółowych nauk filozoficznych *filozofię przyrody, psychologię, etykę i filozofię prawa, estetykę, filozofię religii i filozofię historyi*.

Literatura: Ch. Renouvier: *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, 2 tomy. 1885—86. — W. Wundt: *Über die Eintheilung der Wissenschaften. Philosoph. Studien. V.* (1889). — Struve, l. c. str. 116—124.



ROZDZIAŁ II.

O naukach filozoficznych.

A. Ogólne nauki filozoficzne.

§. 3. Metafizyka.

1. Nazwa metafizyki powstała w sposób zupełnie przypadkowy. Ci, co porządkowali pisma *Arystotelesa*, umieścili podstawowe jego badania po dziełach przyrodniczych i przyrodniczo-filozoficznych, a ponieważ dzieła te nazywały się *τὰ φυσικά*, pisma zawierające badania podstawowe otrzymały nazwę: *τὰ μετὰ τὰ φυσικά*, z czego w łacińskim przekładzie powstał wyraz *metaphysica* (plur.)

Wyrazowi tyczącemu się pierwotnie czysto zewnętrznego następstwa nadano później znaczenie rzeczowe, a jeszcze w 18. wieku nawiązywano pomysłowe spekulacye do dwuznaczności słówka *μετὰ* (ponad, *supra* i po, *post*). *Arystoteles* sam zaliczał owe badania do *pierwszej filozofii*, którą pojmował jako naukę o ostatecznych zasadach i przyczynach (por. §. 2, 2). Nie stwo-

rzył on tedy nauki, która u niego pod nową występuje nazwą, bo już joińscy filozofowie, a także *Platon* i inni zajmowali się badaniami metafizycznymi. Wyraz *dyalektyka*, który znajdujemy u *Platona* (porówn. §. 2, 1,) oznacza właśnie metafizyczne roztrząsania w duchu *Arystotelesa*. Dzięki scholastycznemu sposobowi uprawiania tej nauki, wykładanej stale w średniowiecznych szkołach, wyraz *dyalektyka* nabrał później znaczenia ujemnego, ponieważ widziano w niej jedynie przysposobienie do subtelnych a jałowych rozpraw. *Schleiermacher* (1768—1834) jednak wrócił do dawnej platońskiej nazwy w celu oznaczenia badań z zakresu metafizyki i teorii poznania. *Hegel*, który nazwał swoją metodę „dyalektyczną“ (por. §. 2, 6.) przywrócił temu wyrazowi na pewien czas uznanie i wziętość; jeszcze *E. Dühring* oznacza swoje bystre badania nad przestrzenią i czasem, przyczynowością i nieskończonością mianem *naturalnej dyalektyki* (*natürliche Dialektik*). Ale dla tej samej dziedziny wiedzy utrzymywała się także długo nazwa, nadana jej przez *Arystotelesa*. Tak np. rozprawa *Descartes'a*, która wychodząc z najskrajniejszego wątpienia dociera do niezachwianych podstaw wiedzy, nosi napis: „*meditationes de prima philosophia*“. Później używano tej nazwy zwykle na wyłączne oznaczenie pierwszej części metafizyki, którą także *ontologią* nazywano; i tak *Wolff* pisze: *philosophia prima sive ontologia* (por. §. 2, 4).

2. Wspólną nazwą metafizyki obejmowano głównie dwa kierunki badań: 1) Roztrząsanie zasad poznania, wiedzy, o ile nimi nie są metody i formy myślenia traktowane w logice; 2.) Roztrząsanie zasad bytu rzeczywistego, świata, tego co jest i co się dzieje, które pozwoliłyby uzupełnić i zaokrąglić pogląd na świat, podany przez nauki szczegółowe. Zasadą poznania jest np. prawo przyczynowości, według którego wszelka zmiana jest skutkiem innej jakiejś zmiany uważanej za przyczynę; prawo to bowiem jest podstawą naszej wiedzy o zmianach, gdziekolwiekby one zaszły. Zasadą bytu rzeczywistego jest np. wedle *Leibniza* (1646—1716) system monad, albo wedle *Schopenhauera* (1788—1860) wola, albo wedle *Spinozy* (1632—1677) jedna, nieskończona substancja wraz z nieskończoną ilością atrybutów. U niektórych filozofów ostateczne zasady poznania i ostateczne zasady bytu rzeczywistego łączą się ze sobą tak ściśle, że zlewają oni roztrząsanie obu tych rodzajów zasad w jedną całość niezróżnicowaną, przekazując ją zarazem metafizyce. Typowych przykładów takiego postępowania dostarczyć mogą *Arystoteles*, *Herbart* i *Hegel*. Inni znów widzą jedyne naukowe zadanie metafizyki w badaniu zasad wiedzy, uważając określenie ostatecznych zasad bytu rzeczywistego za problem nierozwiązalny, leżący poza zakresem filozofii. Na tem stanowisku stoją pozytywiści (zob. niżej.) Trze-

cia wreszcie grupa filozofów obejmuje mianem metafizyki wyłącznie roztrząsanie zasad bytu rzeczywistego i oddziela od niej naukę o zasadach poznania jako odrębną teorię poznania. Ten właśnie pogląd i nam wydaje się słusznym. Będziemy zatem rozumieli przez metafizykę usiłowania, zmierzające do utworzenia naukowego poglądu na świat.

3. Treść tak pojętej metafizyki najlepiej można poznać z podziału jej zakresu (por. §. 2). Rozróżnia się zwykle ogólną i szczegółową metafizykę. Ogólna, zwana także ontologią, zajmuje się pytaniem, czem właściwie jest byt, stawanie się i działanie, o ile je sobie przedstawiamy jako coś realnego, jako prawdziwą istotę rzeczy i zmian w nich zachodzących. Metafizyce w tem znaczeniu przeciwstawiamy badanie świata zjawisk, do którego należy nie tylko to, co podpada pod zmysły, a co umysł naiwny uważa za rzeczywistość, lecz także przedmioty takich pojęć, jak atom i siła, zaliczanych do zakresu nauk szczegółowych. Mówiąc językiem *Kanta* powiemy, że metafizyka dotyczy „rzeczy samej w sobie“ (Ding an sich), jaką ona jest niezależnie od naszego poznania, zmieniającego ją w „zjawisko“ (Erscheinung). Taką rzeczą samą w sobie jest np. podług *Schopenhauera* wola, albo „Nieświadome“ (das Unbewusste) *E. v. Hartmanna*.

Metafizyka szczegółowa dzieli się na kosmologię czyli filozofię przyrody i na psychologię

czyli filozofię ducha. Opierając się na wynikach metafizyki ogólnej usiłuje ona przeniknąć i zrozumieć z jednej strony przyrodę, świat zewnętrzny, z drugiej strony życie duszy, świat wewnętrzny, i powiązać metafizykę ogólną z naukami badającymi przyrodę i ducha. Naturalna czyli racjonalna *teologia*, zaliczana dawniej zwykle również do metafizyki szczegółowej, bywa obecnie traktowana w ramach odrębnej nauki filozoficznej, mianowicie filozofii religii.

Ale na wytworzenie poglądu na świat najwięcej zbliżonego do prawdy wpływają nie tylko teoretyczne roztrząsania, lecz w znacznym stopniu także praktyczne potrzeby. Żąda się od metafizyki, aby w równej mierze zaspokajała rozum i uczucie; pogląd na świat, który opierając się na badaniach naukowych zarazem je jednoczy i zamyka, ma równocześnie zawierać pogląd na życie, który byłby podstawą dla spełniania naszych praktycznych, etycznych zadań. Tym sposobem zakreśla się metafizyce oczywiście cel najwyższy; dążąc do niego, okazuje się ona „królową nauk“.

4. Ale czy istnieje wogóle metafizyka, która by miała prawo występować jako nauka i w jaki sposób taka metafizyka jest możliwa? Stawiając sobie to pytanie, uczynił ją *Kant* przedmiotem osobnego zagadnienia. W swojej „Krytyce czystego rozumu“ (1781) poddał ówczesną metafizykę wyczerpującej i bezwzględnej krytyce. Ale krytyka ta nie zwraca się tylko przeciw pewnym

poglądom metafizycznym, lecz występuję przeciw wszelkim wogóle usiłowaniam, które dążą jedynie przy pomocy czystego rozumu, drogą analizy pojęć i dedukcyi do apriorycznego poznania leżącej poza obrębem doświadczenia rzeczy samej w sobie, do poznania tego, co jest *transcendentnem*. Taką metafizykę, opartą na pustych, bo konkretnej treści pozbawionych pojęciach, nazwał *Kant* przekroczeniem granic władzy poznawczej; porzuca ona bezpieczny stały ład wiedzy, czerpanej z doświadczenia i dla doświadczenia przeznaczonej, a puszcza się na bezmierne, burzliwe morze, biorąc pasma mgły i góry z lodu za nowo odkryte kraje.

5. A przecież i *Kant* nie wyrzekł się metafizyki. W jego systemie filozofii znalazło się miejsce dla metafizyki przyrody i metafizyki moralności (por. §. 2, 5); opracował on także „religię w granicach samego rozumu“, zbliżoną bardzo do racjonalnej teologii. Co więcej, nie wyrzekł się *Kant* uzasadnienia przypuszczeń o nieśmiertelności duszy, wolności woli i istnieniu Boga. W związku z faktami stwierdzającymi istnienie poczucia moralnego owe przypuszczenia są nieodzowne, tworząc jako *postulaty praktycznego rozumu* treść etycznej metafizyki. Zwalczenie metafizyki u *Kanta* dotyczy więc nie tyle samej rzeczy, ile raczej metody. Tę, co jest transcendentne, nie można poznać czystym rozumem, a wszelką dogmatyczną konstrukcyę z samych

pojęć wysnuwaną — a tem była właśnie ówczesna metafizyka — musi wyprzedzić krytyczne zbadanie granic naszej władzy poznawczej; oto są główne wyniki kantowskiego rozbioru. Przemawiają one tedy za reformą metafizyki, a nie za jej usunięciem. I w rzeczywistości następcy *Kanta* oddawali się ze szczególnym zapalem metafizyce: zarówno *Fichte*, *Schelling* (1775—1854) i *Hegel* jak *Herbart* i *Schopenhauer*. Trzej pierwsi rozpoczęli od niewinnej próby systematycznego wykończenia i uzasadnienia kantowskiej filozofii, a doszli do obszernej konstrukcji rozumowej wszechświata. Drudzy zmierzali wprost do określenia rzeczy samej w sobie, usprawiedliwiając takie postępowanie nawet wobec dotyczących wywodów *Kanta*.

6. O wiele skrajniej od *Kanta* postąpił inny przeciwnik metafizyki, mianowicie *pozytywizm*, zwalczając już nie tylko tę lub ową, ale wszelką wogóle metafizykę. Jako twórcę tego kierunku, który w filozofii angielskiej istniał w zarodku od początku czasów nowożytnych, można uważać *D. Hume'a* (1711—76). Jego zdaniem każde pojęcie posiada o tyle tylko jakąś treść, o ile da się odnieść do doświadczenia. Metafizyczne pojęcia niecielesnej substancji, przedmiotowej przyczynowości i t. p. są podług *Hume'a* zrozumiałe i usprawiedliwione jedynie w tych granicach, w których są wyrazem faktów obserwowanych. Nazwa *pozytywizmu* pochodzi od *A. Comte'a*

(Cours de philosophie positive, 1830—42, 6 tomów), który przeciwstawia go teologii i metafizyce. Wedle *Comte'a* zadaniem każdej umiejętności jest widzieć, aby mózdz przewidywać, powiadamiać o faktach i wynaleść ich prawa. Teologia i metafizyka natomiast przekroczyły te granice, posługiwały się wyobraźnią i spekulacją w miejsce obserwacji i rozumu; metafizyka chce wszystko przewidywać, niczego wprzód nie widziawszy. Takie same wobec metafizyki stanowisko zajmuje także angielski *agnostycyzm* (stanowisko niepoznawalności) dzisiejszej doby. Wyraz ten, stworzony przez sławnego przyrodnika *Huxley'a*, tyczy się w pierwszym rzędzie obszernego systemu filozofii *H. Spencera*, który ogranicza wiedzę do tego, co skończone, określone, dane w doświadczeniu, a absolut, nie zaprzeczając jego istnieniu, uważa za niepoznawalny. Do tego rodzaju skrajnych przeciwników metafizyki należą wreszcie także *nowokantystyści*, współcześni zwolennicy niektórych zasadniczych poglądów kantowskiej filozofii. Tych myślicieli łączy z *Kantem* przede wszystkim to mianowicie przekonanie, że początkiem wszelkiej teoretycznej filozofii musi być teoria czyli krytyka poznania, i że to, co jest transcendentne, nie da się ująć w żadną teorię. *F. A. Lange* (um. 1875), jeden z przewodców nowokantyzmu, charakteryzuje metafizykę jako „poezyę myśli“ (*Begriffsdichtung*.) Być może, że wnika ona głębiej, aniżeli nauka, trudząca się zjawiskami, w istotę rzeczy.

w treść świata, w „ideał“; nie posługuje się ona jednak w swych dążeniach metodami naukowemi. (Por. tom II. §. 12).

7. Usiłując wykazać rację bytu metafizyki naukowej wbrew pozytywizmowi (która to nazwa zbiorowa obejmuje zwykle wszystkich w poprzednim ustępie wspomnianych przeciwników metafizyki), oświadczamy przedewszystkiem, że zgadzamy się z krytyką *Kanta*, wymierzoną przeciw metafizyce, wysnuwającej swe twierdzenia drogą dedukcyi z pewnych pojęć. W samej rzeczy, gdyby metafizyka mogła być tylko taką, nie miała by racyi bytu, a uznaną przez samego nawet *Kanta* nieodzowną potrzebą rozumu ludzkiego, domagającego się wiedzy metafizycznej, należałoby wtedy zaspokoić w inny sposób albo pozostawić bez odpowiedzi. Ale *Kant* był w błędzie, kiedy mniemał, że metafizyka może istnieć tylko jako nauka aprioryczna, wysnuta z czystego rozumu, i że upada, skoro się wykaże, że postępowanie takie jest bezpłodnem i nieuzasadnionem. Nie pomyślał nawet o możliwości stworzenia metafizyki *indukcyjnej*, któraby opierała się na innych umiejętnościach i je uzupełniała; to też krytyka jego bynajmniej się tyczyć nie mogła takiej metafizyki. A tylko o taką właśnie metafizykę może się zdaniem naszym rozchodzić przy tworzeniu naukowego na świat poglądu, i nie byłoby wcale rzeczą trudną wykazać, że także dawniejsza metafizyka mimo pozorną aprioryczność swojej metody za-

wsze mimowolnie liczyła się ze stanem wiedzy w danym czasie. Z zupełną świadomością metody urzeczywistnili myśl metafizyki indukcyjnej dopiero *E. Hartmann* i *W. Wundt*; pierwszy z nich w dziele p. t. „*Philosophie des Unbewussten*“ (1869, 10. wyd. 1890), drugi w swoim *Systemie filozofii* (*System der Philosophie* 1889, 2. wyd. 1897). „Prowadzić dalej pracę rozpoczętą przez nauki szczegółowe“, uzupełniać je, antycypować śmiało wyniki ich badań, postępujących ostrożnie naprzód, usuwać luki przy takim sposobie badania nie uniknione, usuwać sprzeczność poglądów — oto jest trudniejsze, ale też wdzięczniejsze zadanie, które taka właśnie metafizyka usiłuje spełnić.

8. Ale bez pragnień i potrzeb natury praktycznej nie istniałaby zapewne także metafizyka indukcyjna. Nie jesteśmy przecież tylko naukowymi maszynami, lecz ludźmi, którzy muszą swe życie oprzeć na pewnym poglądzie na świat i nie mogą się w tej mierze zadowalać wiedzą ułamkową. I ta właśnie okoliczność sprawia, że przekraczając granicę wiedzy, zdobytej sumienną pracą nauk szczegółowych, zapuszczamy się w sferę mniej lub więcej prawdopodobnych przypuszczeń, że usiłujemy nadać naszej wiedzy zaokrąglenie, które ze stanowiska czysto logicznego trzeba nazwać przedwczesnym i niepewnym, że chcemy wypowiedzieć ostatnie słowo tam, gdzie nauka krytyczna wypowiedzieć go jeszcze nie mogła. Nie możemy niewiadomo jak długo czekać, aż

nauka, oparta na jaknajszerszej podstawie empirycznej i posługująca się wolną od wszelkiego zarzutu metodą, da nam odpowiedź ostateczną na różne pytania, których rozstrzygnięcie wywiera wpływ stanowczy na całe nasze życie i postępowanie. Takie pytania są n. p: czym jest i jaki cel ma życie? w jakim stosunku pozostają objawy psychiczne do cielesnych, a zwłaszcza do funkcji mózgowych, które im towarzyszą? czy życie nasze kończy się ze śmiercią, czy też istnieje jakieś jeszcze inne, pozagrobowe życie, o którym mówi nam wiara? Czy cele etyczne, które sobie stawiamy i usiłujemy urzeczywistnić, są czemś czysto podmiotowym, czy też świat cały rozwija się w kierunku ich urzeczywistnienia? Czy w dziejowym rozwoju objawia się postęp ku spotęgowaniu i rozszerzaniu się szczęścia, pokoju, humanitarności? Istnieje niezawodnie nie mała liczba ludzi, którym brak odpowiedzi na tego rodzaju pytania spokoju nie odbiera, którzy obojętnie i bezmyślnie przechodzą nad nimi do porządku dziennego. Innym znów wystarcza najzupełniej autorytatywna odpowiedź, jakiej na te pytania udziela pozytywna religia, w której się wychowali. Kto zaś pragnie wytworzyć sobie pogląd na świat, zgodny ze stanem wiedzy i rozwijający się w miarę jej postępu, ten sam zajmie się metafizyką i zechce także udzielić innym przekonań zdobytych własną, usilną pracą.

9. Metafizyka, która wyłania się z praktycznych potrzeb umysłu, domagającego się poglądu na świat, a treść swoją opiera na wynikach całej wiedzy współczesnej, nie zasługuje żadną miarą na zarzuty, które przeciwko niej podnosi pozytywizm. Wszak nie postępuje ona wcale w sposób nienaukowy; nie można jej nazwać poezją myśli. *Po pierwsze* bowiem przestrzega ona na równi z innymi naukami jaknajściślej metod, zaleconych przez logikę. Nie występuje przed światem z twierdzeniami nieuzasadnionymi; nie chce stroić swych myśli w błyskotliwą szatę urywanych aforyzmów, nie powołuje się wcale na jakiś autorytet, na natchnienie lub twierdzenia cudze, lecz przeciwnie, stara się ona przedstawić swoje przypuszczenia w wywodzie sumiennie i troskliwie przeprowadzonym. Nie chce, aby ją oceniano jak poezję, ze stanowiska estetyki, lecz pragnie, aby jej wyniki, jak wyniki każdej nauki, roztrząsano i oceniano z logicznego punktu widzenia. *Powtórnie* utrzymuje ona ścisłą łączność z teoriami i badaniami nauk, zajmujących się duchem i przyrodą, oraz z innymi gałęziami filozofii, i korzysta tem samem z postępu, dokonującego się w ich dziedzinie. Metafizyka posługuje się wynikami nauk szczegółowych i wyprowadza z nich najprawdopodobniejsze wnioski, antycypuje drogą przypuszczeń niejedną późniejszą zdobycz tych nauk i łączy ich rozliczne kierunki i rezultaty w poglądzie obejmującym całość. Metafizyka taka, jaką

nam przekazał *Arystoteles*, *Wolff* lub *Schelling*, już nie istnieje. Podczas gdy wielkie utwory poezji wszystkich czasów wiecznie są młode, metafizyka dzieli los prac i badań naukowych: staje się z biegiem czasu przestarzałą, zachowując jedynie znaczenie historyczne.

Owe zmiany jednak nie wywierają tak doniosłego wpływu na zasadnicze myśli, na najogólniejsze idee; postęp, objawiający się w poszczególnych gałęziach wiedzy nie dosięga tak łatwo metafizyki ogólnej. To też niektóre poglądy *Platona* i *Arystotelesa*, *Descartes'a* i *Spinozy* dziś jeszcze bywają wyznawane. Jaki krótki natomiast wiodła żywot taka metafizyka szczegółowa, jak n. p. filozofia przyrody *Schellinga*, albo filozofia ducha *Hegla*! Podobnie i obrętki każdej nauki szczegółowej najpowszechniej przeobrażają się ogólne pojęcia i teorie. Zasadnicze prawa mechaniki *Newtona* przetrwały do dzisiaj, a uznana jeszcze dzisiaj zasada zachowania materii ma swoje źródło w początkach filozofii greckiej.

10. Z tą właśnie okolicznością w ścisłym pozostaje związku fakt, że się granice między metafizyką a naukami szczegółowymi z biegiem czasu zwolna przesunęły. Każde ostateczne rozwiązanie jakiegoś zasadniczego zagadnienia czyni zbytecznymi przypuszczenia i roztrząsania metafizyczne, które się przedtem z tym problemem łączyły. Z drugiej jednak strony wyłaniają się

nowe zagadnienia metafizyczne z wszelkich dalej idących odkryć, dokonanych przez nauki szczegółowe. Bardzo pouczającym w tej mierze jest porównanie dawniejszych systemów metafizycznych z późniejszymi, przyczem można stwierdzić, że w miarę jak materiał metafizyki staje się coraz szczuplejszym, treść nauk szczegółowych wzrasta. Wynika stąd zarazem, że *Kant* niesłusznie sobie postąpił, uważając metafizykę wyłącznie za naukę o tem, co jest transcendentnem, o rzeczy samej w sobie, oddzielając ją tem samym zasadniczo od nauk szczegółowych, zajmujących się tem, co immanentne, co może być przedmiotem doświadczenia. Gdyby się rzecz tak miała, wtedy istotnie żadnego nie byłoby związku między jedną a drugą dziedziną wiedzy. Tymczasem widzimy, że obie pozostają w ścisłym ze sobą połączeniu, a w ich naukowym charakterze istnieje ilościowa tylko, a nie jakościowa różnica.

Tak więc dochodzimy do wniosku, że metafizyka jako nauka jest możliwą; pozytywizm błądzi tedy przynajmniej o tyle, o ile zwalcza metafizykę w wyłuszczonej tutaj znaczeniu. Wcale zresztą nie przeczymy, że rozwój metafizyki niejednokrotnie dawał powód do takich błędnych mniemań. Rzeczywiście zdarzało się nieraz, że filozofowie, pomijając zupełnie nauki szczegółowe, nie szukając w nich ani pouczenia ani oparcia, owszem na przekór wszelkim ich wynikom, usi-

lowali z niczem nieuzasadnioną zarozumiałością wyrokować o faktach i zjawiskach.

Wobec takiej metafizyki, dla której odstraszających przykładów dostarcza filozofia przyrody *Schellinga* i *Hegla*, pozytywizm zupełną ma słuszność. Jeżeli metafizyka nie poprzestaje na tem, aby uzupełniać nauki szczegółowe, lecz pragnie je zastąpić, podając swe pomysły w miejsce ścisłych dochodzeń i badań, w takim razie musi się zgodzić na to, by ją jako coś nienaukowego usunięto na bok.

11. Są epoki, w których metafizyka spotyka się z pokrewnymi sobie prądami umysłowymi, panującymi w szerokich warstwach społeczeństwa i czerpie z nich swe soki żywotne. Jako przykład może służyć metafizyka *Wolffa*. Polegała ona na dążności do ujęcia w system przejrzysty stworzonego przez *Leibniza* poglądu na świat, a dążności tej odpowiadał w zupełności nastrój umysłowy znamionujący wszystkie kierunki ówczesnego życia narodowego w Niemczech. Wedle *Wolffa* rzeczywistość jest czynnikiem przypadkowym i pogmatwanym, który utrudnia osiągnięcie prawdziwej wiedzy, a wcale nie jest konieczną jej podstawą. Tem wyżej natomiast należy zdaniem *Wolffa* cenić jasne i dokładne poznanie, które zawdzięczamy rozumowi, rozsądkowi, myśleniu. Otóż z takimi poglądami zgadza się najzupełniej panujący wówczas w sztuce kierunek racjonalistyczny, pedantyczna etykieta, której ściśle przestrzegano w życiu

i w stosunkach towarzyskich oraz fakt, że we wszystkim przyznawano pierwszeństwo temu, co sztuczne i nienaturalne. Cóż więc dziwnego, że filozofia Wolffa wyparła z katedr uniwersyteckich scholastykę i kartezyanizm, że po kościołach i zborach kazano według jej metody i że książki dla dzieci układano podług jej zasad. Nawet umiejętności takie jak teologia, prawo, medycyna przejęły się jej duchem; powstały osobne towarzystwa dla szerzenia prawdy według wolffowskich zasad, a nawet literatura piękna stała się zgodnie z temi zasadami przedmiotem mędrkowania (Vernünftelei). W zupełnej sprzeczności z takim powszechnym przejęciem się pewnym filozoficznym systemem pozostaje nasz wiek, rozmiłowany w rzeczywistości, cieszący się licznymi zdobyczami, osiągnięciami przez nauki szczegółowe, dbały o wszechstronny rozwój techniki i o dobrobyt społeczny.

12. Ale i na metafizykę współczesną nie pozostała bez wpływu zmiana ogólnego sposobu pojmowania życia. Powoli a statecznie zmieniał się stosunek między światem myśli, a światem rzeczywistym. Podczas kiedy jeszcze *Kant* w zasadzie był skłonny przyznać pierwszeństwo światu myśli, ale widział zarazem w rzeczywistości przy najmniej konieczny warunek dla rozszerzania naszej wiedzy, *Hegel* twierdził, że świat rzeczywisty i świat myśli powinny się nawzajem pokrywać i jako czynniki równorzędne wejść w skład poglądu na świat; *Lotze* głosi następnie, że rzeczy-

wistość jest o wiele bogatsza od naszego myślenia, a *Wundt* wreszcie nie tylko opiera swe badania nad teorią poznania na wyczerpujących danych doświadczenia, lecz kieruje się nimi także w swych metafizycznych roztrząsaniach o istocie rzeczy. Tak więc stosunek między światem myśli a światem rzeczywistym zupełnie się odwrócił, a zgodnie z tem zmieniło się także znaczenie, jakie obu tym stronom życia powszechnie przypisują.

Przegląd *literatury*, dotyczącej metafizyki, równałby się przeglądowi systemów filozoficznych wszystkich czasów. Ograniczamy się przeto do przytoczenia dwóch mniejszych prac, które reprezentują odmienne kierunki i treścią swą dobrze uwydatniają brak powszechnej zgody w wywodach metafizycznych. Są to: „Grundzüge der Metaphysik“ *Dieterich'a* 1885, i „Elemente der Metaphysik“ *Deussen'a* (drugie wydanie 1890). Pierwsze dzieło napisane w duchu *Lotzego*, drugie w duchu *Schopenhauera*.

§. 4. Teorya poznania.

1. Z wyrazami „nauka o poznaniu” (*Erkenntnislehre*), „teorya władzy poznawczej” (*Theorie des Erkenntnisvermögens*) i „krytyka władzy poznawczej” (*Kritik des Erkenntnisvermögens*)

spotykamy się, o ile się zdaje, po raz pierwszy na początku 19. wieku. Oznaczają one badania, które *Kant* w swojej „krytyce czystego rozumu“ przeprowadził. Później dopiero pojawia się tak powszechnie dziś używany wyraz „teorya poznania“ (*Erkenntnistheorie*). Obecnie rozumie się przez *teorię poznania* w obszerniejszem znaczeniu naukę o rzeczowych i formalnych podstawach wiedzy, w ściślejszem zaś znaczeniu naukę, która zajmuje się rzeczowymi zasadami wiedzy (por. §. 3, 2.). Teorię poznania, pojętą w owem szerszem znaczeniu, nazywają niektórzy także logiką; wzięta jednak w znaczeniu ściślejszem logika jest nauką o formalnych zasadach wiedzy. Mówiąc tu o teorii poznania i o logice będziemy oba te wyrazy brali w ich ściślejszem znaczeniu; pojmujemy więc teorię poznania i logikę jako dwie uzupełniające się nauki, z których pierwsza zajmuje się najogólniejszą treścią, druga najogólniejszemi formami wiedzy. Możliwoby obie te nauki za przykładem *Fichte*go objąć wspólną nazwą *teorii umiejętności* lub *wiedzy* (*Wissenschaftslehre*). W tem znaczeniu teoria poznania jest nauką o zasadniczych pojęciach czyli *kategoryach* (n. p. rzecz, zmiana, zależność) i o zasadach czyli *aksjomatach* (np. zasada przyczynowości) wszystkich nauk szczegółowych. Pomysł takiej nauki pochodzi od *Bacona*, który nazwał ją *philosophia prima* (por. §. 2, 3).

2. W starożytności nie uprawiano teorii poznania jako osobnej nauki. Znajdujemy wprawdzie w dyalektyce Platona (por. § 3, 1.) i w metafizyce Arystotelesa (por. § 2, 1.) badania z zakresu teorii poznania, ale łączą się one tutaj jeszcze ściśle z kwestyami metafizycznymi i logicznymi. W sprawie teorii poznania filozofowie starożytni zajmowali się głównie kwestyami, tyjącącymi się prawdziwości oraz przedmiotowości wiedzy. Zupełnie zaś na drugi plan ustępują tak doniosłe później roztrząsania o podmiotowych i przedmiotowych czynnikach poznania, o udziale, jaki mają przedmioty i podmioty w powstawaniu spostrzeżeń i wiedzy oderwanej, oraz zagadnienia dotyczące granic poznania i istoty doświadczenia czystego t. j. wolnego od wszelkich domieszek rozumowania. Właściwym twórcą teorii poznania jako samodzielnej umiejętności jest filozof angielski *John Locke*. Główne jego dzieło p. t. *An Essay concerning Human Understanding* (1690) jest pierwszą systematyczną pracą o źródłach, składnikach, istocie i pewności wiedzy. Jako źródło wszelkiej wiedzy podaje *Locke* zewnętrzne i wewnętrzne doświadczenie (*sensation i reflection*). Wyobrażenia i pojęcia, które z tego źródła pochodzą, są *proste* albo *złożone*. Poznanie określa on jako spostrzeżenie podobieństwa lub różnicy zachodzącej między naszymi wyobrażeniami lub pojęciami. Usiłuje też wykazać, kiedy wiedza nasza może uchodzić za pewną, a kiedy za prawdopodobną.

3. Na dziele *Locke'a* o rozumie ludzkim oparli się Jerzy *Berkeley* (um. 1753) i Dawid *Hume* (por. § 3, 6). Pierwszy z nich starał się w rozprawie p. t. *A Treatise concerning the Principles of human knowledge*¹⁾ (1710) wykazać, że rzeczy po za nami będące są wyłącznie percepcjami spostrzegającego umysłu i że niema idei oderwanych, ogólnych. *Hume* przeprowadził w swoim głównym dziele p. t. *Traktat o naturze ludzkiej* i w mniejszych a zarazem przystępniejszych *Roztrząsaniach o ludzkim rozumie* (1748) ścisły krytyczny rozbiór kilku zasadniczych pojęć, jak n. p. przestrzeni i czasu, substancyi i przyczynowości, i podał w wątpliwość wszelką w ogóle wiedzę ludzką opartą na doświadczeniu. Obaj wyszli z założenia, że nasze wyobrażenia i pojęcia oraz utworzone z nich kombinacje są jedyną podstawą naszej wiedzy; wiedza jest zatem ich zdaniem tylko o tyle uzasadnioną, o ile da się sprowadzić do wyobrażeń i pojęć oraz do praw niemi rządzących. Tym sposobem wprowadzili oni do teoryi poznania metodę psychologiczną czyli *psychologizm*.

W Niemczech *Leibniz* rozpatrzył krytycznie poglądy *Locke'a* w osobnem dziele p. t. *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (wyd. pośmiertne 1765). *Leibniz* zwraca się głównie przeciw pier-

¹⁾ Wydanie polskie p. t. *Rzecz o zasadach poznania*. Warszawa, 1890.

wszej księdze dzieła Locke'a, zwalczającej pojęcia wrodzone i twierdzi, że zarówno pojęcia jak zasady mogą w formie zarodkowej, bez naszej wiedzy, w umyśle istnieć, zanim się dzięki doświadczeniu uświadomią. Następnie przeciwstawia *Leibniz* wiedzy empirycznej, która nie zawiera w sobie konieczności, rozumowe prawdy logiki albo matematyki, których oczywistość właśnie na tem polega, że tkwią one w nas a priori, przed wszelkiem doświadczeniem.

4. Tezy, że w naszym umyśle tkwią pewne aprioryczne czynniki poznania, usiłował także dowieść *Kant*, który po *Locke'u* największe położył zasługi około stworzenia teorii poznania. Pobudzońcy przez badania krytyczne *Hume'a*, który pierwszy wyrwał go z „uśpienia dogmatycznego“, starał się wyjaśnić niezbity dlań fakt istnienia jednakowej dla wszystkich i naukowo uzasadnionej wiedzy matematycznej i matematyczno-przyrodniczej. Na tej drodze doszedł do przypuszczenia, że istnieją czynniki aprioryczne w poznaniu zmysłowem zarówno jak i rozumowem. Przestrzeń i czas są formami wszelkiego spostrzeżenia i spoczywają już gotowe w naszym umyśle, umożliwiając jednakową dla wszystkich naukę o przestrzeni i o liczbach. Dwanaście kategorii tworzy w podobny sposób podstawę naszego myślenia i pozwala nam wypowiadać w formie, niedopuszczającej żadnej dowolności, zasadnicze twierdzenia o materii, o zmianach i prawidłowym związku zjawisk.

Z tych apriorycznych zatem czynników płynie konieczność i powszechny walor naszych sądów. Ale naukowe zastosowanie tych „czystych“ kategorii i zasad trzeba według Kanta ograniczać do dziedziny doświadczenia; metafizyki, która byłaby nauką, oprzeć na nich nie można. (por. § 3, 4). Poglądy Kanta na zagadnienia, dotyczące się teorii poznania, znajdzie czytelnik w wymienionej już „Kritik der reinen Vernunft“ (1781) i w „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik“ (1783).

5. U bezpośrednich następców *Kanta* teoria poznania występuje pod odmiennymi nazwami. O tem, że *Fichte* ją nazwał teorią umiejętności albo wiedzy, już była mowa (§ 4. 1.) W wykładzie tej nauki dochodzi *Fichte* do pewnych metafizycznych poglądów na istotę świata i przekracza znacznie granice właściwej teorii poznania. To samo trzeba powiedzieć o filozofii tożsamości, (Identitätsphilosophie) *Schellinga* i o logice *Hegla*, o wywodach *Herbarta* i o nauce *Schopenhauera*. Niema tu nigdzie mowy o ścisłym przestrzeganiu granic teorii poznania. Od mniej więcej czterdziestu lat objawia się w Niemczech coraz wyraźniej dążność do wytworzenia takiej teorii poznania, któraby mogła być podstawą całej filozofii i zaufania godną krytyką twierdzeń nauk szczegółowych. Materyalizm czyli hipoteza metafizyczna, że materya jest istotą wszechrzeczy (tom II. § 3.), spowodował ściśle z ową dążnością połączony zwrot

ku *Kantowi*. Nauki empiryczne i oględniejszy sposób filozofowania wyparły w zupełności śmiałe spekulacje Hegla; filozofia poczęła się zwolna odradzać. Obecnie wymaga się od filozofa przede wszystkim dokładnego rozpatrzenia się w teorii poznania, a niektórzy widzą w niej nawet całą filozofię naukową. Przedstawiciele innych nauk nie mniej od filozofów przypisują teorii poznania doniosłe znaczenie. Wybitni uczeni jak *Helmholtz*, *Fick*, *Mach*, *Ostwald* zajęli się zasadniczymi zagadnieniami teorii poznania, na które ich naprowadziły własne badania przyrodnicze; w teologii zaś protestanckiej szkoła *Ritschl'a* broni zasady, że nie taka lub inna metafizyka, lecz teoria poznania *Kanta* lub *Lotzego* powinna być jedną z podstaw naukowego opracowania treści religii chrześcijańskiej.

Drogą takiego rozwoju teoria poznania stała się zwolna umiejętnością zasadniczą, która wspólnie z logiką ma dostarczyć podstaw dla wszelkich nauk szczegółowych. Metafizyka rozpoczyna swoją pracę tam, gdzie się kończy zakres nauk szczegółowych, a nauki szczegółowe przystępują do swych badań na podstawie zasad, sformułowanych przez teorię poznania i logikę. Tak więc wspomniane nauki filozoficzne są prawdziwą alfą i omegą wszelkiej wiedzy.

6. Pierwszem zadaniem tak pojętej teorii poznania jest określenie przedmiotu wiedzy w ogóle, czyli rozbiór zagadnienia możliwości

wiedzy. Zagadnienie to jest niezmiernie doniosłem ze względu na powszechnie uznane granice wiedzy, na które też często naprowadzają poszukiwania naukowe. Obok tego najogólniejszego zadania teorii poznania istnieje szereg szczegółowszych zadań, do których dochodzimy przez podział przedmiotów wiedzy. Przedewszystkiem można je podzielić na dwie wielkie grupy: na pojęcia zasadnicze i na zasady. Przez dalszy podział dochodzi się do specjalniejszych przedmiotów wiedzy, które mają tę cechę wspólną, że nie należą wyłącznie do zakresu jednej tylko nauki szczegółowej, wskutek czego nie mogą w jej granicach być wyczerpująco roztrząsane i rozbierane. Nie zamierzając przeprowadzić szczegółowego planu, zwracamy jedynie dla uzupełnienia przytoczonych powyżej (§ 4, 1.) przykładów uwagę na pojęcia takie, jak istota, substancja, podobieństwo, stawanie się i na zasadę indywiduacji (principium individuationis), według której każdy przedmiot dany w doświadczeniu staje się ściśle oznaczoną jednostką dopiero przez wskazanie miejsca, jakie w przestrzeni i w czasie zajmuje. Obok tych badań, które są logicznem założeniem każdej nauki szczegółowej, zajmuje się teoria poznania jeszcze niektórymi pojęciami i sądami, występującymi w pewnych tylko grupach nauk. Tu należą takie pojęcia jak materya, siła, energia, życie, dusza, zasada psychofizycznego paralelizmu (por. § 7, 5) i wiele podobnych. Zwykle jednak tego rodzaju

zagadnienia specjalne bywają roztrząsane w szczegółowych naukach filozoficznych, jak np. w filozofii przyrody albo w psychologii.

7. Nie trzeba osobno dowodzić, że takie pojmowanie teorii poznania nadaje jej istotnie znaczenie zasadniczej nauki filozoficznej. Trzeba jednak zaznaczyć, że należy wprzód wykryć i zestawić rzeczowe założenia wiedzy, zanim się przystąpi do systematycznego ich roztrząsania. W tym celu potrzebna jest dokładna znajomość sposobu, w jaki poszczególne nauki w swych badaniach postępują. Należy głębiej wniknąć w znaczenie wyrazów i zwrotów mowy, trzeba dotrzeć do pojęć zasadniczych i aksjomatów, nawet wtedy, gdy nie są wyraźnie wypowiedziane. Jeżeli np. obecnie w naukach przyrodniczych objawia się dążność, zmierzająca do wyrugowania z nich pojęcia przyczynowości, przecież nie trudno wykazać, że polemika zwraca się przeciw samemu wyrazowi tylko, albo przeciw takiemu pojęciu przyczynowości, które nie wytrzymuje krytyki. Ale nie o wyrazy chodzi lecz o samą rzecz. Teoria poznania staje się bezpłodną dyalektyką, jeżeli badania jej nie opierają się na dostatecznej znajomości treści nauk szczegółowych. Ale wyczerpująca znajomość tej treści także nie jest potrzebna. Gdyby bowiem była konieczną, nikt nie mógłby zająć się teorią poznania. Jeżeli jednak filozof, poświęcając się teorii poznania, rozporządza taką znajomością rzeczy, jaką trzeba uważać za wystarczającą,

wtedy ma także prawo wystąpić jako krytyk wobec nauk szczegółowych i potrafi wywrzeć stanowczy wpływ na zasadnicze ich działy.

8. Musimy nakoniec podnieść, że teoria poznania jest niezależną od metafizyki w przyjętem przez nas znaczeniu. Hipotetyczne zaokrąglenie i uzupełnienie wiedzy naszej nie musi wpływać na jej założenia. Natomiast metafizyka jest w nie-małej mierze zawisłą od teorii poznania. Każde bowiem rozszerzenie zakresu wiedzy musi się liczyć z jej warunkami. Prawdopodobieństwo, które przyznać można każdemu uzupełnieniu naszej wiedzy, należy oceniać przede wszystkim wedle stosunku, w jakim to uzupełnienie pozostaje do stwierdzonych już zasad i pojęć zasadniczych. Kto np. wbrew zasadzie przyczynowości broni w metafizyce wolności woli, pozbawia swoją tezę z góry w wielkiej mierze prawdopodobieństwa. Naukowa metafizyka może istnieć tylko o tyle, o ile jest zupełnie zgodną z teorią poznania.

9. Wskutek chwiejności pojęcia logiki (por. § 4, 1.) bardzo często zagadnienia z teorii poznania bywają roztrząsane w dziełach zatytułowanych „Logika“, pragnących równocześnie sprostać zadaniom logiki w ściślejszem znaczeniu. Tutaj więc przytoczymy tylko nazwiska badaczy współczesnych, którzy w swym wykładzie logiki uwzględniają także teorię poznania. Są to: *Schuppe*, *Lotze* i *Wundt*. Dzieła ich podamy w następnym

paragrafie. Do prac zajmujących się wyłącznie teorią poznania należą:

Cohen: Kant's Theorie der Erfahrung 2. wyd. 1885 (główne dzieło, traktujące o teorii poznania ze stanowiska neokantyzmu.) — A. Riehl: Der philosophische Kriticismus. 2 tomy w 3 częściach. 1876—87. (Pierwszy tom zawiera wstęp historyczny zaczynający się od Locke'a). — Schubert-Soldern: Grundlagen einer Erkenntnistheorie 1884. — J. Volkelt Erfahrung und Denken. 1885. — R. Ave'narius: Kritik der reinen Erfahrung. 2 tomy 1888—90. — Heymans: Die Gesetze u. Elemente des wissenschaftlichen Denkens. 2 tomy 1890—94. (Zawiera także krótki zarys logiki.) — Erhardt: Metaphysik. I. Erkenntnistheorie. 1894. (Zbliża się do stanowiska kantowskiego w sprawie aprioryczności przestrzeni i czasu). — Busse: Philosophie und Erkenntnistheorie I. 1894. (Krytyczny rozbiór rozmaitych kierunków panujących w teorii poznania ze względu na kwestyę możliwości metafizyki; zawiera też ogólny zarys systemu filozofii). — L. T. Hobhouse: The Theory of Knowledge 1896. (Uchodzi za pierwsze dzieło angielskie, zajmujące się wyłącznie teorią poznania — Epistemology.)

Dla początkowych studjów nadaje się najlepiej dzieło Heymans'a.

Historji teorii poznania dotąd nie posiadamy.

§. 5. Logika.

1. Logikę jako naukę o formalnych zasadach poznania stworzył *Arystoteles*. Zajmowano się wprawdzie już przedtem niektórymi zagadnieniami logicznymi; zwłaszcza u *Platona* spotykamy wywody o pojęciach, określeniach, dedukcyi; ale dopiero *Arystoteles* uczynił z logiki naukę odrębną

i ujął ją w pewien system. Wydawcy i komentatorowie prac *Arystotelesa* objęli całość jego pism logicznych zbiorową nazwą *Organon*, a naukę w niem wyłożoną nazwali logiką, podczas kiedy *Arystoteles* sam nazwał ją analityką. Stoicy, a wśród nich przede wszystkim *Zenon* i *Chrisippos* uzupełnili logikę arystotelową po części badaniami z zakresu teorii poznania, po części nauką o wnioskach warunkowych i rozłącznych. Niektóre części „*Organon'u*“ i to wcale nie najważniejsze stanowiły w wiekach średnich pod nazwą dyalektyki przedmiot nauki szkolnej. Od dwunastego wieku począwszy znajomość logicznych pism *Arystotelesa* staje się dokładniejsza. Dzięki scholastyzmowi nabrała sylogistyka t. j. nauka o wnioskowaniu cechę wybujałego formalizmu. Obok tego odgrywa większą rolę spór między *nominalizmem* a *realizmem*. Nazwy te odpowiadają dwóm przeciwnym sobie poglądom na ogólne pojęcia. Nominalizm twierdzi, że ogólne pojęcia, jak n. p. człowiek, miłość, są tylko nazwami, wyrazami, (*universalia sunt nomina*), realizm zaś uważa coś rzeczywistego za właściwą istotę przedmiotów temi pojęciami objętych (*universalia sunt realia*).

2. W czasach nowożytnych logika arystotelowa zachowuje zrazu swe dawniejsze znaczenie. Uprawiają ją także w szkołach protestanckich na podstawie podręczników *Melanchthona*. Ale powszechna walka przeciw *Arystotelesowi* i scholastyce, cechująca w ogóle początki nowszej filo-

zofii, zwraca się także w sposób mniej lub więcej gwałtowny i stanowczy przeciw logice. *Petrus Ramus* (um. 1572) wprawdzie mniemał w swym zapale polemicznym, że w znacznie wyższym stopniu odbiegł od poglądów *Arystotelesa* aniżeli było w istocie. Zaslugą jego jest usystemizowanie logiki, które z małemi zmianami utrzymało się aż po dzień dzisiejszy. Rozróżnia mianowicie cztery części: naukę o pojęciu, sądzie, wniosku i metodzie. *Bacon* idzie o wiele dalej i zarzuca w ogóle sylogizm i dedukcyę, twierdząc, że nie przyczynia się do rozwoju wiedzy i nie toruje drogi postępowi naukowemu. Jako właściwą i normalną metodą badania naukowego sławi natomiast indukcyę. Już sam tytuł dzieła: *Novum Organon* (1620) jest wyrazem przeciwieństwa, w jakim autor staje do *Arystotelesa*. Metody, którą *Bacon* opisuje jako indukcyjną, dzisiejsza nauka nie może uznać za istotną metodę badań przyrodniczych; niemniej jednak był to znaczny postęp, że uczynił przedmiotem rozbioru logicznego metody, któremi się nauki empiryczne z takim powodzeniem posługują. Pokrewna myśl objawia się w przepisach logicznych, które podaje *Descartes*. Sformułowawszy kryterium prawdy, wedle którego za prawdę możemy uważać tylko to, co jasno i dokładnie poznajemy, żąda jedynie rozłożenia trudności, uporządkowania myśli i wyczerpującego wyliczania. Z jego szkoły wyszedł jeden z najbardziej wpływowych podręczników logiki, tak zwa-

na *Logika z Port-Royal* (la logique ou l'art de penser 1662). Wprowadzono do niej na nowo logikę Arystotelesa. Podobnie postąpił *Hobbes*, który sławi *Organon* jako wspaniały wzór prawdziwej logiki. W jego własnych wywodach jako też w pracach jego angielskich następców przede wszystkim wybitną odgrywa rolę rozważanie stosunku myśli do mowy, teoria wyrazów jako znaków wyobrażeń i pojęć. Równocześnie występuje tutaj podobnie jak w filozofii kontynentalnej matematyka, a zwłaszcza geometrya, jako ideał logicznie skonstruowanej umiejętności. Dla tego też w filozofii posługiwano się jaknajchętniej „metodą geometryczną“.

3. Według Chr. *Wolffa* logika jest nauką wstępną do wszelkiej filozofii (por. § 2. 4). Dzieli on swoim zwyczajem także i logikę na część teoretyczną i praktyczną. *Kant* twierdzi, że logika, odkąd ją stworzył *Arystoteles*, nie śmiała cofnąć się ani na krok wstecz, ani też na krok naprzód posunąć się nie mogła; wydaje się przeto zamkniętą i wykończoną całością. Z jego podziału logiki utrzymało się po dzień dzisiejszy rozróżnienie części elementarnej, która zajmuje się pojęciem, sądem i wnioskiem i nauki o metodach.

Herbart domagał się podobnie jak *Kant* czysto formalnego traktowania logiki bez jakiegokolwiek uwzględnienia treści myślenia, a zwolennik *Herbarta Drobisch* wypracował podług tego programu „Nowy wykład logiki“ (Neue Darstellung der Logik 5. wyd. 1887). *Hegel* natomiast jest

przedstawicielem *metafizycznej* logiki, ponieważ zjednoczył myślenie z bytem i odpowiednio do tego uważał samorzutny pochod dyalektyczny pojęć za odzwierciedlenie rzeczywistego procesu stawania się (por. §. 2. 6.). Bardzo skutecznie zwalczał tę logikę metafizyczną *Trendelenburg* w swoich „Logische Untersuchungen“ (1840, 3. wyd. 1870), które zajmują pośrednie stanowisko między kierunkiem metafizycznym i formalnym w logice.

4. Niezmiernie doniosły wpływ na dalszy rozwój logiki wywarł „System dedukcyjnej i indukcyjnej logiki“ (1. wyd. 1843)¹⁾ *Johna Stuarta Mill'a* (um. 1872).

Mill stworzył pierwszą dokładną *metodologię*, uwzględniającą potrzeby i wyniki nauk szczegółowych. Tym sposobem *Mill* dokonał, czego *Bacon* i *Descartes* żądali: rozszerzył dziedzinę logiki po za granice, które jej zakresił *Arystotelés*. Usiłowania *W. Hamilton'a* († 1856), dążące do zreformowania logiki formalnej, nie mają już tak zasadniczego znaczenia. Autor ten wystąpił mianowicie z nowym poglądem na istotę sądu, uwzględniając także ilość orzeczenia (kwantyfikacja orzeczenia) i przedstawiając sąd jako równanie, którego stronami są podmiot i orzeczenie. Z takiego poglądu wynika istotne uproszczenie nauki o sądach i wnioskach.

¹⁾ Polskiego przekładu (w skróceniu) dokonał *A. Dygasiński* (Warszawa 1876).

Główne miejsce zajmuje obecnie w elementarnej części logiki nauka o sędach, ponieważ uważa się za cel wszelkich badań zdobycie prawdziwych sędów, a za zadanie logiki określenie warunków, pod jakimi można do takich sędów dojść. Oto są główne zmiany, które zaszły w zakresie logiki w czasach ostatnich.

- 5. Bez wątpienia logika jest nie tylko jedną z najbardziej rozwiniętych gałęzi filozofii, lecz także jedną z najpewniejszych i najbardziej wykończonych. Mimo to nie brak różnorodnych poglądów zwłaszcza co do sposobu, w jaki należy ją uprawiać. Wprawdzie logika *metafizyczna* Hegla dziś została stanowczo zarzucona, ale istnieje logika złączona z *teorią poznania*, logika czysto *formalna* i logika *psychologiczna*, a obok nich powstała w ostatnich dziesiątkach lat jeszcze logika *matematyczna*. Logika złączona z teorią poznania rozbiera zagadnienia dotyczące ogólnej treści naszej wiedzy w związku z właściwymi wywodami logicznymi, natomiast logika czysto formalna wcale nie uwzględnia w ogóle treści i znaczenia, jakie mieć mogą formy myślenia dla naukowego poznania. Kierunek psychologiczny uważa logikę właściwie za część psychologii, ponieważ myślenie w ogóle, a zatem i myślenie logiczne jest czynnością psychiczną. Matematyczna wreszcie logika, której właściwym twórcą jest *Boole* (*An investigation of the laws of thought*. 1854), zawdzięcza swe odrębne stanowisko przede wszystkim nowemu

systemowi znaków, logicznemu algorytmowi czyli rachunkowi. I pod tym względem istnieje jeszcze różnica zdań, że jedni kładą nacisk na *normatywny* charakter logiki, na podawanie prawideł i przepisów obowiązujących myślenie, podczas gdy drudzy upatrują zadanie logiki jedynie w *opisywaniu* i *wyjaśnianiu* myślenia naukowego. Wobec tylu sprzecznych zapatrywań nie zajmujemy się ich szczegółowym rozbiorem; wystarczy, jeśli podamy jednolity, a zarazem przeważający obecnie pogląd na zadanie logiki.

6. Już poprzednio (§. 4. 1.) określiliśmy logikę jako naukę o formalnych zasadach poznania. Przez owe formalne zasady rozumiemy ogół warunków, które muszą być spełnione, aby jakakolwiek wiedza, bez względu na swój przedmiot, mogła uchodzić za prawdziwą i uzasadnioną i nie była poprostu czczym pomysłem, dowolnem przypuszczeniem. Jedne z tych warunków są proste, inne więcej złożone. Do prostych należą n. p. jednoznaczność wyrazów i ścisłość pojęć, dalek uzasadnienie jakiegoś twierdzenia przy pomocy innego, albo też wyprowadzanie wniosków. Bardziej złożone są metody, któremi posługuje się badanie naukowe, aby zdobyć, uporządkować i uzasadnić wiedzę; metodami temi są indukcyja i dedukcyja, klasyfikacyja i dowód. Ponieważ warunki prostsze należy uważać za zawiązki warunków bardziej złożonych, przeto można logikę podzielić na część *elementarną* i *naukę o metodach*. Jeżeli czynności,

które prowadzą do poznania prawdy, nazwiemy *myśleniem*, możemy określić logikę jako naukę o prawach myślenia. Jeżeli znów uwzględnimy przede wszystkim cel, któremu logika służy, przedstawi się ona jako system środków niezbędnych do osiągnięcia tego celu, polegającego na poznaniu prawdy; a wtedy *prawa* lub *twierdzenia* logiki staną się przepisami i normami, których każdy musi przestrzegać, jeżeli myślenie jego ma odpowiadać swemu celowi i być trafnym. W tem znaczeniu logika jest nauką techniczną czyli *normatywną*, jest *teorią sztuki myślenia*. Z tego określenia wynika też jej zadanie *krytyczne* wobec rzeczywistego myślenia; zadanie to logika spełnia, sprawdzając zgodność myślenia z normami, warunkującami trafność naszego poznania.

Literatura: Na początek polecić można przede wszystkim: — St. Jevons. Logika, przełożył H. Wernic, Warszawa 1887. — A. Höfler: Logik 1890. — T. Fowler: Logic deductive und inductive 1895. —

Z obszerniejszych prac przytaczamy:

Chr. Sigwart: Logik, II. wyd. 2 tom. 1889—93.
 H. Lotze: System der Philosophie. I. Logik. 2. wyd. 1880. — W. Schuppe: Erkenntnistheoretische Logik. 1878. — W. Wundt: Logik, 2. wyd. 2 tom. 1893—95.
 B. Erdmann: Logik. I. 1892. — E. Schröder: Vorlesungen über die Algebra der Logik. 1890. — F. H. Bradley: The principles of Logic 1883. — St. Jevons: The Principles of Science, 5. wyd. 1887. — (Dzieła Sigwarta, Schuppego Wundta i Bradley'a sięgają także w zakres teorii poznania).

Historię logiki podają:

Prantl: Geschichte der Logik im Abendlande. 4 t. 1855—70, 2. t. w II. wyd. 1885. (sięga do końca wieków średnich). — F. Ueberweg: System der Logik und Geschichte der logischen Lehren. 5. wyd. 1882. — L. Liard: Les logiciens anglais contemporains 1878. — H. Struve: System logiki t. I. 1870 (zawiera także historię logiki w Polsce).

B. Szczegółowe nauki filozoficzne.

§ 6. Filozofia przyrody.

1. O filozofii przyrody (*philosophia naturalis*) wspomina już *Seneca* (um. 65 po Chr.). Zakres tej nauki był jednak dawniej znacznie obszerniejszy, aniżeli później a zwłaszcza dzisiaj. *Physica* czyli *philosophia naturalis* obejmowała w wiekach średnich tak samo jak fizyka Platona lub Arystotelesa ogół wiadomości o przyrodzie, do której zaliczano także z całym spokojem objawy duszy. Jeszcze z końcem wieku XVI. podręczniki tej nauki traktują o wszystkim, co w ogóle wiedziano o przyrodzie, jej formach i prawach, o duszy i jej władzach. W skład ówczesnej filozofii przyrody wchodziły tedy obok filozofii przyrody w znaczeniu dzisiejszem także wszystkie nauki przyrodnicze oraz psychologia (por. § 2, 1). W wieku XVII. wyodrębnia się psychologia; dla pozostałych zaś nauk filozoficzno-przyrodniczych zaczęto

używać nazwy *fizyologia* obok „filozofia przyrody“ i „fizyka“. W wieku XVIII. odłącza się także fizyologia jako odrębna nauka o przyrodzie żywej, a równocześnie występuje różnica między *physica speculativa* a *empirica*, z których pierwsza zajmuje się odtąd wyłącznie czysto abstrakcyjnym roztrząsaniem najogólniejszych zagadnień przyrody, jej form i działających w niej przyczyn. *Wolff* różni obie te nauki jako *cosmologia* (albo *physica generalis*) i jako *physica experimentalis*. Tym sposobem ścieśnił się stopniowo zakres filozofii przyrody, wyłoniły się z niej odrębne nauki przyrodnicze, obok których stanęła także psychologia. Dziś rozumiemy przez filozofię przyrody z jednej strony *metafizykę przyrody*, a zatem pewną część metafizyki; z drugiej strony teorię umiejętności badań przyrodniczych, więc zastosowaną w pewnym kierunku teorię poznania i logikę. W tym drugim znaczeniu mówi się też o „filozofii nauk przyrodniczych“.

2. Najdawniejsze roztrząsania filozoficzne starożytnych Greków tyczą się właśnie filozofii przyrody. Wszak nazywamy zwykle dwa główne kierunki filozofii przedsokratesowej „starszą i młodszą filozofią przyrody“, a wszelkie ówczesne określenia szczegółowe istoty świata dotyczą w pierwszym rzędzie przyrody, tego, co pod zmysły podpada. Przedmiot ten tak dalece zajmuje miejsce naczelne w ówczesnych roztrząsaniach naukowych, że nawet tam, gdzie zajmowano się duchową stroną

człowieka, uwagę zwracano przede wszystkim na te władze umysłowe, które współdziałają w poznawaniu świata zewnętrznego.

3. Ze wszystkich nie tylko greckich, ale w ogóle starożytnych poglądów filozoficznych na przyrodę największą może doniosłość posiada system *atomistyczny*. W nim występuje po raz pierwszy rozgraniczenie pomiędzy dwoma światami: jednym z nich jest świat zewnętrzny, podlegający wyłącznie określeniom ilościowym a składający się z atomów, które poruszają się w przestrzeni z prędkością mechaniczną, drugim jest świat zjawisk wewnętrznych. Ale teorię atomistyczną, tak ważną dla badań przyrodniczych, przyćmił już w starożytności, a następnie także w wiekach średnich pogląd *Platona* i *Arystotelesa*; oni to twierdzili, że materya w ogóle jako taka nie istnieje; uważali ją raczej za negację, a co najwyżej za możliwość lub potencję bytu rzeczywistego, którego istotą według nich miała być forma. Nie ograniczyli się oni jednak do przeobrażenia pojęcia materii, lecz usunęli także na drugi plan czysto mechaniczny, przyczynowy związek zjawisk przyrody na korzyść poglądu teleologicznego i celowości. Późniejsi filozofowie starożytni znacznie mniej zajmują się filozofią przyrody. Należy jednak pamiętać o *Epikurze* za szczególną zasługę, że przyswoił sobie przynajmniej zasady teorii atomistycznej *Demokryta* (około 430 przed Chr.). W filozofii chrześcijańskiej spotykamy się z uderzającym

lekceważeniem przyrody; tłumaczy się to po części przyjęciem poglądów platońskich, wedle których przyznawano światu zmysłowemu, materialnemu jedynie pozorne istnienie, widząc w nim nadto źródło złego (por. §. 8, 3.). Tylko wyjątkowo spotykamy się w wiekach średnich z zapatrywaniem dodatniejszym na zjawiska i zdarzenia przyrody. I tak odznacza się *Roger Bacon* († 1294) głębszym poznaniem ich doniosłości, i bierze sam udział w ich badaniu.

4. Stan rzeczy zmienia się jednak zupełnie z chwilą, w której dzięki badaniom *Kopernika*, *Galileusza* i *Keplera* powstaje nowożytne przyrodoznawstwo. Nie jest rzeczą przypadkową, że właśnie ci pisarze, którzy, jak *Mikołaj z Kuzy* (1401—1465), *Bernardinus Telesius* (1508—1588) i inni, torują drogę filozofii nowożytnej, w pierwszym rzędzie zajmują się zagadnieniami filozofii przyrody. Ale i tutaj filozofia łączy się jeszcze ściśle z naukami szczegółowymi, czego dowodzi fakt, że zarówno *Galileusz* jak i *Kepler* uważali się sami w pierwszym rzędzie za filozofów. Wszystkie natomiast zmiany w metodzie i wynikach przyrodoznawstwa wpłynęły wówczas na zmianę filozoficznych zapatrywań i całego poglądu na świat. Godne zaznaczenia są tu przede wszystkim następujące okoliczności: *Po pierwsze*: miejsce przyjętej w starożytności sfery gwiazd stałych i świata ograniczonego co do przestrzeni zajmuje nieskończoność przestrzeni i światów. Przedtem

wystawiano sobie niebo jako stałe sklepienie, teraz stało się ono jakąś nieskończoną mgławicą. Kto więc chciał i nadal zgodnie z religią wierzyć w świat pozaziemski, nie mógł go już sobie wyobrazić pod postacią zmysłową, lecz musiał go sobie pomyśleć jako coś niezmysłowego. To przeciwieństwo pomiędzy zmysłowością a niezmysłowością znalazło się niebawem z innym przeciwieństwem, mianowicie pomiędzy światem cielesnym a duchowym. *Drugim* wielkim nabytkiem było przekonanie, że wszystkie ciała podlegają nieubłaganej prawidłowości i że matematykę można zastosować do wszystkich bez wyjątku zjawisk przyrody. Tym sposobem wyrugowano z dziedziny rzeczy zmysłowo dostrzegalnych wszelką dowolność, która teraz schroniła się w jedynie pozostały dla niej świat duchowy czyli moralny. Tak tedy przeciwieństwo między zmysłowością a nad- czyli niezmysłowością nabiera nowego znaczenia dzięki dalszemu przeciwieństwu pomiędzy przyrodą a duchem, między mechanizmem a wolnością.

5. Z założeń nowożytnej wiedzy przyrodniczej wynika *po trzecie* ściślejsze określenie pojęcia materii jako czegoś przedmiotowego, co istnieje i zmienia się niezależnie od nas tj. od spostrzegających i poznających podmiotów; a z tem łączy się nauka o *podmiotowości* cech zmysłowych. I tak *Galileusz* odróżnia istotne i przypadkowe własności ciał. Do pierwszych zalicza kształt, względny rozmiar, miejsce, czas, ruch lub spoczynek,

ilość i stykanie się ciał lub wzajemne ich odosobnienie. Żadnej z tych własności nie można odłączyć od pojęcia ciała. Nie należy natomiast do istoty ciała, że jest ono białem lub czerwonym, gorzkim lub słodkim, dźwięczącym lub niemym, że wydaje woń przyjemną lub nieprzyjemną; wszystkie te wyrazy oznaczają jedynie sposób, w jaki ciało działa na nasze zmysły. *Locke* (por. §. 4, 2.) nazwał istotne własności *zasadniczemi* (pierwotnemi, pierwszorzędnemi — *primary*), przypadkowe zaś *pochođnemi* (wtóremi, drugorzędnemi — *secondary*). Jako *czwarty* główny wynik można uważać przyjęcie teorii heliocentrycznej. Obniża ona w wysokim stopniu znaczenie ziemi i zamieszkujących ją ludzi. Ziemia nie przedstawia się już jako centrum wszechświata, lecz jako jeden z licznych planet okrążających słońce, jako znikomym punkcik w niezmiernym przestworze świata. Król stworzenia, człowiek, już nie stoi poza ogółem zjawisk przyrodniczych, już nie może uważać siebie za cel w rozwoju świata, lecz musi się zgodzić na skromniejszą ocenę swego przeznaczenia, a panujący dawniej dogmatyczny sposób myślenia ustępuje miejsca sceptycznemu pogładowi na wyniki naszej wiedzy. Wyłania się przekonanie o podmiotowości i nieuniknionej ograniczoności wszelkiej wiedzy i oceny ludzkiej. Po *piąte* nakoniec wzmaga się pod wpływem epokowych badań eksperymentalnych, dokonanych przez nauki przyrodnicze, znaczenie obserwacji i doświadczenia.

Galileusz oświadcza, że i tysiąc argumentów nie zdoła zbić faktu doświadczeniem stwierdzonego. Dzięki temu staje się zasada empirystyczna wyrazem jednego z panujących w nowszej filozofii kierunków; wedle tej zasady nie ma bez doświadczenia wiedzy, nie ma przedewszystkiem nowych zdobyczy naukowych bez nowych faktów z doświadczenia czerpanych. Rzecznikami filozofii natchnionej przez nowsze przyrodoznawstwo byli: we Włoszech *Giordano Bruno*, który odpokutował za swoją śmiałość na stosie (1600); w Europie środkowej *Descartes*, w Anglii *Bacon* i *Hobbes*.

6. W wieku XVIII. następuje rozdział między naukami przyrodniczymi a filozofią przyrody. Rozdział ten znajduje wyraz już zupełnie niewątpliwy w dziełach: „*Système de la nature*“ (1770), „*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*“ *Kanta* (1786) i „*Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*“ *Schellinga* (1799). Pierwsza z książek wymienionych miała raczej cel agitacyjny, aniżeli czysto naukowy. Autor występuje pod nazwiskiem *Mirabaud*; jest nim jednak prawdopodobnie *Holbach* (um. 1789), który należał do grona encyklopedystów. Pierwszy tom dzieła zawiera wykład metafizyki czysto materialistycznej (por. tom II. §. 3. 2.). Cały tom drugi zajmuje się zwalczaniem religii, zwłaszcza wierzeń chrześcijańskich.

Kant usiłuje w swoim „*Metafizycznym wstępie do nauk przyrodniczych*“ rozwinąć aprioryczne zasady wszelkiego przyrodoznawstwa; zajmuje się

tedy jedynie najogólniejszymi pojęciami materii, ruchu, siły i t. p. Dochodzi on do tak zw. *dynamicznego* poglądu na przyrodę, wedle którego należy szukać istoty zjawisk przyrodniczych w siłach rozmieszczonych w przestrzeni i oddziaływujących na siebie. Do tego poglądu nawiązuje *Schelling* swe wywody, a rozwija go przedewszystkiem w zastosowaniu do świata organicznego, przyczem posługuje się pojęciami teleologicznymi, wyłuszczone przez *Kanta* w *Kritik der Urtheilskraft* (1790, por. tom II. §. 7, 3.). Wedle *Schellinga* cała przyroda jest urzeczywistnieniem celów a zawiera w sobie wszystkie ich stopnie, począwszy od najniższych, najnieznaczniejszych i najprostszych zawiązków a skończywszy na najwyżej, najsubtelniej i najwięcej rozwiniętych formach życia duchowego. Tak tedy rozwój tworów przyrody staje się jednym z najwięcej rozstrząsanych zagadnień filozoficznych.

7. Pomimo fantastyczności, z jaką tę wspinała i śmiała hipotezę o rozwoju przyrody przeprowadzili *Schelling* i jego ściślejsi zwolennicy, wśród których zasłużył się zwłaszcza *Steffens* około geologii, a *Oken* około biologii, pomysł ich spotkał się na początku XIX. w. z ogólnem uznaniem przyrodników. Wielu z tych, którzy później obrali drogę ścisłych badań i trzymali się jej z zamierzoną z góry jednostronnością, wyznawali pierwotnie schellingowską filozofię przyrody. Gdy jednak wyrobiło się w szerokich kołach przekonanie,

że brak jej podstaw naukowych, wzięto z nią stanowczy rozbrat; a okoliczność ta razem z upadkiem filozofii heglowskiej wywołała powszechną niechęć ku pomysłom, którymi filozofowie w ścisłym tego słowa znaczeniu usiłowali wzbogacać przyrodoznawstwo. Odtąd przyrodnicy sami zwykle zaspakajają swoje potrzeby filozoficzne, a filozofowie zajmują się filozofią przyrody jedynie w granicach metafizyki, albo teorii poznania i logiki. Trudno twierdzić, jakoby taki stan rzeczy był szczególnie pocieszający lub korzystny. Albowiem pomysły filozoficzne przyrodników okazują prawie zawsze nieznamość dziejowego rozwoju filozofii i odznaczają się jednostronnym przecenianiem doniosłości wniosków, które można wyprowadzić z założeń i wyników specjalnych gałęzi wiedzy.

8. Jako *zastosowana teoria poznania* zajmuje się filozofia przyrody pojęciami podstawowymi i zasadami nauk przyrodniczych. Wchodzą tutaj w grę m. i. pojęcia materii, energii, życia, przystosowania, oraz zasady zachowania materii, bezwładności, różniczkowania i dziedziczności. Jako *logika zastosowana* filozofia przyrody rozbiera metody, któremi się posługują nauki przyrodnicze i bada panującą w nich systematyczność logiczną. Roztrząsa tedy te specjalne formy analizy i syntezy, opisu i porównania, indukcji i dedukcji, obserwacji i eksperymentu, które bywają stosowane w badaniach przyrodniczych. Nie zadowala się jednak

filozofia przyrody opartym na logice i ogólnej teorii poznania rozbiorem rzeczowych i formalnych założeń nauk przyrodniczych, lecz zawiera także specjalną gałąź *metafizyki*. Prowadzi ona dalej zadanie zarzucone przez dzisiejsze przyrodnictwo, usiłując zgodnie z ogólnym charakterem metafizyki rozszerzyć naszą znajomość przyrody i ująć ją w ramy systemu jak najwięcej do prawdy zbliżonego. Jako punkt wyjścia służą jej przytem hipotezy i teorie nauk przyrodniczych o wchodzących w ich zakres zasadniczych zagadnieniach. Zagadnienia te tyczą się głównie powstania i związku wszystkich w ogóle zjawisk przyrody, a w szczególności związku zachodzącego między światem organicznym, a nieorganicznym. Tu należy też problemat celu, ku któremu zdąża rozwój przyrody. Tak tedy filozofia przyrody łączy w jedną całość nauki przyrodnicze, obejmując ich podstawy i ostateczne wyniki.

9. Wedle naszych poprzednich wywodów teoria umiejętności nie ogranicza się do *wyjaśnienia* rzeczowych i formalnych zasad nauk szczegółowych, lecz bada także *krytycznie*, o ile nauki te określają i stosują owe zasady w sposób wolny od sprzeczności, konsekwentny i odpowiadający celowi (por. §. 4, 7; 5, 6). Nadto spotykamy się tutaj po raz pierwszy jeszcze z trzeciem doniosłym zadaniem filozofii. Pierwotnie filozofia przyrody i nauki przyrodnicze tworzyły jedną całość. Odkąd się rozdzieliły, granica między niemi uległa

zmianom. Niejedna teoria i zasada, którą dzisiaj zaliczamy do nauk przyrodniczych, należała dawniej do filozofii przyrody. Atomizm i teoria ewolucji, zasada zachowania materii i energii i inne już dawno występowały w filozofii przyrody w formie domysłów, przypuszczeń i tez, nim zostały wcielone do fizyki, chemii, biologii. Znaczący to innymi słowy, że filozofia antycypowała poglądy, które później na podstawie dostatecznych dowodów weszły w skład tej lub owej nauki szczegółowej. Oto właśnie trzecie zadanie filozofii, o którym powyżej była mowa.

Literatura: — F. Schultze: Philosophie der Naturwissenschaft, 2 tomy. 1881—82. (Tom I. zawiera historię filozofii przyrody aż do Kanta włącznie; II. zastosowaną do nauk przyrodniczych teorię poznania w duchu „krytycznego empiryzmu“). — T. Pesch: Die grossen Welträthsel. Philosophie der Natur. 2 tomy 2. wyd. 1892. (Autor usiłuje w zręczny sposób wykazać, że zasady filozofii arystotelesowsko-scholastycznej można pogodzić ze współczesnem przyrodoznawstwem. — O. Schmitz-Dumont: Naturphilosophie als exacte Wissenschaft 1895. (Uwzględnia także matematykę i psychologię, — a zajmuje się głównie dotyczącymi zagadnieniami z teorii poznania.) — Należy też uwzględnić obszerne opracowanie logiki nauk przyrodniczych w II tomie Logiki Wundta a nadto: K. Kromann: Unsere Naturerkenntnis, 1883, przełożone z duńskiego oryginału na język niemiecki przez Bendixena (zawiera roztrząsania z zakresu teorii poznania, dotyczące się matematyki i nauk przyrodniczych.) — P. du Bois-Reymond: Ueber die Grundlagen der Erkenntnis in den exacten Wissenschaften, 1890. — Volkmann: Erkenntnistheoretische Grundzüge der Naturwissenschaften, 1896 — Historią filo-

zofii przyrody zajmują się: K. Lasswitz: *Geschichte der Atomistik*, 2 tomy 1890. — E. Dühring: *Kritische Geschichte der Principien der Mechanik*. 3. wyd. 1887. E. Mach: *Die Mechanik in ihrer Entwicklung*, 3. wyd. 1897. — Zob. także Struve, *Wstęp krytyczny do filozofii* § 11 (Filozofia w stosunku do nauk przyrodniczych).

§. 7. *Psychologia.*

1. Wyrazu *ψυχολογία*, *psychologia*, użył jak się zdaje, pierwszy *Melanchthon* jako tytułu swoich wykładów; jako tytuł książki wyraz ten występuje po raz pierwszy u *Goeleniusa* i ucznia jego *Casmana* z końcem XVI. stulecia. W Niemczech przyjął się on po dłuższym czasie, głównie dzięki *Wolffowi*; we Francyi i Anglii wszedł w powszechne używanie dopiero w w. XIX. Począwszy od *Platona* i *Arystotelesa* aż do wieku XVII. uważano psychologię za część fizyki (por. 6, 1). Obok tego w wiekach średnich upatrywano w niej także dział ogólnej nauki o duchach czyli *pneumatologii*. Ale już *Bacon* wymienia antropologię, która zajmuje się także duszą, jako odrębną naukę filozoficzną obok filozofii przyrody, a *Wolff* zalicza psychologię obok kosmologii do metafizyki. Zaprowadzone przez niego rozróżnienie psychologii *racyjnalnej* i *empirycznej* wskazuje zarazem na szczególną naukę o duszy, powstającą obok filozofii.

Ale ten proces wydzielenia się psychologii z filozofii dojrzewa dopiero w dobie obecnej.

2. Określenie psychologii zależy od sposobu, w jaki się pojmuje jej przedmiot, duszę, zjawiska psychiczne. W starożytności i wiekach średnich odnoszono wszystkie objawy życia do duszy. *Arystoteles* określa duszę (*ψυχή*) jako *entelechię* ciała, która urzeczywistnia tkwiącą w niem możliwość życia. Jest ona zarówno podstawą wzrostu i odżywiania się ciała, jak źródłem spostrzeżeń, ruchu i czynności rozumowych. U roślin jest ona jedynie podstawą czynności wegetacyjnych; u zwierząt i ludzi jest ona nadto władzą czucia. Człowiek posiada jednak oprócz tego duszę myślącą, ducha (*νοῦς*), który nie jest bezwarunkowo związany z ciałem i dlatego też z niem razem nie ginie; w duchu tkwią najwyższe, bezpośrednio oczywiste prawdy. Tym sposobem powstaje pewnego rodzaju dwojakość dusz, której kres położył dopiero *Descartes*. Wedle niego człowiek posiada tylko jedną, jedyną duszę; jest to dusza rozumna (*l'âme raisonnable*). Dusza tylko myśli, a myśli zawsze; natomiast objawy życiowe wspólne ludziom i zwierzętom odbywają się w sposób wyłącznie automatyczny, mechaniczny. Dla tego zwierzęta, a tem bardziej rośliny, nie posiadają w ogóle duszy. Ale pojęcie duszy rozumnej innem jest u *Arystotelesa* a innem u *Descartes'a*. U niego bowiem myślenie (*cogitatio*) obejmuje wszystko, czego jesteśmy bezpośrednio świadomi; pojęcie myślenia

ma zatem u niego znaczenie *świadomości* czyli bezpośredniego doświadczenia. *Descartes* zalicza więc do myślenia wyraźnie takie czynności, które u *Arystotelesa* z duchem nie mają żadnego związku, jak np. przypominanie, wyobrażanie, spostrzeganie.

3. Wszelako pogląd *Descartes'a* u niego samego nie występuje jeszcze z całą wyrazistością. Albowiem obok objawów, które trzeba ściśle i wyłącznie odnieść do duszy, przytacza on takie, które jego zdaniem wynikają z połączenia duszy z ciałem i wskutek tego muszą być sprowadzane do obojga. Są to popędy, afekty i czucia zmysłowe. Natomiast zawdzięczamy jasne i doniosłe określenie pojęcia objawów psychicznych angielskiemu filozofowi *Johnowi Locke* (por. §, 4, 2.). Wedle niego spostrzegamy wszystko, co należy do świata zewnętrznego, zapomocą zmysłów, dzięki *senzacji* (czuciom zmysłowym), wszystkie zaś czynności naszej duszy spostrzegamy zapomocą zmysłu wewnętrznego, dzięki *refleksji*. Przedmiot psychologii można tedy określić jako to, co poznajemy w doświadczeniu wewnętrznym, a psychologia jest nauką o przedmiotach tego doświadczenia, czyli jednym słowem *nauką o doświadczeniu wewnętrznym*.

4. Podczas gdy *Descartes* i *Locke* zamykają dziedzinę zjawisk psychicznych w granicach świadomości lub doświadczenia wewnętrznego, *Leibniz* ją rozszerza, uznając *nieświadome objawy*

życia umysłowego. Był to krok bardzo doniosły. Przez te nieświadome objawy rozumie on z jednej strony najprostsze składniki zjawisk świadomych: takim np. składnikiem dla nas niedostrzegalnym jest szmer wywołany ruchem każdej fali z osobna; my zaś słyszymy tylko szum morza, powstały z połączenia wielu takich niedostrzegalnych szmerów; z drugiej strony nieświadomymi są zjawiska psychiczne, które łączą ze sobą zjawiska świadome, nie następujące bezpośrednio po sobie: gdy n. p. śpiąc nie mamy snów, odbywają się w nas nieświadome zjawiska psychiczne. Wychoząc z tego założenia można było w zasadzie stworzyć jednolitą teorię zjawisk psychicznych, nie uwzględniając procesów cielesnych, fizyologicznych. Tu tkwi początek występującego tak dobitnie w wieku XIX. przeciwieństwa pomiędzy *czystą a fizyologiczną* psychologią, czyli *psychofizyką*. Pierwsza tworzy system psychologii przy pomocy nieświadomych zjawisk psychicznych; druga opiera się na stwierdzonej doświadczeniem zależności wzajemnej zjawisk fizycznych i psychicznych. Gdy więc czysta psychologia dla wyjaśnienia pewnych faktów świadomości ucieka się do zjawisk nieświadomych, fizyologiczna psychologia usiłuje te same fakty wytłumaczyć zapomocą procesów i praw fizyologicznych. Oba te kierunki wyłoniły się z odpowiednich poglądów metafizycznych: psychologia czysta z *spirytualizmu*, którego wyznawcą był *Leibniz*, a fizyologiczna psychologia

z *materjalizmu*. Wszakże o tem, który z tych kierunków jest sluszny, nie powinny rozstrzygać związane z nimi poglądy metafizyczne, lecz jedynie wzgląd na znaczenie, który każdy z nich posiada dla poznania życia umysłowego.

5. Pierwszą doniosłą próbą wyjaśnienia związku między duszą a ciałem jest teoria *duchów żywo-tnych* (spiritus animales), którą stworzył Claudius Galenus (w w. II. po Chr.), a Descartes szerzej rozwinął. Wedle zasad nauki kartezyańskiej są to najbardziej ogniste, ruchome i subtelne cząsteczki krwi. Przechodzą one z naczyń krwionośnych do nerwów, a poruszając się w kierunku ku albo od duszy, pośredniczą między nią a ciałem. W w. XVI. i XVII. zajmowano się gorliwie afektami i fizyologicznem ich wytlómaczeniem. Jako dalszy krok na drodze rozwoju psychologii fizyologicznej należy zaznaczyć teorię *assocjacji wyobrażeń* oraz ich przechowywania w pamięci. Teorię tę stworzyli Hartley (Observations of man 1749) i Bonnet (Essay de psychologie 1755), opierając się na przypuszczeniu, że nerwy mogą wykonywać ruchy drgające. Miejsce tych niedokładnych i nie dających się utrzymać zapatrywań zajęły dopiero w w. XIX. poglądy szersze i pewniejsze. Punktem wyjścia była tu psychologia spostrzeżeń zmysłowych, która już dawniej musiała uwzględniać fizyologię zmysłów, oraz psychopatologia. Już Lotze (Medecinsche Psychologie oder Physiologie der Seele 1852, 2. wyd. 1896), i Fechner (Elemente der Psycho-

physik 2 tomy 1860, 2. wyd. 1889) zajęli się bliżej myślą o powszechnej zależności zjawisk psychicznych od fizycznych; *Wundt* zaś (*Grundzüge der physiologischen Psychologie* 1874, 4. wyd. 2 tomy 1893.) sformułował tę myśl w zdaniu, że „zjawiskom psychicznym towarzyszą stale pewne zjawiska fizyczne, i że zachodzący między zewnętrznymi a wewnętrznymi objawami życia stały związek podlega prawom niedopuszczającym żadnych wyjątków“. Zasada ta nazywa się zasadą albo aksjomatem *psychofizycznego paralelizmu*.

6. Jednym z najwybitniejszych przedstawicieli psychologii czystej był w w. XVIII. *Tetens* (*Philosophische Versuche über die menschliche Natur u. ihre Entwicklung*, 2 tomy 1777), który zwrócił się w pierwszym rzędzie przeciwko stworzonej przez *Hartleya* i *Bonneta* teorii fizyologicznej kojarzenia wyobrażeń. Z całą konsekwencją przeprowadzili psychologię czystą dopiero *Herbart* (*Psychologie als Wissenschaft* 2 tomy, 1824—25 oraz zwięźlejszy *Lehrbuch zur Psychologie* 1816) i *Beneke* (*Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft*, 4. wyd. 1877, oraz przystępniej napisane *Psychologische Skizzen*, 2 tomy. 1825—1827). Pierwszy z nich opiera swój system psychologii nie tylko na doświadczeniu, lecz także na metafizyce i matematyce; drugi usiłuje postępować drogą czysto empiryczną. Najwybitniejszym przedstawicielem psychologii czystej w dobie obecnej jest *Th. Lipps* (*die Grundthatsachen des Seelenlebens*

1883). Wedle niego utożsamienie nieświadomych czynników psychicznych z procesami fizyologicznymi jest przypuszczeniem metafizycznym, które należy wykluczyć z nauki empirycznej, jaką jest psychologia.

7. Obok tych dwóch głównych kierunków badań psychologicznych istnieje jeszcze psychologia *opisowa* czyli *analityczna*, która ogranicza się wyłącznie do opisu i rozbioru zjawisk, danych w doświadczeniu wewnętrznym. Pragnie ona przedstawiać życie umysłowe takim, jakim ono jest, sprowadzając zarazem zjawiska złożone do współdziałających ze sobą procesów prostych. Około tak pojętej psychologii położyli w czasach dawniejszych niejedną doniosłą zasługę *Locke* i *Hume*. Z całą świadomością sformułował jej zadanie *F. Brentano* (*Psychologie vom empirischen Standpunkte* I, 1874). Konieczność opisu i rozbioru zjawisk, danych w świadomości, uznają zresztą także zwolennicy psychologii czystej i fizyologicznej; psychologia opisowa przedstawia się tedy jako neutralna dzielnica psychologii, wyjęta z pod wszelkich sporów. Różnica zdań występuje dopiero wtedy, gdy w celu stworzenia ogólnej teorii psychologicznej wykraczamy po za tę dzielnicę, posilkując się czy to hipotezą zjawisk nieświadomych, czy też twierdzeniami fizyologicznymi. Psychologia opisowa nie czyni ani jednego ani drugiego, i tem właśnie różni się znamienne od tamtych dwóch kierunków. Istnieje jednak jeszcze jeden sposób

określenia przedmiotu psychologii, podany przez *Mach'a*, *Arenarius'a*, *Lipps'a* i innych. Wedle tych uczonych przedmiotem psychologii są wszystkie zjawiska zależne od doświadczającego je osobnika. Natomiast zjawiska od doświadczającego je osobnika niezależne są według tego poglądu przedmiotem nauk przyrodniczych. Jeżeli nazwiemy zjawiska zależne od nas, którzy je doświadczamy, *podmiotowemi*, wszystkie inne zaś przedmiotowemi, wtedy możemy psychologię określić poprostu jako naukę o zjawiskach podmiotowych. 7.

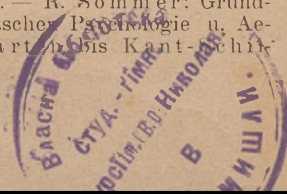
8. W rozwoju psychologii nie małą rolę odgrywała *metoda*. Odkąd *Locke* wskazał doświadczenie wewnętrzne jako jedyne źródło dla poznania zjawisk psychicznych, *introspekcya* (samoobserwacya) przez długi czas uchodziła za zasadniczą i jedyną podstawę badań psychologicznych. Wprawdzie uznawano i uprawiano także obserwację cudzych zjawisk psychicznych, badano n. p. listy, biografie, dzieła sztuki, w których się cudza dusza odzwierciedliła. Ale w sposób bezpośredni i najprostszy można było przecież tylko z własnego doświadczenia wewnętrznego czerpać wiadomości o zjawiskach psychicznych. *Kant* i *Comte* jednak zachwiali ufność w wiarogodność, a nawet możliwość tej metody. *Kant* podniósł okoliczność, że zjawisko psychiczne, które zamierzamy obserwować, zmienia się pod wpływem tego właśnie zamiaru. *Comte* poszedł dalej i twierdził, że metoda introspekcyjna nie da się w ogóle zastosować, po-

nieważ nikt nie może być podmiotem obserwującym a równocześnie różnym od tego podmiotu przedmiotem obserwowanym. Natomiast przyjęła się pod wpływem prac *E. H. Webera*, (1849) metoda *eksperymentalna* w psychologii. Metoda ta pozwala nam porównywać ze sobą poszczególne sądy, które pewien osobnik wypowiada o swych własnych zjawiskach psychicznych; pozwala ona nam też rozstrząsać owe sądy ze względu na dokładnie nam znane warunki, wśród których dane zjawisko powstaje. Tym sposobem znikają trudności i wątpliwości, które nastęrcza wyłączne posługiwanie się introspekcją. Do rozpowszechnienia metody eksperymentalnej przyczynili się głównie *G. T. Fechner* i *W. Wundt*.

9. Streszczając powyższe wywody możemy powiedzieć, że psychologia zajmuje się faktami w doświadczeniu danymi, które stykają się bezpośrednio z faktami badanymi przez nauki przyrodnicze; metoda, jaką się przytem psychologia posługuje, nie różni się od tej, którą nauki przyrodnicze stosują już od dawna, widząc w niej słusznie metodę istotnie empiryczną. Psychologia przedstawia się tedy jako *nauka szczegółowa*; a jest to już tylko kwestyą czasu, zależną od pewnych względów praktycznych, kiedy ten jej charakter znajdzie swój wyraz zewnętrzny w samodzielnem i od filozofii niezależnem uprawianiu badań psychologicznych. Takiej psychologii, jako nauce szczegółowej, możnaby przeciwstawić *psycho-*

logię filozoficzną, która uzupełniałaby psychologię szczegółową w sposób podobny, jak to czyni filozofia przyrody względem nauk przyrodniczych. Nie rozwijamy tu jej programu, ponieważ rozgraniczenie między psychologią a filozofią nie jest jeszcze dokonaniem, wskutek czego nie można jak na teraz wystąpić z przedmiotowem zdaniem o zakresie i zadaniach takiej psychologii filozoficznej. Wystarczy na razie wskazać szczegółowy rozbiór zadań psychologii, który przeprowadził ze stanowiska logiki i teorii poznania *Wundt* w II. tomie swej Logiki; wspominamy też o *Rehmke'go* Lehrbuch der allgemeinen Psychologie 1894 i *Ladd'a* The Philosophy of Mind 1895; w pracach tych można upatrywać początki psychologii filozoficznej.

Literatura. Na początek najwięcej godne są polecenia: *Wundt*: Vorlesungen über Menschen- und Tierseele. 3. wyd. 1897. — Grundriss der Psychologie 3. wyd. 1898. — *H. Höffding*: Psychologie in Umrissen. 2. wyd. 1893 (przekład z duńskiego). — *A. Höfler*: Psychologie. 1897. — *E. B. Titchener*: An Outline of Psychology. 3. wyd. 1898. — Dla studyum dokładniejszego: *A. Bain*: The Senses und the Intellect. 3. wyd. 1894. — The Emotions and the Will. 3. wyd. 1875. — *W. James*: The principles of Psychology, 2 tomy 1890. — *O. Külpe*: Grundriss der Psychologie. Auf experimenteller Grundlage dargestellt. 1893. — *F. Jodl*: Lehrbuch der Psychologie. 1896. — *G. F. Stout*: Analytic Psychology 1896. — Do historii psychologii odnoszą się: *H. Siebeck*: Geschichte der Psychologie. 2 tomy. 1880—84. (sięga aż do Tomasza z Akwinu). — *R. Sommer*: Grundzüge einer Geschichte der deutschen Psychologie u. Aesthetik von Wolff-Baumgarten bis Kant-schik.



ler. 1892. — M. Dessoir: Geschichte der neueren deutschen Psychologie. 2. wyd. 1. część. 1897 (od Leibniza do Kanta). — A. Wyczołkowska: O rozwoju psychologii i jej metod. (Ateneum 1894; Szkice psychologiczne 1899). — Sprawą stosunku psychologii do filozofii zajmuje się: K. Twardowski: Psychologia wobec fizjologii i filozofii. 1897.

§. 8. Etyka i filozofia prawa.

1. *Arystoteles* pierwszy posługuje się wyrazem *etyczny* (*ἠθικός*) i oznacza nim pewien rodzaj *działności* (*ἀρεταί*). Stwarza on tym sposobem pojęcie cnoty w znaczeniu ściślejszem, pojęcie moralności. Dotyczące badania *Arystoteles* objęto później zbiorową nazwą pism etycznych (*ἠθικῶν*). Znajdujemy nadto w arystotelowej klasyfikacji umiejętności wyraz *filozofia praktyczna*, oznaczający ten właśnie dział wiedzy, który podaje przepisy postępowania ludzkiego. (por. §. 2., 2.). *Cicero* tłumaczy przymiotnik etyczny przez *moralis* a u *Seneki* etyka występuje pod nazwą *philosophia moralis*. Istnieją więc trzy nazwy najeczęściej używane dla oznaczenia tej gałęzi filozofii: etyka, filozofia moralna i filozofia praktyczna. Co prawda, wyraz filozofia praktyczna obejmował już w starożytności także filozoficzną naukę o państwie (politykę) i ekonomikę, a *Chr. Wolff*, wprowadzając termin filozofia praktyczna w powszechne używanie, zaliczył do tego działu nadto naukę o prawie przyrodzonym (Naturrecht)

czyli filozofię prawa, (por. §. 2., 4.). Przez etykę zaś rozumiemy *naukę o moralności*, t. j. o ocenie moralnej, o moralnym charakterze, o prawach moralnych i o postępowaniu moralnem.

2. Różne poglądy treści etycznej spotykamy już u Greków przed *Sokratesem*. I tak zalecają *Pitagorejczycy* także dla postępowania ludzkiego miarę i harmonię. *Heraklit* żąda, aby jednostka podporządkowywała siebie ogółowi, a *Demokryt* stawia szczęśliwość (*εὐδαιμονία*) jako cel najwyższy, do którego wszyscy dążą. Ale dopiero *Sokrates* usiłował podać naukowe usasadnienie pojęcia moralności, występując przeciwko *sofistom*, którzy przeczyli powszechnej prawomocności przepisów etycznych. Wedle niego poucza nas o zadaniu i celu każdej rzeczy jej istota; jeżeli więc wiemy, czym człowiek *jest*, wiemy także, jak *powinien* postępować. Tym sposobem etyka staje się zależną od naszej wiedzy i od naszych pojęć, ponieważ istota rzeczy wyraz swój znajduje w pojęciu. Cnota polega tedy na wiedzy, a dobrem jest to, co odpowiada celowi i łączy się z prawdziwą korzyścią. Dla tego nie można grzeszyć z intencją, lecz tylko wskutek braku wiedzy. Jeżeli zaś postanowienia i postęпки nasze zależą wyłącznie od naszej wiedzy, można sformułować dla nich prawa obowiązujące w równej mierze jak w dziedzinie samego poznania.

3. Z tego samego punktu widzenia wychodzi uczeń Sokratesa *Platon*. Pogląd mistrza rozszerza

na podstawie swej metafizyki, swej nauki o ideach. Materya, która nie należy do istoty rzeczy, a każdemu zjawisku nadaje jego konkretną postać, jest wedle *Platona* źródłem złego; pojęcie natomiast, idea, która jedynie posiada pełną, istotną rzeczywistość, jest zarazem pierwowzorem poszczególnych rzeczy i zjawisk, w których się ta idea w sposób konkretny objawia. Najdoskonalszą jest idea Dobra, identyczna z istotą boską.

Pierwszy systematyczny wykład filozofii moralnej zawiera *Etyka Nikomachejska Arystotelesa*. Zagadnieniem zasadniczym jest tutaj problemat najwyższego Dobra, tj. Dobra takiego, które samo w sobie jest celem naszego pożądanego i czyni wszystkie inne Dobra pożądanymi godnymi. Wszyscy, jak mówi *Arystoteles*, upatrują zgodnie najwyższe Dobro w szczęśliwości. Ale na czym ona polega? *Arystoteles* określa ją jako działalność duszy, czynnej w kierunku najwyższej dzielności, która sama przez się sprawia przyjemność. W cnotcie natomiast upatruje stały nastrój umysłu, pewien jego kierunek, dzięki któremu obiera trafnie drogę pośrednią pomiędzy dwiema przeciwnymi sobie ostatecznościami. Rozsądek na koniec jest niezbędnym warunkiem umożliwiającym poznanie tej drogi pośredniej. W przeciwieństwie do etyki *Platona* opartej na metafizyce, mamy tutaj zarys etyki uzasadnionej zapomocą psychologii.

4. U *Stoików* i *Epikurejczyków* nie spotykamy się z żadną zasadniczo nową myślą. Sto

icy jako zasadę moralności głoszą życie zgodne z naturą. Ponieważ właściwa natura człowieka zasadza się na rozsądku, przeto żyć zgodnie z naturą znaczy tyle, co żyć wedle wymagań rozsądku. „Mędrzec“, który żyje wedle tej zasady, jest człowiekiem naprawdę dobrym. On jeden tylko czyni, co każe cnota i obowiązek i jest wolny od namiętności, które ujarzmiają „głupców“. Pojęcie obowiązku (*τὸ καθήκον*) oraz rzeczy ze stanowiska moralnego obojętnych, indyferentnych, ani dobrych, ani złych, jest najważniejszą zdobyczą etyki Stoików, którzy nadto rozróżniają w niej część *dogmatyczną* czyli naukową i *parenetyczną* czyli praktyczną, zastosowaną.

Wedle *Epikurejczyków* najwyższem Dobrem jest szczęście, rozkosz; ale i oni widzą istotną treść życia szczęśliwego w niezachwianej, niezakłóconej zwłaszcza żądzami równowadze umysłu, w ataraksyi (podobnej do stoickiej beznamiętności, apatyi) oraz w zdrowiu fizycznym. I u nich tedy rozsądek jest koniecznym warunkiem posiadania tego Dobra, i u nich ideałem życia moralnego jest mędrzec.

5. Chrześcijaństwo wytworzyło nowy pogląd na życie, ściśle związany z nową religią. Zawiera on następujące tezy etyczne, ujęte w formę dogmatów religijnych: 1) Człowiek jest złym od urodzenia, znajduje się w stanie winy i odstępstwa od Boga. Nie może wydobyć się z tego stanu o własnych siłach. Zbawienia i pogodzenia się

z Bogiem dostępuje człowiek za pośrednictwem Syna Bożego, który sam będąc czystym i bez skazy, zmazuje winę ludzkości ponosząc śmierć jako karę grzechu. Kto wierzy w Zbawiciela i przyjmuje głoszoną przez niego wesołą nowinę, dostąpi zbawienia, pokoju i odpuszczenia grzechów.

2.) Wszyscy ludzie są równi przed Bogiem jako jego dzieci; wszyscy są sobie braćmi. Na ich stosunek do Istoty najwyższej nie wpływa różnica narodowości, stanu, płci. Dlatego też brzmi pierwsza zasada etyczna chrześcijaństwa: Kochaj bliźniego jak siebie samego. A bliźnim może być lub stać się każdy człowiek.

3.) Do nieba, do wiecznej szczęśliwości, prowadzi jedynie wązka ścieżka cnoty, miłosierdzia, cichości i czystości serca; oto nowe życie, do którego trzeba się odrodzić, rozstając się w zaufaniu do Zbawiciela ze starym Adamem. Na potępienie natomiast prowadzi szeroka droga występku, którą kroczą ci, co dogadzają i nadal swoim wrodzonym skłonnościom. Od nas zależy postanowienie nawrócenia się.

Drugi i trzeci z przytoczonych tu poglądów zdobył sobie trwale znaczenie także niezależnie od wierzeń religijnych, na których pierwotnie się opiera. Etycy późniejsi bronili prawie bez wyjątku przekonania o etycznym równouprawnieniu wszystkich ludzi i o istnieniu ścisłej przyczynowości moralnej; albowiem zbieramy tylko to, co siejemy.

6. W filozofii średniowiecznej etyka pozostaje pod każdym względem zależną od przekonań

religijnych. Etyka chrześcijańska średnich wieków widzi ideał etyczny w życiu ascetycznym i oderwanym od świata, w czym niekoniecznie należy upatrywać sprzeczności z władzą świecką Kościoła i jego gorliwością w nawracaniu niewiernych. Jako nowy problemat zasadniczy zjawia się kwestya wolności woli (por. tom II. §. 8) *Humanizm* natomiast sięga znowu wstecz do etyki starożytnej, wznawiając przedewszystkiem poglądy Stoików i Epikurejczyków. *Reformacja* nadaje człowiekowi także pod względem etycznym autonomię, uwalniając go z pod kurateli tradycji i kościoła. Wiara jednostki staje się instancją rozstrzygającą. Równocześnie zaczęto przywiązywać do życia ziemskiego większe znaczenie, nie przestając wcale upatrywać w niem przygotowania do życia pośmiertnego; zaczęto też w działalności świeckiej człowieka upatrywać obowiązek etyczny.

7. Osią, okolo której obracają się nowożytnie usiłowania na polu etyki filozoficznej, jest niezawisłość moralności od religii, etyki od teologii i metafizyki. Pierwszym pisarzem, który żądanie to wyraził w jednym z języków nowożytnych, był francuski sceptyk *Charron* (um. 1603.) Pragnąc uzasadnić etykę niezawisłą, obrano co prawda drogi bardzo różnorodne; można je sprowadzić do dwóch zasadniczych kierunków, do *apriorycznego* i *empirycznego*. Wedle pierwszego moralność tkwi w pewnych pierwotnych, wrodzo

nych uczuciach, zasadach i sądach, a zatem w umysłowym zasobie człowieka, który mu jest dany a priori, przed wszelkiem doświadczeniem. Nazywamy jednak apriorycznymi także takie teorie etyczne, które przybierają wedle wzoru matematyki charakter nauki dedukcyjnej. Rozróżniamy tedy *aprioryzm rzeczowy*, twierdzący, że treść etycznych poglądów, zasad lub uczuć jest nam wrodzona, oraz *aprioryzm formalny*, usiłujący skonstruować etykę metodą dedukcyjną na podstawie założeń, których pochodzenie lub słusność nie ulega wątpliwości. Podobna różnica istnieje także w obrębie usiłowań empirycznych, dążących do wyjaśnienia zjawisk moralnych. Wedle *empiryzmu rzeczowego* jedynie doświadczenie jest w stanie dostarczyć treści dla etycznych poglądów, zasad, przepisów. Moralny charakter i sposób postępowania rozwija się zarówno w dziejach ludzkości jak w każdej jednostce dzięki różnorodnym wpływom doświadczenia. *Formalnym* zaś *empiryzmem* nazywamy kierunek, który opiera etykę na naukach empirycznych, zwłaszcza psychologii, biologii, socjologii. Podstawą wszelkiej teorii moralności są wedle empiryzmu formalnego prawa życia cielesnego, psychicznego i społecznego.

8. Przedstawicielami aprioryzmu rzeczowego są w filozofii angielskiej *intuicyoniści*. Nazywają się tak, ponieważ ich zdaniem zasady etyczne są bezpośrednio oczywiste i poznawalne zapomocą

samej intuicji, podobnie jak pewniki geometryczne. Do kierunku tego należą *Cudworth* (um. 1688), *Butler* (um. 1752) i szkoła szkocka z Tomaszem *Reidem* (um. 1796) na czele. I *Kant* stał na stanowisku rzeczowego aprioryzmu, o ile z czystego rozumu wyprowadza powszechnie obowiązujące prawo moralne. Prawo to jest ważne bez względu na cele i skutki postępowania, znane nam tylko z doświadczenia; jest zatem *imperatywem kategorycznym* i brzmi: „Działaj tak, ażeby zasada twego postępowania mogła się stać podstawą ogólnego prawodawstwa“. (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* 1785 oraz *Kritik der praktischen Vernunft* 1788). *Schopenhauer* (*Die beiden Grundprobleme der Ethik* 2. wyd. 1860) hołduje także aprioryzmowi rzeczowemu, albowiem wedle niego jedynym zasadniczym motywem (Grund-Triebsfeder) postępowania naprawdę moralnego, sprawiedliwości i szczerzej miłości bliźniego jest litość, „uczucie zadziwiające, a nawet tajemnicze“, które tylko metafizyka może wytłómaczyć. Ostatecznej podstawy etyki należy zatem szukać „w samej naturze ludzkiej“. Do kierunku formalnego aprioryzmu należą poglądy *Hobbesa*, *Spinozy* (*Ethica ordine geometrico demonstrata* 1677) i *Locke'a*, który np. twierdzi, że opierając się na istnieniu Boga i na rozumnej naturze człowieka można dedukować w sposób niewątpliwy wszelkie prawa postępowania. ♪

9. Wszelako *Locke* jest równocześnie pierwszym stanowczym przeciwnikiem aprioryzmu rze-

czowego i zwolennikiem rzeczowego empiryzmu. (por. tom II. §. 14). Stanowiska tego bronili ze szczególnym naciskiem także *Helvetius* (um. 1771) i *Holbach* (por. §. 6, 6), występując przeciwko teologicznemu uzasadnieniu moralności. Dzisiaj empiryzm rzeczowy występuje w łagodniejszej formie ewolucjonizmu, który wyjaśnia zjawiska moralne na podstawie dziejów ludzkości i rozwoju społeczeństwa. W tej formie empiryzm rzeczowy stał się poglądem w współczesnej etyce panującym i znalazł dobitny wyraz między innymi w filozofii *H. Spencera* i *Wundta*. (por. tom II. §. 14.)

Do formalnego empiryzmu należy zaliczyć przede wszystkim mnogie usiłowania etyków angielskich wieku XVIII, dążących do oparcia filozofii moralnej na psychologii. Szereg tych filozofów rozpoczyna *Shaftesbury* (*An inquiry concerning Virtue and Merit* 1699 i *Characteristics of Men* 1711). Widzi on istotę moralności w pogodzeniu afektów samolubnych i społecznych; zgodność jednych z drugimi wytwarza uczucie zadowolenia. Taki psychologiczny sposób uzasadnienia etyki rozwija dalej *Hutcheson* (um. 1747), który dowodzi, że życzliwość jest jedyną pobudką postępowania moralnego, nie dającą się sprowadzić do pierwiastków egoistycznych, oraz *Hume* i *A. Smith* (*Theory of Moral [Sentiments]* 1759); obaj usiłują stworzyć teorię sympatii. Obecnie uchodzi psychologia za zasadniczą naukę pomocniczą etyki;

nadto *Spencer* ocenił i wyzyskał znaczenie biologii i socjologii dla badań etycznych.

10. Powyższy krótki przegląd usiłowań, dążących do stworzenia samodzielnej etyki naukowej dowodzi wyraźnie, że kierunek empiryczny co raz bardziej bierze górę i w dobie obecnej niewątpliwą zyskał przewagę. Obie formy, w których ten empiryzm występuje, można przytem doskonale ze sobą pogodzić. Etyka współczesna jest w istocie po części ewolucjonistyczną, po części biologiczną, psychologiczną, socjologiczną. Stała się ona tym sposobem nauką empiryczną; właściwym jej przedmiotem jest fakt istnienia sądów etycznych czyli oceny subiektywnej tyczącej się czynów i charakterów, zasad postępowania i zamiarów. Fakt ten stara się właśnie etyka wyjaśnić przy pomocy psychologii, socjologii i teorii rozwoju. Usiłuje ona określić przedmiotowe pojęcie dobra i wartości moralnej i na tej podstawie wyjaśnić poszczególne formy, w których to pojęcie występuje. Mimo liczne podjęte w tym kierunku próby nie osiągnięto dotąd wyniku, który by się spotkał z powszechnem uznaniem. Co do różnorodności, a nawet niezgodności poszczególnych teoryj etyka może śmiało współzawodniczyć z metafizyką. W tem i tylko w tem wszyscy etycy się zgadzają, że ludzie uznają pewne przepisy i prawidła postępowania za obowiązujące, że dążą do pewnych celów i pochwalają pewne pobudki; natomiast niema wcale wśród

etyków zgody co do tego, jakie zasady, normy i cele etyczne należy uznać za bezwarunkowo słuszne.

11. Ta różnorodność teoryj, którą w dalszym ciągu niniejszej pracy szczegółowiej omówimy (por. tom II. §§. 14—17), tłumaczy się po części faktem, że same pojęcia moralne w ciągu wieków ulegały licznym zmianom. Niejedno, co dziś uważamy za moralne, dobre lub chlubne, nazywało się dawniej inaczej; niejedno dawniej nie wchodziło w ogóle w zakres ludzkiego działania. Ale także wśród ludzi żyjących w jednej i tej samej epoce, np. w dobie obecnej, trzeba stwierdzić wyraźną i niewyrównaną sprzeczność poglądów. Etyka naukowa musi się tedy zająć *zestawieniem i rozbiorem panujących w danym czasie pojęć moralnych*, jeżeli nie ma być wytworem spekulacji, pozbawionej wszelkiej wartości. Można twierdzić, że niektóre systemy etyki pochodzą od takich filozofów, którzy swe ideały osobiste podnieśli do godności ideału ogólnie etycznego. Tak np. *Arystoteles* widzi najwyższy i najgodniejszy pożądaną cel człowieka w czystej myśli, która siebie samą ma za przedmiot, *Spinoza* zaś w intelektualnej miłości Boga, lub w dążeniu do wiedzy filozoficznej. Takie określenia najwyższego Dobra wynikają oczywiście z pragnień osobistych, a nie opierają się na bezstronnym rozbiore wszystkich poglądów etycznych. Wyrażone zaś powyżej żądanie, by etyka zajęła się zestawieniem i opraco-

waniem zjawisk moralnych pozostaje zupełnie w mocy także wtedy, gdy każemy jej przeprowadzić krytykę istniejących sposobów oceny moralnej. Wszak etyka naukowa nie powołuje się na powagi osobiste, ani na argumenta religijne; musi się ona zatem opierać na przypuszczeniu, że istnieje wspólna dla wszystkich miara oceny etycznej. Tylko na tej podstawie może ona wykazać w sposób przekonywujący, czy i dla czego pewne kryterium oceny etycznej należy przekładać nad inne, uważając wynikające z niego cele i zasady postępowania za moralne w ścisłym tego słowa znaczeniu. Ale nie jest rzeczą pewną, czy istnieje taka wspólna miara oceny etycznej, a samo to pytanie da się rozstrzygnąć jedynie na podstawie zestawienia i rozbioru wydawanych rzeczywiście sądów etycznych. Tylko na takim szerokim empirycznym fundamencie możnaby zbudować system etyki, któryby tłumaczył różnorodność poglądów na życie a zarazem uwydatniał wspólne tych poglądów znamiona, któryby pozostawał w zgodzie z faktami świadczącymi o mocy obowiązującej panujących norm etycznych i któryby równocześnie potrafił wskazać źródła owej mocy obowiązującej. Etyka przybiera tedy charakter nauki szczegółowej, która stara się sprostać swemu zadaniu przy pomocy innych nauk szczegółowych jako to psychologii, biologii, socjologii.

12. O tem, że etyka jest w istocie nauką szczegółową świadczy także obecny jej stosunek do me-

tafizyki. Od czasów *Kanta* powszechnie uznaną jest prawda, że etyka nie pozostaje w zależności od danego poglądu na świat, że jednak ona właśnie zawiera ważne czynniki, z których korzysta metafizyka. (por. §. 3, 5. 8.). Jest tedy metafizyka nie tylko uzupełnieniem nauk przyrodniczych lub psychologii lecz także etyki; prowadzi bowiem dalej jej pracę i korzysta z jej wyników w celu skonstruowania naukowego poglądu na świat. Zdaje się zatem, że i etyka odłączy się kiedyś od filozofii.

Ale badania etyczne wiążą się nie tylko z metafizyką, lecz także z teorią umiejętności. Wszak etyka opiera się na założeniach, które czerpie z innych nauk, wskutek czego istnieje już na tej podstawie pośredni przynajmniej związek między nią a teorią poznania i logiką. Nadto operuje etyka pewnym pojęciem zasadniczym, które spotykamy także w innych naukach: w estetyce i ekonomii społecznej; jest to pojęcie *wartości*. Ocena moralna nie jest niczem innym jak pewnym rodzajem sądów o wartości. Wskutek tego odczuto w ostatnich czasach potrzebę stworzenia ogólnej teorii wartości, na której mogłaby się oprzeć nie tylko etyka, lecz także estetyka i nauka gospodarstwa społecznego. Jest zasługą *A. Meinonga* (*Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie* 1894), i *Chr. von Ehrenfelsa* (*System der Werttheorie*, 2 tomy 1897—8), że pierwsi przeprowadzili obszerniejsze w tym kierunku badania.

Ponieważ taka ogólna teoria wartości nie jest i nie może być nauką wyłącznie psychologiczną, przeto można ją uważać za część teorii poznania.

13. Nakoniec należy zauważyć, że podobnie jak logikę (por. §. 5., 6.), tak też i etykę niektórzy uważają za naukę *normatywną*. Ale etyka nie może podawać bezwzględnych przepisów, prawideł i rozkazów, lecz pozostawia to zadanie działalności praktycznej. Jeżeli etyka jest nauką i ma nią pozostać, „normy“ jej mogą posiadać jedynie znaczenie hipotetyczne. Ona wskazuje, jakie postępowanie stosownie do wykonywanej przez nas oceny etycznej posiada istotnie dodatnią, a jakie ujemną wartość; kto zatem chce spełnić czyn o dodatniej wartości moralnej lub zaniechać czynu o ujemnej wartości moralnej, musi zadość uczynić pewnym warunkom. A warunki te podaje właśnie etyka. Formułowanie norm etycznych nie jest tedy możliwem bez odpowiedniej teorii i polega właściwie jedynie na zastosowaniu tej teorii do praktyki życiowej.

Z nader obfitej literatury współczesnej o etyce możemy na tem miejscu wymienić niektóre tylko dzieła. Czytelnik znajdzie w nich łatwo dalsze wskazówki bibliograficzne. Na początek polecamy: F. Paulsen: *System der Ethik mit einem Umriss der Staats- und Gesellschaftslehre*, 2 tomy; 4-te wyd. 1896—97. — A. Seth: *A Study of Ethical Principles*. 3. wyd. 1897. — J. Unold: *Grundlegung für eine moderne praktisch-ethische Lebensanschauung* 1896. — Mniej przystępnie napisane są na-

stępujące dzieła: J. Baumann: Handbuch der Moral. 1879. — E. v. Hartmann: Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins 1879; drugie wydanie tego dzieła wyszło pod tyt. Das sittliche Bewusstsein. 1886. — H. Spencer: The Principles of Ethics. 3 części 1879—93. — W. Wundt: Ethik, drugie wyd. 1892. — G. Simmel: Einleitung in die Moralwissenschaft 2 tomy, 1892—93. — H. Sidgwick: The Methods of Ethics, 4. wyd. 1890. — A. Dorner: Das menschliche Handeln. Philosophische Ethik. 1895. — O historii etyki traktują: Th. Ziegler: Geschichte der Ethik. I. część: Etyka Greków i Rzymian 1881. II. część: Etyka chrześcijańska. 2. wyd. 1892. — F. Jodl: Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie. 2 tomy 1882—89. — H. Sidgwick: Outlines of the History of Ethics. 2. wyd. 1888. — Zob. także Struve, Wstęp krytyczny do filozofii str. 451—457. —

14. Filozofia prawa powstała i rozwinęła się na podstawie przekonania, że istnieje *prawo przyrodzone* (Natrecht), różne i niezależne od prawa *pozytywnego*, określonego ustawami. Już *Arystoteles* odróżnia sprawiedliwość i słuszość przyrodzoną od ustawowej (*φύσει — νόμω δίκαον*). U *Cicerona* różnica ta występuje w wyrazach *ius naturae* i *ius civile*. Prawnicy rzymscy uważają *ius naturale* za prawo obowiązujące wszystkich ludzi a nawet wszystkie istoty żyjące (*quod natura omnia animalia docuit*). Jest ono niezmiennem, i każdy musi je uznać, ponieważ tkwi w naturze ludzkiej. Zawiera ono jedną tylko zasadę: sprawiedliwości lub słuszości (*aequitas*), podczas gdy prawo pozytywne, *ius civile* i *ius gentium*, opiera się nadto na względach pożyteczności (*utilitas*). Systematyczny rozwój nauki o prawie przyrodzonym

rozpoczyna się w w. XVI. Pojęcia i zasady wchodzące w zakres tego prawa bywają dedukowane przy pomocy samego rozumowania, a priori; a do rozpowszechnienia takiej metody przyczynił się w pierwszym rzędzie *Hugo Grotius* (um. 1645). Równocześnie zjawiają się teorye o jakimś pierwotnym stanie ludzkości, jak n. p. u *Hobbesa* (*Leviathan* 1651). Aż do w. XIX. nie ma zwłaszcza w Niemczech różnicy między nauką o prawie przyrodzonym a filozofią prawa. Sam wyraz „filozofia prawa“ zjawia się dopiero na początku w. XIX. W czasach najnowszych, odkąd szkoła historyczna wykazała zmienność wszelkich postanowień prawnych, prawnicy wystąpili ostro przeciwko prawu przyrodzonemu; wskutek tego zmieniło się znaczenie filozofii prawa, a przyczyniła się do tego także i ta okoliczność, że filozofia pozbyła się dawnej skłonności do apriorycznej konstrukcyi faktów.

Stosunek filozofii prawa do etyki przechodził przez różne fazy. W starożytności obie nauki ściśle ze sobą się łączą, przepisy prawne uważa się za wyraz norm etycznych, a człowiek, który chce postępować moralnie, musi się liczyć z nimi nie mniej jak z nie pisanem prawem bogów lub z sumieniem. *Kant* natomiast ściśle rozróżnił *moralność* i *legalność*; moralność tyczy się charakteru, z którego wynika pewien sposób postępowania, legalność polega jedynie na zgodności czynów ludzkich z przepisami prawa. *Herbart* uczynił z filozofii prawa ponownie

część etyki. Obecnie objawia się dążność w kierunku wzajemnego zbliżenia etyki i filozofii prawa; istnieje bowiem przekonanie, że niektóre z późniejszych przepisów etycznych występowały pierwiej w formie przepisów prawnych, oraz że prawo w swym rozwoju zbliża się stopniowo coraz więcej do urzeczywistnienia zasad etycznych.

15. Naszem zdaniem filozofia prawa może istnieć tylko jako *filozofia nauk prawniczych*. Do nauk prawniczych należy nie tylko naukowy wykład pewnego prawa pozytywnego, obowiązującego np. w Niemczech lub Anglii, lecz także prawnoznawstwo porównawcze, badające poszczególne formy prawne, jako też ogólna nauka o prawie, która rozbiera dotyczące pojęcia zasadnicze. Tak pojęta filozofia prawa jest w pierwszym rzędzie stosowaną teorią umiejętności, traktującą o rzeczowych i formalnych założeniach nauk prawniczych. Chodzi tu po części o pojęcia, które dzięki swemu znaczeniu ogólniejszemu sięgają po za zakres nauk prawniczych i nie dają się wskutek tego w ich obrębie wyczerpująco rozebrać (np. pojęcie czynu, woli, usiłowania, przypadku, wolności, przyczynowości). Badania wstępne przeprowadza w tym kierunku wielokrotnie psychologia. Spotykamy się jednak w naukach prawniczych także z pojęciami, które należą wyłącznie do ich zakresu, jak np. z pojęciem prawa, kary, poczytalności. Do wyjaśnienia tych pojęć przyczynili się najskuteczniej sami prawnicy. Prócz tego zasługują ze stanowiska logi-

cznego na uwagę odrębne metody, które się wytworzyły w obrębie nauk prawnych z tej przyczyny, że księgi ustaw wskazują z góry drogę, jaką te nauki mają postępować. Ale jeszcze w innym kierunku łączą się nauki prawne z filozofią, mianowicie w kierunku pewnych zagadnień metafizycznych. Rozmyślenia filozoficzne wydały pod tym względem liczne utopie, albo — mówiąc łagodniej — pomysły idealnych ustrojów państwowych. O ile pomysły tego rodzaju dążą do pełniejszego rozwoju prawa w kierunku postępu etycznego, zawierają one tendencję trafną i doniosłą.

Literatura. Treściwy i jasny wykład filozofii prawa ze stanowiska Herbart'a zawiera: A. Geyer: *Geschichte und System der Rechtsphilosophie in Grundzügen* 1863. — Trafny pogąd na ogólną naukę o prawie podaje: A. Merkel: *Philosophische Einleitung in die Rechtswissenschaft* w *Encyklopedyi Holtzendorffa*. 5. wyd. 1890. — Nadto można polecić: R. v. Jhering: *Der Zweck im Recht* 2. wyd. 2 tomy 1884—86. — R. Wailaschek: *Studien zur Rechtsphilosophie* 1889. — G. Roszkowski: *O istocie i znaczeniu filozofii prawa* 1871. — Tenże: *O zadaniu i systemie filozofii prawa* 1873. — K. Bergbohm: *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie I.* 1891. Jest to energiczna polemika przeciwko prawu przyrodzonemu, oparta na rozległej znajomości literatury. Filozofia prawa jest według autora filozofią prawa pozytywnego. — O rozwoju filozofii prawa traktują: F. J. Stahl: *Die Philosophie des Rechts I. Geschichte der Rechtsphilosophie*. 5. wyd. 1879. — K. Hildenbrand: *Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie. I. Das klassische Altertum* 1860. — G. Roszkowski: *Rzut oka na systemata filozofii prawa w związku z historią filozofii* 1872.

§. 9. Estetyka.

1. *A. G. Baumgarten* (1714—62) pierwszy użył wyrazu *estetyka* w znaczeniu dzisiejszem. Przedtem używano nazw zbiorowych dla oznaczenia dotyczącego kompleksu badań jak n. p. „o pięknem“ (*περὶ τοῦ καλοῦ* Plotinos) „O wzniosłem“ (*περὶ ὑψους* Longinus); „O pięknych naukach i sztukach“, rozumiejąc przez nauki piękne poezję i sztukę wymowy, a przez sztuki piękne wszystkie inne sztuki; istniały też osobne nazwy dla teorii poszczególnych sztuk jak n. p. poetyka, retoryka, de musica, de architectura i t. d. Z tych teoryj rozwinęły się z czasem osobne nauki, traktujące w pierwszym rzędzie o technicznej stronie sztuk. Dopiero w w. XIX. zaczęto powszechnie używać wyrazu *estetyka*, oznaczając nim tę część filozofii, która zajmuje się pewnym rodzajem upodobania i nieupodobania, wrażeniami estetycznymi w ogóle i poszczególnymi ich formami, występującymi w naturze i sztuce.

2. Zagadnieniami estetycznymi zajmowali się w starożytności przedewszystkiem *Platon*, *Arystoteles* i *Plotyn* (um. 269). *Platon* rozróżnia piękność zewnętrzną ciała i wewnętrzną duszy i żąda, aby piękność ciała służyła piękności wewnętrznej tj. cnocie, moralności. Harmonia form przestrzennych, czystość dźwięków, wyrazistość barw jest sama w sobie rzeczą piękną, która wywołuje osobliwego rodzaju przyjemność, chociaż jej brak nie działa

przykro. Istotę sztuki w znaczeniu ściślejszem, estetycznem, widzi *Platon* a zgodnie z nim także *Arystoteles* w naśladowaniu (*μίμησις*). *Arystoteles* określa piękno jako całość konkretną o rozmiarach odpowiednich, której części objawiają prawidłowy układ. Teorię sztuki zalicza *Arystoteles* do filozofii poetycznej (por. §. 2., 2.). Po nim zaczęto się zajmować teoriami poszczególnych sztuk: *Aristoxenos* muzyką, *Quintilianus* wymową, *Vitruvius* architekturą. Dopiero u *Plotyna*, twórcy szkoły neoplatońskiej, spotykamy się znowu z ogólniejszymi wywodami estetycznymi; przyczem uwagi godną jest rzecz, że *Plotyn* opisuje podmiotowy stan widza i słuchacza, oddanego używaniu estetycznemu. Rozprawa „o wzniosłem“, którą przypisują prawdopodobnie niesłusznie *Longinowi*, zawiera wskazówki dla mowcy; najlepszym dla niego środkiem wywołania głębokiego wrażenia ma być żywe przedstawienie tego, co jest naprawdę wielkiem i wzniosłem.

3. Pomijamy nieliczne estetyczne roztrząsania wieków średnich, oraz długi szereg dzieł z epoki odrodzenia, odnoszących się do techniki sztuk. Dopiero w w. XVII. i XVIII. objawia się w dziedzinie estetyki ruch żywszy, rozszerzający znacznie poglądy starożytnych. Z ówczesnych estetyków francuskich wywarli wpływ największy *Boileau* (*Art poétique* 1674), *Dubos* (*Réflexions critiques sur la poésie, la peinture et la musique* 1719), *Batteux* (*Cours de belles lettres* 1765). Wymienione

dzieła ograniczają się jednak prawie wyłącznie do teorii sztuki. O wiele donioślejszemi i wpływem swym dalej sięgającemi są prace estetyków angielskich. Zajmują się oni psychologią estetycznego używania i tworzenia i usiłują w swoich rozbiorach wniknąć w istotę piękna. Obok *Shaftesbury'ego* (por. §. 8. 9), który jednak nie rozróżnia jeszcze dokładnie między tem, co należy do estetyki, a tem, co należy do etyki, trzeba wymienić na pierwszym miejscu *Hutchesona* (*Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue* 1725) i *Home'a* (*Elements of Criticism* 1762). *Hutcheson* kładzie nacisk na bezpośrednio upodobania w rzeczach pięknych i nieupodobania w rzeczach brzydkich i rozróżnia piękność bezwzględną i względną. Piękność bezwzględna polega na pewnym stosunku jednostajności do różnorodności, który w danym przedmiocie, np. w figurze geometrycznej, da się stwierdzić. Piękność względną natomiast polega na zgodności danego przedmiotu, np. portretu, z wyobrażeniem jego pierwowzoru.

4. Dzieło *Home'a*, które doczekało się licznych wydań, nazywa *Dilthey* słusznie najdojrzałszym i najwięcej wyczerpującym rozbiorem piękna, dokonany w wieku XVIII. Estetyka jest tutaj oparta na dokładnej psychologii uczuć. Wedle *Home'a* piękność jest pochodną własnością przedmiotów w znaczeniu *Locke'a* (por. §. 6. 5.), tj. czemś równocześnie podmiotowem i przedmiotowem. Bez

podmiotu odczuwającego i wrażliwego nie byłoby działania estetycznego; ponieważ jednak nie wszystko się nam podoba, przeto trzeba uznać, że pewne własności zabarwienia, kształtu, ruchu i t. d. są przedmiotowymi warunkami piękności, które właśnie należy zbadać. *Home* zna także dwa rodzaje piękna: piękno odczute zmysłami, właściwe przedmiotom jako takim, i piękno względne, wynikające z przekonania o celowym lub korzystnym układzie przedmiotu. Piękność pierwszego rodzaju odczuwamy n. p. gdy nam się podoba foremna figura; piękność w znaczeniu względnem przypisujemy np. domowi mieszkalnemu, o ile jest zbudowany wygodnie, a zatem odpowiednio do swego celu. >

5. W Niemczech wywołał przedewszystkiem *Baumgarten* (Aesthetica 1750) ruch na polu estetyki, czyniąc z niej osobną naukę filozoficzną, której brak było w systemie *Wolffa* (por. §. 2. 4.). Jako *gnoseologia inferior*, jako nauka o *poznawaniu zmysłowem* estetyka staje obok logiki tj. nauki o wyższej władzy poznawczej, czyli o poznawaniu rozumowem. Ponieważ doskonałość poznawania zmysłowego jest istotą piękna, przeto estetyka występuje jako teoria piękna i sztuki, oraz jako praktyczne pouczenie o sposobach tworzenia dzieł pięknych. Zrazu istniało więc zdanie, że piękność łączy się z niejasnem (bo zmysłowem) poznawaniem czegoś doskonałego, podczas gdy jasne, rozumowe poznawanie uważano za wyższą

formę wiedzy; z czasem przekonano się jednak, że uczucia przykrości i przyjemności nie należą wcale do władzy poznawczej, lecz tworzą osobną władzę obok władzy poznawczej i obok woli. Około uwydatnienia tej trzeciej władzy duszy ludzkiej zasłużyli się *Sulzer* i *Mendelssohn*, później *Tetens* (por. §. 7., 6.), i *Kant*. *Mendelssohn* (*Über die Hauptgrundsätze der schönen Künste und Wissenschaften* 1761) odróżnia piękność formy i piękność wyrazu, którą bada bliżej na podstawie teorii znaków jako środków wyrażania. *Sulzer* podał w rodzaju encyklopedyi pod tytułem *Allgemeine Theorie der schönen Künste* (4 tomy 1771—74) wyczerpujący przegląd ówczesnych wiadomości i prac estetycznych.

6. *Kant* usiłuje w swojej *Kritik der Urteilskraft* wykazać, że władza sądenia (*Urteilskraft*), o ile objawia się w sądach estetycznych, zależy jedynie od takich warunków podmiotowych, których istnienie można przypuszczać u wszystkich ludzi. Dlatego właśnie władza sądenia występuje z żądaniem, by sądy jej przez wszystkich były uznawane. Wspomniane warunki podmiotowe są dwojakie: Tam gdzie chodzi o przedmioty *piękne*, polegają one na przyjemności, wywołanej swobodną grą rozumu i wyobraźni, a przystępnej wszystkim ludziom; gdzie zaś chodzi o rzeczy *wzniosłe*, warunki owe polegają na przyjemności, wynikającej z wyższości umysłu nad zwysłowością; o przyjemności tej również należy przypu-

szczać, że każdy może jej doznać. Przyjemność wywołana czemś pięknem, jest bezpośredniem, bezinteresownem (tj. wolnem od pożądań) upodobaniem w formie przedmiotów, a więc w czystości barw i dźwięków, w rysunku i w układzie całości. Obok tego piękna *swobodnego* istnieje także piękno *przynależne*, polegające na tem, że stwierdzamy doskonałość podobającego się nam przedmiotu ze względu na pojęcie, któremu ma odpowiadać; piękność przynależną spotykamy n. p. w ludziach i budynkach. *Wzniosłem* nazywamy to, co przekracza wszelką miarę naszej zmysłowości albo niezrównaną swoją wielkością (wzniosłe w znaczeniu *matematycznym*), albo niezrównaną swą siłą (wzniosłe w znaczeniu *dynamicznem*). Ponieważ idei takiej niezmiernej wielkości lub siły nie czerpiemy z przedmiotów, lecz dostarcza nam jej nasz umysł, przeto uwydatnia się w rzeczach wzniosłych wyższość umysłu nad zmysłowością. Dzieło sztuki musi przedstawiać się z jednej strony jako wytwór artysty, z drugiej jednak strony musi się niejako wydawać swobodnym wytworem przyrody, którego powstania nie krepują żadne prawidła. Dzieło sztuki da się tedy pomyśleć tylko jako wytwór geniusza, albowiem w samej jego swobodnej twórczości tkwią prawidła sztuki.

7. W estetyce pokantowskiej nabiera wielkiego znaczenia przeciwieństwo dwóch kierunków: estetyki *idealistycznej*, uwzględniającej *treść* dzieł sztuki i estetyki *formalistycznej*, uwzględniającej

ich formę. Twórcami pierwszego kierunku są: *Schelling* (*Philosophie der Kunst* 1859), *Hegel* (*Vorlesungen über Aesthetik* 1838) i *Schopenhauer* (*Die Welt als Wille und Vorstellung* 1818, księga trzecia).

Wedle estetyki idealistycznej forma jako taka nie posiada wartości estetycznej; wartość ta polega bowiem jedynie na tem, że forma jest symbolem, wyrazem czegoś, że jest przedstawieniem idei. Z tego punktu widzenia estetyka przedstawia się w pierwszym rzędzie jako filozofia sztuki, ponieważ tylko dzieła sztuki, mogą uchodzić za bezpośredni wyraz pewnych idei, które artysta pragnął przedstawić za pomocą zmysłowego materiału, dźwięków, barw lub kształtów. Wedle *Schellinga* piękno istnieje poza dziedziną sztuki tylko jeszcze w dziedzinie przyrody organicznej. Zdaniem *Schopenhauera* idea uwydatnia się lepiej w dziele sztuki, ponieważ nie zaciemniają jej tu przypadłości, z jakimi ona zwykle łączy się w tworach przyrody. *Hegel* widzi w pięknie przyrody tylko zbliżenie do istotnego piękna. Systematyczny wykład tak pojętej estetyki zawdzięczamy głównie estetykom szkoły heglowskiej, wśród których trzeba wymienić przedewszystkiem *F. Th. Vischer'a* (*Aesthetik* 1846—1858). Taka estetyka treści ma pewien charakter spekulatywny, metafizyczny; jest ona wedle wyrażenia się *Fechner'a* estetyką „z góry“, ponieważ usiłuje z pojęć ogólnych dedukować pewne fakty oraz uwyda-

tnić znaczenie, jakie stan używania estetycznego, stan biernej kontemplacji, posiada dla wytwarzania poglądu na świat. Z całego tego kierunku dzisiaj nie pozostało prawie nic prócz ogólnego pojęcia symbolizmu.

Przedstawicielem kierunku formalistycznego jest *Herbart* wraz ze swoją szkołą. Wedle nich treść przedmiotów niema estetycznego znaczenia; sąd estetyczny tyczy się jedynie formy, proporcji. Estetyka powinna zestawiać stosunki elementarne (np. harmonia tonów, zgodność barw, rytm), które współdziałały stale w wywoływaniu estetycznie przyjemnych lub nieprzyjemnych wrażeń; powinna ona nadto wskazać pojęcia, na których wzorujemy sądy estetyczne (*Musterbegriffe*). Myśl tę przeprowadził R. *Zimmermann* w dziele *Allgemeine Aesthetik als Formwissenschaft* 1865). Oba kierunki estetyki usiłuje pogodzić ze sobą *Koestlin* (*Aesthetik* 1869).

8. W czasach najnowszych objawia się zasadnicza zmiana w sposobie pojmowania i opracowania estetyki. Istnieje powszechne dążenie ku stworzeniu estetyki *empirycznej* w przeciwieństwie do spekulatywnej czyli konstrukcyjnej; a dążność ta objawia się nie tylko w kierunku badań nad sądami estetycznymi, lecz także na polu teorii sztuk i twórczości artystycznej. Tak np. *H. Taine* (*Philosophie de l'art* 1866—69)*) bada sztukę ze

*) Polski przekład pióra A. Sygietyńskiego, 1896.

stanowiska historii kultury, kładąc nacisk na te czynniki, które wpływają na powstanie dzieł sztuki pewnej epoki. On to wprowadził w użycie powtarzany odtąd aż do uprzykrzenia wyraz *milieu* dla oznaczenia ogólnego stanu intelektualnego i moralnego danego czasu. Natomiast *Grant Allen* (*Physiological Aesthetics* 1881) i *J. Hirth* (*Aufgaben der Kunstphysiologie* 1897) badają warunki psychofizyczne, od których zależy wrażliwość estetyczna zwłaszcza w zakresie sztuk plastycznych. *G. Th. Fechner* (*Vorschule der Aesthetik* 1876. 2. wyd. 1897) nakoniec podjął się empirycznego określenia warunków upodobania i nieupodobania i wprowadził do estetyki metodę eksperymentalną. Odróżnia on we wrażeniu estetycznym czynniki *bezpośrednie* i czynniki *asocjacyjne*: czynnikami bezpośrednimi są wszystkie warunki upodobania estetycznego, które tkwią w samym wyobrażeniu wywołującym to upodobanie; asocjacyjnymi zaś są te warunki, które wpływają na upodobanie dlatego, że są z owym wyobrażeniem skojarzone. Tym sposobem sprowadził *Fechner* przeciwieństwo między estetyką formalistyczną, a estetyką treści do właściwego znaczenia psychologicznego, a uznając, że czynniki obu rodzajów współdziałały w wywoływaniu uczuć estetycznych, zamknął tocząca się w tej sprawie dyskusję.

9. W dobie obecnej estetyka znajduje się w stanie przeobrażania. Rozpoczęła już uwalniać się z pod wpływów etyki i metafizyki, z któ-

remi to naukami tak ściśle dawniej była złączona; nie ma też chyba już zwolenników metody spekulatywnej, uprawianej przez idealistów pokantowskich. Ale nowej metodzie empirycznej brak jeszcze jednolitego kierunku, mimo to, że ma niewątpliwie charakter psychologiczny; brak też jeszcze jednolitego poglądu na przedmiot i zadania estetyki oraz na jej stosunek do innych nauk. Ograniczamy się tedy do związłego wyłuszczenia poglądu, który nam się wydaje trafnym.

Estetyka przedstawia się nam jako *nauka o estetycznych wrażeniach i o warunkach tych wrażeń*. Wrażeniem estetycznym nazywamy wyobrażenie, które samą swoją treścią (względnie swem znaczeniem) wzbudza w nas pewne uczucia i powoduje pewne sądy. Uczuciami temi są w ogólności uczucia upodobania i nieupodobania, a sądy, w których uczucia te znajdują swój wyraz, nazywają się sędami estetycznymi. Wrażenia tego rodzaju mogą się nam narzucać same z siebie, możemy je też umyślnie stwarzać; na tej podstawie rozróżniamy piękno w przyrodzie i piękno w sztuce. Do warunków wrażeń estetycznych zaliczamy prócz rozmaitych nastrojów i stanów podmiotowych w pierwszym rzędzie przedmioty, których wyobrażenia wywołują w nas upodobanie lub nieupodobanie. Przedmioty te nazywamy pięknymi lub brzydkimi, zgrabnymi lub niezgrabnymi, wzniosłymi lub ohydnyymi i t. p., jeżeli stale się z nimi łączą lub łączyć mogą po-

wyżej wspomniane uczucia. Pośrednio należą do warunków wrażeń estetycznych artyści wraz ze swojemi zdolnościami, ze swoją wyobraźnią i ze swoim talentem, ponieważ tworzą dzieła, wywołujące wrażenia estetyczne. Tem zaś, co należałoby zaliczyć do warunków wrażeń estetycznych w szerszem znaczeniu, jak n. p. używaniem pędzla i mieszaniem farb, zajmują się osobne działy techniki sztuk. Dla estetyki pozostaje obszerne pole psychologii wrażeń estetycznych i twórczości artystycznej oraz badanie praw, normujących zależność owych wrażeń od ich warunków przedmiotowych.

10. Określiwszy w ten sposób pojęcie estetyki musimy badania takie, jak *Taine'a* (por. § 9, 8.) albo *E. Grosse'a* (*Die Anfänge der Kunst* 1893) zaliczać do historii kultury lub filozofii historii i domagać się, aby estetyka posługiwała się metodami stosowanemi w psychologii. Łącząc estetykę tak ściśle z psychologią, wyjaśniamy równocześnie jej stosunek do filozofii. W obec teoryi umiejętności i metafizyki estetyka zajmuje stanowisko takie same, jak psychologia, i jest też tak samo jak psychologia co do swej istoty nauką szczegółową, która jednak pozostaje jeszcze w podobnym związku zewnętrznym z filozofią, jak etyka. (por. § 8, 11). W jednym tylko bardzo ważnym kierunku estetyka łączy się bezpośrednio z teorią poznania, o ile mianowicie wiąże się z ogólną teorią wartości (por. § 8. 12). Sądy

estetyczne są sądami o wartości i jako takie podlegają tym samym prawom, co sądy etyczne. W obec teoryi poszczególnych sztuk estetyka odgrywa rolę nauki podstawowej; wyjaśnia ona bowiem istotę i warunki wrażeń estetycznych, które artysta pragnie wywołać przy pomocy pewnych środków technicznych. Na tej podstawie można także estetykę uważać za naukę *normalywną* w znaczeniu tem samem jak etykę. (por. § 8, 13). Określając bowiem warunki wrażeń estetycznych może ona formułować przepisy, których trzeba przestrzegać, chcąc wywołać takie wrażenia.

Literatura, tycząca się estetyki, jest wprawdzie bardzo bogata i różnorodna, ale nieliczne tylko dzieła czynią zadość poważnym wymaganiom naukowym. Oprócz wymienionych już dzieł, z których najwięcej zasługują na uwagę prace Köstlin'a i Fechner'a, można polecić: K. Groos: *Einleitung in die Aesthetik*. 1892. — H. R. Marshall: *Aesthetic Principles*. 1895. — M. Carriere: *Aesthetik* 2 tomy, 3. wyd. 1885. — E. v. Hartmann: *Aesthetik*. I. *Die deutsche Aesthetik seit Kant* 1886. II. *System der Aesthetik* 1887. — I. M. Guyau: *Les problèmes de l'esthétique contemporaine*. 1884. — A. Raciborski: *Przyrodnicze podstawy naszych sądów estetycznych*. 1888. — H. Struve: *Sztuka i piękno*. — *Historyą estetyki zajmują się*: R. Zimmermann: *Geschichte der Aesthetik als philosophischer Wissenschaft*. 1858. — H. Lotze: *Geschichte der Aesthetik in Deutschland* 1868. — B. Bosanquet: *History of Aesthetics* 1892. I. Walter: *Die Geschichte der Aesthetik im Altertum*. 1893. — H. v. Stein: *Die Entstehung der neueren Aesthetik*. 1886. — M. Schasler: *Kritische Geschichte der Aesthetik*. 1872.

§. 10. *Filozofia religii.*

1. Do filozofii teoretycznej w znaczeniu *Arystotelesa* należy obok matematyki i fizyki także *teologia*. (por. §. 2, 2.). Roztrząsaniem z dziedziny tej filozoficznej nauki o Bogu zajmuje się *Arystoteles* w dziele, które otrzymało nazwę metafizyki. Gdy pod wpływem religii chrześcijańskiej powstała nowa teologia o charakterze pozytywnym, nazwano ją *theologia christiana*, podczas gdy dla oznaczenia teologii arystotelowej posługiwano się i nadal nazwą *theologia* bez jakiegokolwiek bliższego określenia. Dopiero *Raymund de Sabunde* (um. 1432) wprowadził w powszechne używanie wyraz *theologia naturalis* dla oznaczenia metafizycznej nauki o Bogu. W czasach nowszych spotykamy się nadto z wyrazami *theologia rationalis* i *theologia transcendentalis*. Filozofia religii — wyraz ten występuje pod koniec wieku XVIII. — zajmuje się ze stanowiska psychologii, teorii poznania, metafizyki i historii kwestyą istnienia i własności Boga, jego stosunkiem do świata w ogólności a w szczególności do człowieka oraz rozmaitemi formami religii.

2. Początki filozoficznej nauki o Bogu stwierdzić można w filozofii greckiej u *Anaxagorasa* (ur. ok. 500 przed Chr.). Filozof ten przyjmuje istnienie istoty kształtującej i porządkującej wszechświat, nazywając ją *noûs*, duchem. U *Platona* pojęcie Boga, identyczne z ideą Dobra, jest najwyż-

szą ideą; u *Arystotelesa* pierwszą przyczyną wszelkiego w świecie ruchu (*πρῶτον κινῶν*) jest również istota boska, przedstawiająca się jako czysta forma, jako duch bezcielesny. Z pośród Ojców kościoła usiłował przedewszystkiem św. *Augustyn* (um. 430) znaleźć dla teologii także uzasadnienie filozoficzne, a *Anzelm z Canterbury* (um. 1109) jest pierwszym scholastykiem, który stara się w sposób ścisły dowieść istnienia Boga. Z pośród filozofów nowożytnych zajmowali się bliżej teologią racjonalną przedewszystkiem *Descartes*, *Leibniz* i *Wolff*. Opierali się przytem na założeniach, czerpanych bądź z nauk przyrodniczych, bądź też z etyki. Stąd powstało rozróżnienie *Physico-* i *Ethicotheologii*. Głównym przedmiotem tej gałęzi metafizyki były dowody istnienia Boga. Przeprowadzano je zarówno a priori w formie dowodu ontologicznego, jak też a posteriori w formie dowodu kosmologicznego i teleologicznego. (por. tom II. §. 9.).

Religią naturalną — rozumiano przez nią przekonania religijne wypływające z samej natury ludzkiej i nie oparte na objawieniu — zajmowała się głównie filozofia angielska począwszy od *Herberta z Cherbury* (um. 1648). Wedle niego prawdą religijną jest to, w czem się zgadzają wszystkie religie świata. Z następców *Herberta*, którzy myśl tę jeszcze wyraźniej uwydatnili, najważniejszymi są *Toland* (um. 1722) i *Tindal*. U *Hume'a* nakoniec spotykamy się w *Dyalogach o religii naturalnej* (1779) z bezwzględną krytyką dowodów istnie-

nia Boga, a w jego *Naturalnej historii religii* (1755) z psychologiczną teorią powstania religii. Zdaniem *Hume'a* źródłem religii nie jest rozum, lecz obawa i nadzieja oraz antropomorfizująca wyobraźnia.

3. Niebawem spotkała się naturalna religia i teologia racjonalna z jeszcze ostrzejszą krytyką ze strony *Kanta*. Rozbierając w *Krytyce czystego rozumu* dowody istnienia Boga, *Kant* wykazał, że twierdzeniom teologii racjonalnej brak wszelkich podstaw. Wedle niego Physicotheologia w ogóle nie istnieje; uznaje on tylko Ethicotheologię i moralny dowód istnienia Boga. (por. §. 3. 4, 5.). Natomiast zajmuje się jego *Religia w granicach samego rozumu* (1793) krytyką i rozumową interpretacją religii chrześcijańskiej i dochodzi do wyniku, że religia polega na przekonaniu, iż obowiązki nasze są przykazaniami boskimi. *Kant* nie rozwija tedy a priori jakiejś nowej religii, lecz bada i określa znaczenie i rację bytu religii historycznej. Takie same stanowisko zajmuje też *L. H. Jakob*, którego *Allgemeine Religion* (1797) pozostaje pod wpływem *Hume'a* i *Kant'a*. Pragnie on jedynie wyjaśnić na podstawie psychologii istniejącą wiarę religijną. Głębiej rzecz tę przeprowadził *Schleiermacher* (Reden über die Religion 1799). Oddziela on religię od metafizyki i etyki, od naszej wiedzy i naszego działania, a istotę jej upatruje w przejęciu się nieskończonością wszechświata i w poczuciu bezwzględnej zależności. *Hegel* natomiast staje wobec

religii na stanowisku filozofii historii (Vorlesungen über die Philosophie der Religion) i widzi w poszczególnych religiach następujące kolejno po sobie stopnie rozumnego procesu dyalektycznego. Zdaniem jego religia co do istoty nie różni się od filozofii; pod względem formalnym jednak religia pozostaje w tyle za filozofią, ponieważ przedstawia absolut, prawdę, Boga tylko w symbolach i w szacie konkretnej, a nie zapomocą pojęć. Te psychologiczno-historyczne badania prowadzą u *L. Feuerbacha* (Das Wesen der Religion 1845) do radykalnej krytyki wszelkiej religii. Wedle *Feuerbacha* teologia jest poprostu antropologią, a Bóg istotą, która ma urzeczywistnić tkwiące w człowieku pragnienie szczęścia, doskonałości, nieśmiertelności. O ile religia ma rację bytu, trzeba ją sprowadzić do poczucia naszej łączności, naszego zjednoczenia z przyrodą lub z wszechświatem, naszej ograniczoności i zależności od przyrody.

4. Obecnie można rozróżnić w baniachęd z zakresu filozofii religii cztery zadania: 1. *Badania nad powstaniem i rozwojem religii* jako faktu historycznego rozpatrują na podstawie historii religii i porównawczej nauki o religiach ich istotę oraz czynniki wpływające na ich rozwój z ogólnego stanowiska filozofii historii. 2. *Psychologia religii* jako faktu podmiotowego w życiu umysłowem jednostek bada metodą psychologiczną owe osobliwe pojęcia, uczucia, myśli i czynności, na których polega religijność. 3. *Teoretyczne*

uzasadnienie religii. Ważny ten dział filozofii religii zajmuje się z punktu widzenia teorii poznania i metafizyki kwestyą możliwości wiary religijnej oraz pytaniem, o ile pewna religia, w danej chwili, najczęściej rozpowszechniona, da się obronić i uzasadnić. Droga ta prowadzi niekiedy do sformułowania jakiejś nowej, idealnej religii, jakiejś „religii przyszłości“, która miałaby lepiej odpowiadać naukowym wiadomościom i poglądom, aniżeli panująca właśnie religia pozytywna. 4. *Roztrząsania o praktycznym znaczeniu religii* zajmują się stosunkiem religii do moralności oraz wpływem religii na życie społeczne.

Filozofia religii jest tedy niewątpliwie nauką filozoficzną w znaczeniu ściślejszem, którą należy odróżnić zarówno od nauk teologicznych jak od historii religii i od porównawczej nauki o religiach. Charakter nauki szczegółowej posiada jedynie psychologia religii na mocy swego ścisłego związku z psychologią empiryczną. Co do głównej treści jednak filozofia religii przedstawia się jako *filozofia nauk o religii* (Philosophie der Religionswissenschaften), do których należy także pozytywna teologia; bada ona założenia tych nauk z punktu widzenia teorii poznania i metafizyki.

Literatura: J. Caird: Anintroduction to the Philosophy of Religion. 2. wyd. 1891. (także w przekładzie niemieckim Ritter'a 1893). — B. Pünjer: Grundriss der Religionsphilosophie 1886. — A. Sabatier: Es-

quisse d'une philosophie de la religion 4. wyd. 1897. (Przekład niem. A. Baur'a 1898). — Obszerniej przedmiot traktują: O. Pfleiderer: Religionsphilosophie. I. Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart. 3. wyd. 1893. II. Genetisch-speculative Religionsphilosophie 3. wyd. 1896. — Rauwenhoff: Religionsphilosophie (przekład z hollenderskiego pióra Hanne'go 1894). — H. Siebeck: Lehrbuch der Religionsphilosophie 1893. — R. Seidel: Religionsphilosophie im Umriss mit historisch-kritischer Einleitung über die Religionsphilosophie seit Kant 1893. — G. Thiele: Die Philosophie des Selbstbewusstseins und der Glaube an Gott, Freiheit, Unsterblichkeit. Systematische Grundlegung der Religionsphilosophie. 1895. — Doskonałą historię filozofii religii podał B. Pünjer: Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation 2 tomy 1880—3.

§ 11. *Filozofia historyi.*

1. Wyraz *filozofia historyi* pochodzi od *Voltaire'a* (um. 1778). Nauka, nosząca tę nazwę, rozwinęła się najpóźniej z wszystkich nauk filozoficznych. Jest ona jedyną gałęzią filozofii, którą nie zajmowano się w starożytności, jest też jedyną, której przedmiotu i zadania nie zdołano dotąd w sposób powszechnie uznany określić. Jedni widzą w niej filozoficzne, spekulatywne roztrząsania politycznego i kulturowego rozwoju dziejowego, które tem się różni od prostego zszeregowania faktów, że usiłuje wykryć głębsze ich przyczyny; inni rozumieją przez filozofią historyi umiejętną teorię i metafizykę nauk historycznych, która bada założenia tych nauk i z wyników ich

stara się wydobyć dane dla stworzenia poglądu na świat; jeszcze inni uważają historię filozofii za socjologię, za naukę o formach i o rozwoju życia społecznego, a w filozofii historii w tym znaczeniu można upatrywać naukę szczegółową, uzupełniającą historię właściwą (stąd nazwa empirycznej filozofii historii). Takiej różnorodności poglądów nie można się dziwić, gdy się zważy, że dopiero w wieku XIX. nastąpił istotny rozdział między prawdziwie naukowym badaniem przeszłości, a dyletanckim i amatorskim jej traktowaniem. Brak zgody w określaniu filozofii historii jest tem więcej zrozumiałym, ile że do dziś dnia toczy się spór o przedmiot i metodę samej historii, przy czem niektórzy jej przedstawiciele twierdzą nawet, że badania historyczne zawierają prócz czynników czysto naukowych także pewne czynniki estetyczne. W tem leży dowód, że jeszcze nie wszyscy, co się zajmują przeszłością, mają na oku historię jako naukę w ścisłym tego słowa znaczeniu.

2. Spekulatywna filozofia historii t. j. filozofią historii w pierwszym z przytoczonych powyżej znaczeń nie zadowala się opowiadaniem faktów w ich chronologicznym następstwie, lecz pragnie wykazać zachodzący między nimi związek i wyłożyć w sposób „pragmatyczny“ zależność jednych wypadków dziejowych od drugich. W tym celu powołuje się ona bądź na przypuszczenie, że rozwój dziejowy przedstawia się jako

stopniowe urzeczywistnienie pewnych ogólnych *idei*, bądź też na rozmaite czynniki *empiryczne*, których badania historyczne zwykle nie uwzględniają. Takimi czynnikami są np. ustrój człowieka, rasa, do której pewien naród należy, położenie geograficzne, klimat danego kraju, warunki ekonomiczne badanej epoki. I tak roztrząsa najdawniejszy system filozoficzno-historyczny, mianowicie dzieło św. *Augustyna De civitate Dei*, przeszłość i przyszłość dziejową z punktu widzenia chrześcijańskiej idei zbawienia ludzkości. Z podobnych założeń wychodzili także późniejsi teologowie, jak *Bossuet* (*Discours sur l'histoire universelle* 1681) i *Rocholl* (*Die Philosophie der Geschichte* 1893); uwzględniali oni jednak w wyższym stopniu aniżeli św. *Augustyn* także naturalne czynniki rozwoju. *Lessing* pojmuje rozwój umysłowy, zwłaszcza o ile dotyczy pojęć religijnych, jako wychowanie ludzkości w kierunku potęgowania czynników rozumowych, *Herder* (*Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit* 1784—91) upatruje w następstwie wypadków dziejowych wzmaganie się humanitarności, *Hegel* natomiast (*Vorlesungen über Philosophie der Geschichte*) samorzutny proces dyalektyczny i realizowanie się wolności. Jednostronność tego rodzaju idei pociągnęła za sobą pewną dowolność w układzie i wyborze faktów oraz w ocenie ich znaczenia dziejowego.

3. Początki *empirycznego* objaśniania wypadków dziejowych znajdujemy u arabskiego filozofa

Ibn Khaldun'a (um. 1406). Usiłuje on wyprowadzić różnice w ogólnym charakterze narodów z warunków życiowych, z czynników geograficznych i klimatycznych; zdaje sobie przytem w zupełności sprawę z tego, że stwarza tym sposobem nową gałąź wiedzy, której przedmiotem są stosunki społeczne ludzkości. Podobnie postępuje *Jean Bodin* (um. 1596) w swej nauce o państwie a zwłaszcza *Giambattista Vico* (um. 1744). W swoich „Principij di una scienza nuova“ usiłuje on określić prawa, którym podlega rozwój narodów, oraz oznaczyć stopnie, przez które przechodzi ogólny rozwój cywilizacji. Badaniami swojemi zyskał on sobie sławę twórcy filozofii historii. Przedstawicielami takiej filozofii historii są także *Montesquieu* (*L'ésprit des lois* 1748) i *Voltaire*. Niekiedy usiłowano wyjaśnić rozwój dziejowy w sposób bardziej jednostronny, uwzględniając wyłącznie pewien tylko rodzaj warunków i czynników. Zwracono w tej mierze przedewszystkiem uwagę na warunki ekonomiczne, co doprowadziło *K. Marxa* i jego zwolenników do „materyalistycznej“ filozofii historii. O ile tego rodzaju empiryczne tłumaczenie faktów historycznych nie polega na spekulacji i dowolnych dedukcyach, lecz posiada charakter ściśle naukowy, można w niem upatrywać pewne uzupełnienie historii w ściślejszem tego słowa znaczeniu. Tylko że uzupełnieniem tem, którego dawniej dostarczała filozofia historii, dziś zajmują się w znacznej mierze pewne nauki

szczegółowe: historia kultury, etnologia, psychologia narodów, antropogeografia. W tej tedy formie filozofia historii przedstawia się jako antycypacja wyników nauk szczegółowych, a taka antycypacja jest w istocie jednym z ważnych zadań filozofii. (por. § 6, 9.)

4. *Drugi* sposób pojmowania filozofii historii wyznacza jej zadanie filozofii nauk historycznych. W tej więc formie jest ona zastosowaną logiką i teorią poznania, a nauki historyczne są niezawodnie bardzo wdzięcznym i wydatnym polem dla zastosowania wspomnianych nauk filozoficznych. W historii istnieją bowiem odmienne aniżeli w innych naukach empirycznych trudności co do stwierdzenia faktów, które mają być naukowo opracowane. Faktami tymi są pewne wypadki, zdarzenia i zmiany, które zaszły w przeszłości. Nie znamy ich bezpośrednio, lecz tylko za pośrednictwem mniej lub więcej zamięczonych źródeł literackich albo innych świadectw. Historyk musi się tedy podjąć mniej lub więcej mozolnej pracy wstępnej, aby mógł dotrzeć do swego właściwego przedmiotu. Taki stan rzeczy nasuwa wiele ciekawych kwestyj logicznych. Nie mniej ciekawym jest inne pytanie, które trzeba sobie zadać ze stanowiska teorii poznania, mianowicie pytanie, jaką wartość i jakie znaczenie posiadają zdobyte tą drogą wiadomości. Tutaj bowiem badania naukowe prowadzą najwyraźniej do wyników jedynie prawdopodobnych. Trzeba sobie też

zdać sprawę, o ile mamy prawo uzupełniać dokumenty, które nie doszły nas w całości; trzeba też poddać dokładnej analizie pojęcie praw historycznych. Na szczególną uwagę zasługuje także idea postępu; a z ideą tą łączy się jaknajściślej pojęcie rozwoju jako powstawania form wyższych z niższych, doskonalszych z mniej doskonałych, więcej skomplikowanych z prostszych. Zaznaczone tutaj zadania filozofii nauk historycznych nie doczekały się dotąd samoistnego opracowania. Zajmują się nimi po części podręczniki logiki (zwłaszcza dzieła *Sigwarta* i *Wundta*), albo książki traktujące o metodzie nauk historycznych w ogólności (np. *B. Bernheim*: *Lehrbuch der historischen Methode*, 2. wyd. 1894). Dotyczącymi zagadnieniami zajął się także *G. Simmel*: *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, 1892.

5. Trzeci sposób pojmowania filozofii historii oraz nowa dla niej nazwa pochodzi od *Comte'a*. (por. § 3, 6.). Wedle *Comte'a* nie może być mowy o historii ani w odniesieniu do jednostki, ani w odniesieniu do przyrody, lecz jedynie w odniesieniu do społeczeństwa. Historia filozofii staje się tedy nauką o warunkach i formach istnienia i rozwoju ludzkiego społeczeństwa, staje się *socjologią*, zwaną także fizyką socjalną, która rozpada się na socjalną statykę i socjalną dynamikę. W szeregu nauk, ułożonych wedle zmniejszającej się dokładności ich wyników, a zwiększającej się komplikacji ich przedmiotów, nauka

o społeczeństwie zajmuje miejsce ostatnie. Społeczeństwo jest systemem organicznym, jest ustrojem socyalnym, którego części pozostają ze sobą i z całością w związku i w zgodzie. Stątyka zajmuje się przedewszystkiem ściłą łącznością wszystkich składników ustroju społecznego. W dynamice występuje jako najważniejszy czynnik, powodujący wszelkie zmiany w społeczeństwie, umysł ludzki; dlatego też okresy albo stopnie, przez które przechodzi kolejno umysł ludzki, są zarazem okresami czyli stopniami rozwoju dziejowego. *Comte* wylicza za przykładem *Turgot'a* i *Saint-Simon'a* trzy takie stopnie: teologiczny, metafizyczny i pozytywny; stopień pozytywny jest zarazem kresem rozwoju. Analogię społeczeństwa z organizmem przeprowadził szczegółowo przedewszystkiem *H. Spencer*. (*The principles of socyology*, 3 tomy 1876—96).

6. Rzecz oczywista, że nauka, którą *Comte* nazwał socyologią, jest nową gałęzią wiedzy, uzupełniającą historję w sposób podobny, jak to czyniły usiłowania *Herder'a* i innych, zmierzające do wytłumaczenia rozwoju dziejowego zapomocą warunków tkwiących w przyrodzie i naturze ludzkiej. Mają też słuszność ci, co twierdzą, że socyologia nie ma prawa uważać siebie za historję w prawdziwym tego słowa znaczeniu. Kto bowiem widzi w społeczeństwie jedyny przedmiot historji, postępuje tak samo jednostronnie, jak ten, który

chciałby ją ograniczyć wyłącznie do wypadków politycznych lub do znakomitych osobistości.

Prawdziwą filozofią historii może być taka tylko nauka, która byłaby co do swej istoty współrzedną z filozofią przyrody lub prawa w wyłączonym powyżej znaczeniu. Przedmiotem jej nie będą wtedy ani zdarzenia historyczne, ani warunkujące je czynniki przyrodnicze i kulturowe, lecz podstawowe pojęcia i zasady, które są założeniem nauk historycznych, oraz metoda badań historycznych. Filozofia historii spełnia tedy zadanie, określone powyżej w §. 11. 4. Z tem wszystkim łączy się jeszcze zadanie drugie. Wyniki badań historycznych są niewątpliwie niezbędną podstawą dla każdego systemu metafizycznego, który pragnie w istocie objąć ogół zjawisk. Chcąc wygłaszać uzasadnione poglądy na dalszy rozwój ludzkości, trzeba koniecznie znać i uwzględnić jej rozwój dotychczasowy; pojęcie jakiegoś kresu, ku któremu dąży rozwój dziejowy, pozwala wyjaśniać także fakty już minione. Można tedy, nie naruszając w niczem wyników badań historycznych, mówić o jakimś głębszem znaczeniu historii, o jakimś celu, ku któremu ona zmierza. Z tego punktu widzenia przedstawia nam się także filozofia historii jako gałąź metafizyki szczegółowej i zastosowanej teorii umiejętności.

Literatura: H. Lotze: Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. 4. wyd.

3 tomy. 1884. (Filozofią historyi zajmuje się zwłaszcza tom trzeci; autor traktuje filozofię historyi w pierwszym z omówionych tutaj znaczeń. — A. Fouillée: *La science sociale contemporaine*, 3. wyd. 1896. — F. H. Giddings: *The Principles of sociology*, 1896. — Historyi filozofii historyi tyczą się następujące dzieła: R. Flint: *The philosophy of history in Europe*, I. 1874. (uwzględnia wyłącznie badaczy francuzkich i niemieckich). Wyd. drugie, znacznie zmienione, p. t. *Historical philosophy in French, french Belgium und Switzerland* 1893. — R. Fester: *Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie*, 1890. — P. Barth: *Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann*, 1890. — P. Barth: *Die Philosophie der Geschichte als Sociologie*, I. *Einleitung und kritische Uebersicht*. 1897. (Zawiera szczegółową krytykę współczesnej socyologii).

§ 12. Uwagi uzupełniające i krytyczne.

I. Nie omówiliśmy dotąd dwóch umiejętności, które wypadałoby zaliczyć do grupy szczegółowych nauk filozoficznych. Są to *filozofia matematyki* i *filozofia mowy ludzkiej*. Nie wspominaliśmy o nich dlatego, że nauk tych zwykle nie wklada się na uniwersytetach jako odrębne gałęzie wiedzy, co właśnie ma miejsce z innymi działami filozofii. Tak samo mniej więcej rzecz się ma z literaturą dotyczącą filozofii matematyki i filozofii mowy ludzkiej. Spotykamy wprawdzie liczne wywody, należące do zakresu tych nauk, w dziełach traktujących o matematyce, o lingwistyce, w podręcznikach logiki, teorii poznania i psychologii, ale prawie zupełnie brak samoistnego systematy-

cznego ich wykładu. Przyczyny, dla których nie uwzględniliśmy tutaj tych dwóch nauk, które sami uważamy za filozoficzne, są tedy natury czyto zewnętrznej. Przedstawiony tu stan rzeczy jest tem dziwniejszy, ile że roztrząsania z zakresu filozofii matematyki i filozofii mowy ludzkiej należą do najdawniejszych, jakie w ogóle w dziejach filozofii spotykamy. Albowiem godne uwagi przyczynki do filozofii matematyki znajdujemy już u *Pitagorasa*, a do filozofii mowy ludzkiej u *Platona* w dyalogu *Kratylos*. Nadto matematyka i lingwistyka oddzieliły się najwcześniej jako nauki szczegółowe od filozofii, wobec czego można by przypuszczać, że właśnie one powinny były stać się przedmiotem dalej idących filozoficznych roztrząsań. Musiały tedy istnieć specjalne powody, które stanęły temu na przeszkodzie; oto niektóre z nich:

2. Matematyka jest o tyle najogólniejszą ze wszystkich nauk szczegółowych, że znajduje z nich wszystkich najobszerniejsze zastosowanie. Wśród własności rzeczy istniejących jedna tylko ich jakość usuwa się z pod traktowania matematycznego, podczas gdy intensywność, cechy przestrzenne i czasowe dają się podciągnąć pod pojęcie wielkości, które jest zasadniczym pojęciem matematycznym. Ponieważ dalej jakość nigdzie nie istnieje sama dla siebie i w oderwaniu, ponieważ możemy nawet często różnice jakościowe wyrazić w formie ilościowej, przeto nie ma właściwie dziedziny zjawisk, z której matematyka byłaby z góry i za-

sadniczo wykluczoną. Ta ogólność, którą trzeba matematyce przyznać w porównaniu z innymi naukami szczegółowymi, sprawiła, że zajęła ona od dawien dawna wśród nich wyjątkowe stanowisko, i że uważano ją za naukę współrzedną filozofii, zamiast upatrywać w niej przedmiot dla badań filozoficznych. I na drugą jeszcze okoliczność trzeba zwrócić uwagę. Dzięki swej ścisłości logicznej i przejrzystości swego układu matematyka stała się od samego początku nowożytnej filozofii ideałem wszelkich nauk; w jej ślady kazano zupełnie na seryo wstępować także filozofii, w tej nadziei, że twierdzenia filozoficzne zyskają tym sposobem tę samą pewność i konieczność, którą posiadają twierdzenia matematyczne. Przy takim stanie rzeczy nie mogła powstać bezstronna i przedmiotowa filozofia matematyki. Po trzecie trzeba pamiętać, że filozoficznym rozbiorem rzeczowych i formalnych założeń pewnej nauki szczegółowej, a taki rozbiór jest właśnie głównym zadaniem filozofii matematyki, zajmuje się logika i teoria poznania stosunkowo od niedawna. Dopiero *Hume* i *Kant* przystąpili do badań nad pewnością twierdzeń matematycznych, a logika matematyki powstała jeszcze później.

3. Cokolwiek inaczej ma się rzecz z filozofią mowy ludzkiej. Zrazu logika mogła się wydawać tą nauką, która powinna by dostarczać lingwistyce filozoficznego uzupełnienia. Odkąd jednak nastąpiło stanowcze rozgraniczenie pomię-

dzy obu temi naukami, uzupełnienie lingwistyki przypadło w udziale psychologii, która wywiązała się z tego zadania tak znakomicie, że dzisiaj wszelkie poszukiwania z zakresu filozofii mowy ludzkiej mają charakter wybitnie psychologiczny. Obok psychologii indywidualnej, która śledzi zwłaszcza rozwój mowy dziecięcej, powstała *psychologia narodów*, która usiłuje m. i. sprowadzić rozwój mowy ludzkiej do czynników ogólnopsychologicznych i rozwiązać zagadnienie powstania mowy. Ponieważ naszym zdaniem psychologia empiryczna jest nauką szczegółową, przeto nie możemy w takim psychologicznym roztrząsaniu mowy ludzkiej upatrywać właściwej filozofii mowy. I rzeczywiście: trudno dopatrzeć się w treści lingwistyki — jeśli pominiemy jej stronę psychologiczną — jakichś odrębnych zagadnień filozoficznych. W obec tego zadanie, przypisywane tak pojętej filozofii mowy, potrafi doskonale spełnić psychologia filozoficzna. Ale obok treści lingwistyki zasługuje na uwagę ze stanowiska filozofii także jej forma. Metody bowiem, które stworzyła w tak wielkiej ilości filologia w najobszerniejszym tego słowa znaczeniu, są niewątpliwie ciekawym przedmiotem dla badań logicznych. Wszelako ci przedstawiciele filologii, którzy należycie oceniają stanowisko tej nauki, sami już upatrują w niej jedynie naukę pomocniczą historii. Wszak interpretacja i krytyka źródeł, którą historyk musi się zająć, jest możliwą tylko na pod-

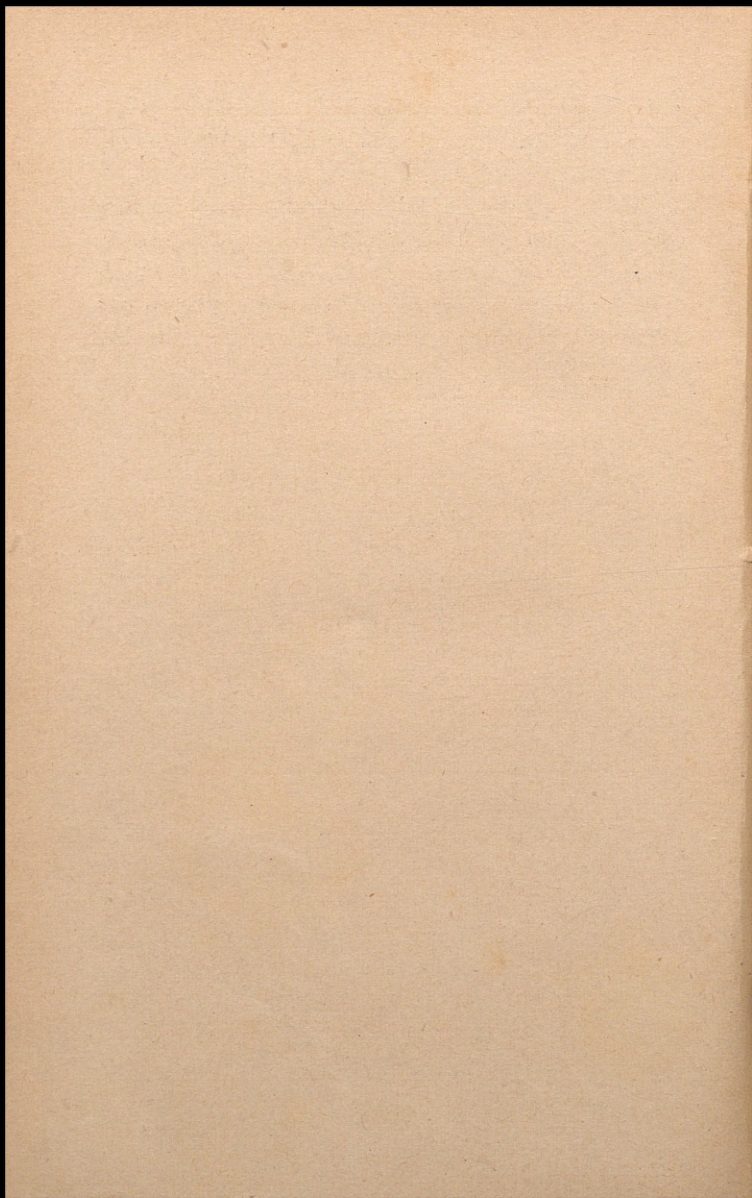
stawie dokładnej znajomości form i rozwoju języka. Nadto języki stały się na równi ze sztuką, z prawem i z religią przedmiotem badań historycznych. Wobec tego właściwym filozoficznym uzupełnieniem „filozofii“ mowy ludzkiej jest filozofia historyi. Tem się tłumaczy, że nie rozwinęła się samoistna filozofią mowy obok innych nauk filozoficznych, a przytoczone powyżej powody każą przypuszczać, że nie rozwinie się ona także w przyszłości.

Okoliczność, że w szeregu wyliczonych przez nas nauk filozoficznych nie znalazła miejsca *historia filozofii*, nie wymaga chyba usprawiedliwienia. Zaliczamy ją oczywiście do owej części historii powszechnej, która się zajmuje historią nauk.

4. Do powyższych uwag uzupełniających dodajemy jeszcze kilka uwag krytycznych. Podany w tym rozdziale przegląd nauk filozoficznych potwierdza najwidoczniej wątpliwości wyrażone w §§ 1. i 2. względem najczęściej spotykanych określeń i podziałów filozofii. Różnorodność nauk, objętych dzisiaj wspólną nazwą filozofii, wystąpiła w całej pełni. Z jednej strony mamy metafizykę, która ma nam dostarczyć spekulatywnego uzupełnienia wyników nauk szczegółowych, z drugiej strony logikę i teorię poznania, która ma wyluszczać i sprawdzać najogólniejszą treść i najogólniejszą formę wszelkich w ogóle nauk. Filozofia przyrody i psychologia filozoficzna przeprowadzają te za-

danía ogólne w specjalnych dziedzinach wiedzy; etyka, estetyka, psychologia empiryczna i socjologia natomiast przybierają coraz wyraźniej charakter nauk szczegółowych. I to wszystko ma być filozofią? Trzeba koniecznie określić pojęcie filozofii inaczej, aniżeli to się zwykle dzieje, a na podstawie nowego określenia trzeba też przeprowadzić nowy podział jej zakresu. Uczynimy to w drugim rozdziale tomu drugiego.





SPIS RZECZY

zawartych w tomie I.

Przedmowa do przekładu polskiego	I.
Z przedmowy autora do pierwszego wydania.	V.
Z przedmowy autora do drugiego wydania.	VII.

ROZDZIAŁ PIERWSZY.

Pojęcie i podział filozofii.

	Strona,
1. Pojęcie filozofii	1
2. Podział filozofii	8

ROZDZIAŁ DRUGI.

O naukach filozoficznych.

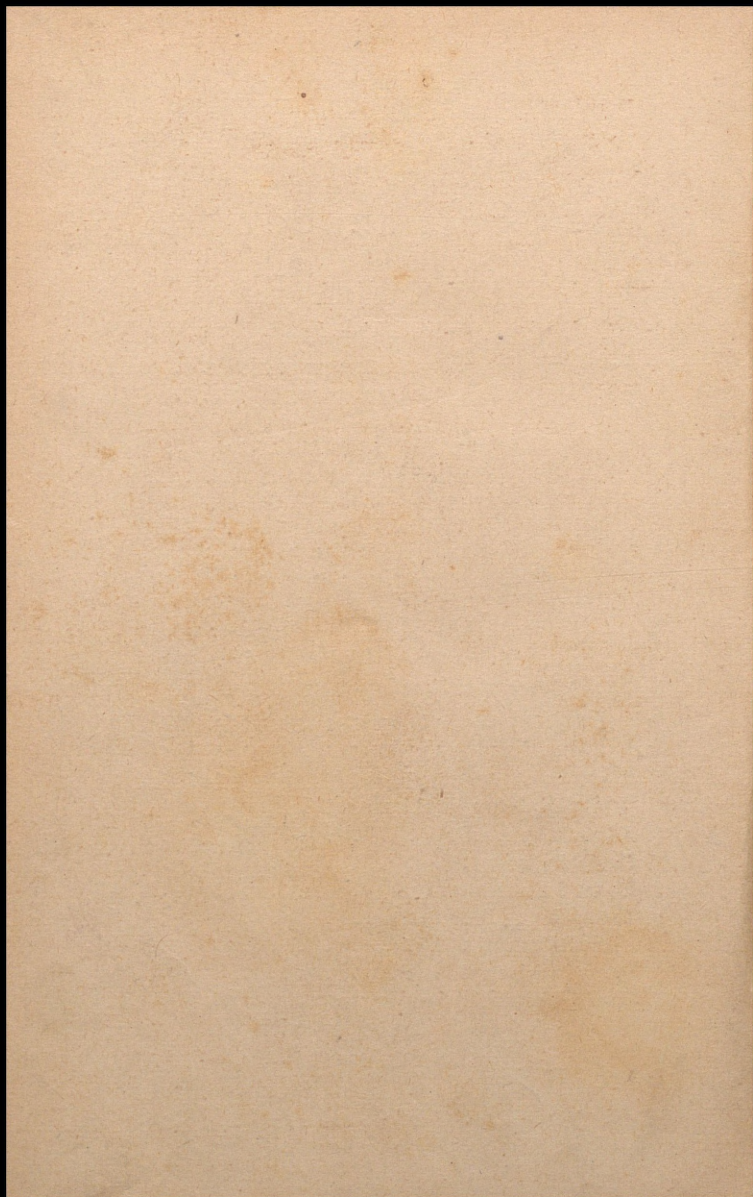
A. Ogólne nauki filozoficzne.

3. Metafizyka	17
4. Teorya poznania	33
5. Logika	43

B. Szczegółowe nauki filozoficzne.

6. Filozofia przyrody	52
7. Psychologia	63
8. Etyka i filozofia prawa	73
9. Estetyka	91
10. Filozofia religii	103
11. Filozofia historii	108
12. Uwagi uzupełniające i krytyczne.	116





poznania sprawdza treść założeń wszystkich w ogóle badań naukowych (por. tom I. §. 4), trzeba pamiętać, że od jej wyników zawisł sposób opracowania a nawet samo istnienie metafizyki. W logice natomiast, która pod względem naukowym jest najlepiej wykończonym działem filozofii, nie mamy powodu uznawać jakichkolwiek istotnie różnych kierunków. O ile one istnieją w filozofii przyrody i w psychologii, uwzględnimy je, omawiając kierunki metafizyczne. Pozostaje zatem jeszcze tylko jedna nauka filozoficzna, w której wystąpiła większa różnorodność kierunków, mianowicie etyka.

Otrzymujemy tedy następujący główny podział kierunków filozoficznych:

A. Kierunki metafizyczne.

B. Kierunki w zakresie teorii poznania.

C. Kierunki etyczne.

3. Kierunki metafizyczne można podzielić na pięć grup. Z tych pierwsze dwie mają znaczenie najogólniejsze, albowiem tyczą się wszystkich w ogóle zasad¹⁾, które mogą się składać na pewien pogląd na świat. Ostatnie trzy grupy natomiast mają charakter więcej specjalny, ponieważ uwzględniają pewne tylko zasady, wchodzące w skład poglądów na świat.

¹⁾ Wyrazem „zasada“ tłumaczę używany przez autora wyraz „Princip“ w podwójnym jego znaczeniu jako zasada podmiotowa czyli zasada poznania i jako zasada przedmiotowa czyli zasada bytu. Zob. Struve, Wstęp krytyczny do filozofii 1898, str. 91 n. (Przyp. tłum.).

Kierunki metafizyczne, należące do grupy *pierwszej*, tyczą się *ilości* zasad bytu, uznawanych przez poszczególne systemy metafizyczne. W tej mierze rozróżnia się zwykle *monizm*, *dualizm* i *pluralizm*. Ponieważ pierwsze dwie nazwy wiążą się wedle dzisiejszego sposobu mówienia głównie z jakością owych zasad, przeto będzie stosowniej przeciwstawić *pluralizmowi* *syngularyzm*. *Syngularyzm* wyprowadza wszelką różnorodność w świecie z jednej tylko zasady; *pluralizm* natomiast uznaje mnogość oddzielnych zasad bytu.

Druga grupa obejmuje kierunki metafizyczne, które się tyczą *jakości* zasad. Można przytem rozróżnić zasady *bytu* i zasady *stawania się*. Zasady bytu mogą być uważane za materyalne, albo za duchowe, albo za duchowo-materyalne. Dotyczące kierunki metafizyczne nazywają się *materyalizmem*, *spirytualizmem*, *dualizmem* i *monizmem*. Zasadą *stawania się* może być *przyczynowość*, związek mechaniczny przyczyn i skutków, albo *celowość*, która rozpatruje i łączy wszelkie zjawiska z punktu widzenia pewnego celu. Dotyczące kierunki metafizyczne znane są jako *mechanizm* i *teleologia*.

4. Kierunki metafizyczne o zakroju więcej specjalnym dotyczą trzech pojęć, któremi zajmowała się przedewszystkiem metafizyka niemiecka XVIII. wieku. Są to pojęcia istoty najwyższej, wolności woli i duszy.

Trzecia więc grupa kierunków metafizycznych obejmuje poglądy metafizyków na istnienie oraz

istotę Boga. Rozróżniamy w tej mierze *panteizm*, *teizm*, *deizm* i *ateizm*. Poglądy te obejmujemy nazwą wspólną kierunków teologicznych.

Czwarta grupa kierunków metafizycznych łączy się z zagadnieniem wolności woli. Przyjmuje ją *indeterminizm*, zwalcza *determinizm*.

Piąta i ostatnia grupa kierunków metafizycznych tyczy się określenia istoty duszy. Pogląd uważający duszę za substancję, nazywa się *teoryą substancjalności*; przeciw istnieniu duszy jako substancji występuje *teorya aktualności*. Stosownie do tego, jakie własności lub władze życia psychicznego uznaje się za zasadnicze, rozróżniamy *intelektualizm* i *woluntaryzm*. Intelektualiści upatrują zasadniczą czynność duszy w myśleniu; woluntaryści natomiast sądzą, że podstawą oraz istotnie działającą siłą życia duchowego jest wola.

O poglądach metafizycznych, należących do tej samej grupy, można w ogólności powiedzieć, iż nie mogą równocześnie wchodzić w skład jednego systemu filozoficznego. Wykluczają się bowiem wzajemnie i są ze sobą niezgodne. Kierunki natomiast, które należą do różnych grup, mogą się w zasadzie bez jakiegokolwiek ograniczenia łączyć ze sobą; tym sposobem powstać mogą dzięki różnorodnej kombinacji tych kierunków najrozmaitsze poglądy, obejmujące całość świata. Ale faktyczny przebieg dziejów filozofii dowodzi, że pewne kombinacje kierunków

przeważają. Tak n. p. spirytualiści są prawie zawsze wyznawcami teorii substancjalności i teistami, moniści natomiast bywają zwykle panteistami i deterministami. Stąd można wnosić, że kierunki metafizyczne, należące do różnych grup, nie są od siebie zupełnie niezależne; można też z góry przypuszczać, że pewien pogląd na zasady ogólne wpłynie na określenie zasad więcej specjalnych. Znaczy to innymi słowy, że przyjąwszy pewien kierunek ogólny, nie ma się już zupełnej swobody w wyborze kierunków specjalnych.

5. Powyższe uwagi wskazują wyraźnie, jak należy przytoczone kategorie kierunków zastosować w wypadkach konkretnych. Wyjaśnimy to na kilku przykładach. *Spinoza* przedstawia nam się jako zwolennik syngularyzmu, monizmu, mechanizmu, panteizmu, determinizmu, intelektualizmu i teorii aktualności. Tym sposobem określamy wszystkie czynniki zasadnicze jego systemu metafizycznego. *Lotze* natomiast jest przedstawicielem bardzo umiarkowanego syngularyzmu, spirytualizmu, teleologii, teizmu, indeterminizmu, i teorii substancjalności; o intelektualizmie albo woluntaryzmie nie może tu być mowa, ponieważ *Lotze* uznaje nie tylko jedną zasadniczą własność lub władzę duszy. Z powyższego zestawienia widać, że poglądy na świat *Spinozy* i *Lotzego* są sobie prawie zupełnie przeciwne. Pokrewne poglądom *Lotzego* jest stanowisko *Herbarta* i *Leibniza*. Tylko że obaj są wyznawcami stanowczymi plu-

ralizmu, a nadto determinizmu i intelektualizmu. Można tedy metafizykę *Herbarta* uważać jako wznowienie metafizyki *Leibniza*, ponieważ obie zgadzają się w zaznaczonych tutaj punktach. Różnice w poglądach obu myślicieli dotyczą teorii poznania oraz etyki, jakoteż metody, zapomocą której dochodzą w swej metafizyce do wspomnianych wyników.

Możnaby podanemu tutaj podziałowi kierunków metafizycznych zarzucić, że zawarte w nim kategorie nie dają się zastosować do każdego bez wyjątku filozofa. Przyczyna takiego braku może jednak tkwić w tem, że dany system metafizyczny nie jest pod każdym względem wykończony; w tym wypadku nie można więc winić naszego schematu. Ale istnieją prócz tego poglądy, które dotyczą zagadnień, będących podstawą naszego podziału kierunków, a mimo to nie podpadają pod żadną z wymienionych kategorii. O takim wypadku wspomnieliśmy przed chwilą, charakteryzując filozofię *Lotzego*. Świadczy to niewątpliwie o pewnej wadliwości naszego podziału. Usprawiedliwia nas jednak okoliczność, że w literaturze filozoficznej brak ustalonych i powszechnie przyjętych wyrazów technicznych dla oznaczenia tego rodzaju poglądów; nie czujemy się zaś powołani do tego, by wzbogacać nowymi wyrazami terminologię filozoficzną, która przecież już dosyć jest zawilą.

6. Kierunki teorii poznania można ułożyć w trzy grupy. Pierwsza obejmuje poglądy na

źródła i powstanie wszelkiej wiedzy; poglądy grupy drugiej tyczą się *prawdziwości i granic* wiedzy; do trzeciej grupy zaliczamy poglądy dotyczące *przedmiotów* lub *treści* wiedzy. Rozróżniamy tedy następujące kierunki:

a) Wedle *racyonalizmu* wiedza ma swe źródło w umyśle ludzkim, wedle *empiryzmu* w doświadczeniu; *krytycyzm* natomiast uznaje i usiłuje bliżej określić udział obu czynników w powstawaniu wiedzy.

b) *Dogmatyzm* uznaje prawdziwość wszelkiej wiedzy, przyczem nie zajmuje się bliżej jej rozbiorem. *Sceptycyzm* natomiast zaprzecza powszechnej albo bezwzględnej prawdziwości wiedzy w ogóle, uważając ją za coś podmiotowego (*subiektywizm*) albo za coś względnego (*relatywizm*). *Pozytywizm* (por. tom I. §. 3.6) ogranicza wiedzę do zakresu doświadczenia, a *krytycyzm* domaga się przede wszystkim dokładnego zbadania granic naszej wiedzy; nie utrzymuje on jednak, jakoby twierdzenia treści metafizycznej były czemś zgoła niemożliwym i niedozwolonym:

c) Wedle *idealizmu* wszystkie przedmioty wiedzy naszej są tylko wyobrażeniami lub pojęciami, istnieją więc w naszym umyśle. *Realizm* natomiast twierdzi, że istnieje także coś rzeczywistego po za naszym umysłem. *Fenomenalizm* nakoniec upatruje w przedmiotach wiedzy zjawiska czyli objawy czegoś rzeczywiście istniejącego i usiłuje tym spo-

sobem pogodzić ze sobą pogład idealistyczny i realistyczny.

7. Kierunki etyczne można ugrupować wedle czworakiego punktu widzenia. Pierwszym z nich jest zagadnienie dotyczące *źródła*, z którego płynie moralność, a to zarówno poczucie zobowiązania moralnego jak ocena moralna; następnie istnieją różne poglądy co do *motywów* moralnych postanowień i czynów, co do ich *przedmiotów* a nakoniec co do ich *celów*.

a) Źródło zobowiązania moralnego tkwi wedle *autonomicznych systemów etyki* w samej jednostce działającej; systemy *heteronomiczne* czyli *autorytatywne* natomiast upatrują to źródło w przepisach, narzuconych jednostce bądź w formie przykazań religijnych, bądź też w formie ustaw państwowych. Źródłem oceny i wiedzy etycznej jest wedle *intuicyonizmu* czyli *apryoryzmu* pewna wrodzona zdolność umysłu ludzkiego; *empiryzm* lub *ewolucjonizm* natomiast twierdzi, że poglądy etyczne są zależne od doświadczenia albo od rozwoju jednostki i całej ludzkości.

b) *Etyka uczuciowa* czyli *emocjonalna* upatruje z punktu widzenia psychologicznego pobudki postanowień i czynów etycznych w uczuciach, afektach i t. p. *Etyka refleksyjna* natomiast sprowadza motywy moralne do zastanawiania się, do rozumnej lub rozsądnej refleksyi. W obrębie etyki refleksyjnej niektórzy rozróżniają jeszcze etykę rozumową i rozsądkową, pojmując

rozsądek jako wyższą władzę duchową, kierującą dążeniem i działaniem etycznym przy pomocy zasad ogólniejszych.

c) Przedmiotami postępowania moralnego są wedle *indywidualizmu* poszczególne osobniki, przy czem kierunek *egoistyczny* upatruje te przedmioty w samych podmiotach działających, kierunek *altruistyczny* zaś w innych osobnikach. *Uniwersalizm* natomiast twierdzi, że przedmiotem, którego się tyczy postępowanie moralne, jest jakaś większa całość lub grupa społeczna, n. p. naród lub państwo.

d) Celem postępowania moralnego jest zdaniem *subjektywizmu* stworzenie pewnego stanu podmiotowego, rozkoszy lub szczęśliwości (*hedonizm, eudaimonizm*), zdaniem *objektywizmu* zaś urzeczywistnienie stanu, dającego się określić za pomocą kryteriów obiektywnych. Stosownie do sposobu pojmowania tego stanu można rozróżnić *perfekcjonizm, ewolucjonizm, naturalizm i utilitaryzm*.

8. Sposób zastosowania tych nowych kategorii objaśnimy i tutaj na przykładach wspomnianych już filozofów. *Spinozę* trzeba ze względu na jego teorię poznania uważać za racjonalistę, dogmatyka i realistę; etyka jego należy do kierunku autonomicznego, egoistycznego i obiektywnego, a waha się między etyką uczuciową i refleksyjną. *Lotze* natomiast jest w swych poglądach na teorię poznania krytycystą w obu tego słowa znaczeniach i realistą; w swych poglądach

etycznych jest on zwolennikiem autonomizmu, intuicyonizmu, etyki uczuciowej, altruizmu i eudajmonizmu.

Nakoniec wypada nam zaznaczyć, że niektóre z określonych powyżej wyrazów posiadają kilka znaczeń. N. p. nazwa ewolucjonizmu tyczy się nie tylko rozwoju *oceny* moralnej, lecz także pewnego sposobu określenia *celów* etycznych¹⁾. Podobnie zupełnie ma się rzecz z wyrazem krytycyzm. Niedogodności tej nie mogliśmy zaradzić, ponieważ brak innych wyrazów ogólnie przyjętych, którymi możnaby wspomniane terminy zastąpić. Ze względu zaś na całą tendencję niniejszej książki zapoznanie czytelnika z istniejącą faktycznie terminologią wydało nam się rzeczą ważniejszą, aniżeli usunięcie zachodzących w tej terminologii dwuznaczności. W jednym tylko wypadku uważaliśmy za rzecz słuszną użyć nowego terminu „objektywizm“. Uczyniliśmy to jedynie w tym celu, aby młódz pewne kierunki pokrewne objąć wspólną nazwą.

Literatura tycząca się kierunków filozoficznych w ogóle: R. Eucken: *Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart* 1878. Drugie wyd. p. t. *Die Grundbegriffe der Gegenwart* 1893. W drugim wyd. materiał historyczny, na którym polega głównie znaczenie

1) Ewolucjonizmem w znaczeniu obszerniejszem nazywa się także pewien kierunek metafizyczny, reprezentowany n. p. we Francji przez *A. Fouillée* go a w Anglii przez *H. Spencera*.

książki, uległ skróceniu). — O. Liebmann: Zur Analysis der Wirklichkeit. 2. wyd. 1880. (Ciekawe i pouczające roztrząsania o zagadnieniach teorii poznania, filozofii przyrody, psychologii, etyki i estetyki). — O. Flügel: Die Probleme der Philosophie und ihre Lösungen. 3. wyd. 1893. (Stanowisko Herbarta). — W. Windelband: Geschichte der Philosophie. 1892. (Drugie wyd. 1898—9. Dzieło to podaje w przeciwieństwie do innych chronologicznych i biograficznych wykładów historii filozofii rozwój zagadnień i pojęć). — Literaturę polską o kierunkach filozoficznych podaje Struve w dotyczących rozdziałach Wstępu krytycznego do filozofii. (1898).

A. Kierunki metafizyczne.

§. 2. Syngularyzm i Pluralizm.

1. Syngularyzm jest najstarszym ze wszystkich kierunków metafizycznych filozofii europejskiej. Jako jedyną zasadę wszechrzeczy, w której skupia się istota całego bytu, przyjmuje *Tales* wodę, *Anaximander* coś nieograniczonego (*ἄπειρον*), *Anaximenes* powietrze, *Heraklit* ogień, *Pitagorejczycy* liczbę. Potrzebę i znaczenie takiego poglądu syngularystycznego zrozumieli jednak w całej pełni dopiero *Eleaci* (*Xenofanes*, *Parmenides*, *Zenon*, *Melissos*). Upatrywali oni w jedności konieczne znamię wszystkiego, co jest, i przeciwstawili ją jako istotną cechę rzeczywistości nie tylko wszelkiej mnogości, lecz także wszelkiej zmienności. Ponieważ mnogość i zmienność dane nam są w doświadczeniu zmysłowym, przeto *Eleaci* widzą jedyne źródło wiedzy prawdziwej w rozumie, a nie

w doświadczeniu zmysłowem. — Nie brak jednak już w filozofii przedsokratesowej przedstawicieli pluralizmu. *Empedokles* upatruje w czterech żywiołach i w poruszających je siłach miłości i nienawiści zasady, z których można wyprowadzić wszelkie rzeczy i zjawiska, a których nie można sprowadzić ani do jednej z nich, ani też do jakiejś zasady wyższej. *Atomiści* (*Leukippos*, *Demokryt*) natomiast nie uznają żywiołów o różnej jakości, lecz przyjmują mnogość niezmiernie drobnych ciałeczek, różnych między sobą pod względem ilościowym. *Anaxagoras* zaś nie zna innych oddzielnych zasad świata prócz biernej materji, rozpadającej się na nieskończenie liczne pierwiastki, i Ducha, który je układa w całość uporządkowaną. U *Platona* i *Arystotelesa* spotykamy się z pewnem zjednoczeniem obu kierunków. Syngularyzm występuje u nich jako przekonanie o istnieniu najwyższego czynnika twórczego lub poruszającego, pluralizm znajduje wyraz w skrajnem przeciwieństwie między substancją a formą, materją a ideą. Przy tem wszystkiem *Platon* skłania się niewątpliwie więcej ku syngularyzmowi, o ile mianowicie upatruje w idei Dobra czyli Istoty boskiej absolutną zasadę wszystkiego, co jest i co się dzieje, podczas gdy czysta idea, niematerialna forma *Arystotelesa* jest jedynie *primum movens*, a zatem suponuje już istnienie pierwiastka, któremu ruch nadaje. Podobna dwoistość poglądów, zbli-

żona jednak więcej do *Platona*, cechuje także filozofię średniowieczną.

2. W metafizyce nowożytnej oba kierunki także nie zawsze występują w formie zupełnie stanowczej i wyraźnej. Wprawdzie *Descartes* różni w sposób jaknajdalej idący ducha i ciało, upatrując w nich substancje, które niemają nic wspólnego; ale tak ciało jak duch istnieć mogą tylko pod warunkiem, że istnieje Bóg, który jest dopiero właściwą substancją. *Spinoza* nadał temu pogładowi charakter konsekwentnego syngularyzmu, uważając myślenie i rozciągłość za arcybuty jedyniej substancji boskiej. — Jeżeli u *Leibniza* pominiemy jego pełne sprzeczności pojęcie Boga, musimy go uznać stanowczo za pluralistę; wszechświat bowiem składa się wedle niego z nieskończonej wielu oddzielnych substancji, zwanych monadami. Następcy *Kanta* objawiają świadome zamiłowanie do syngularyzmu, albowiem usiłują wszystko, co jest, wyprowadzić z jakiejś najwyższej zasady albo z jakiegoś najwyższego pojęcia. Syngularystą o odmiennym nieco charakterze jest też *Schopenhauer*, który pragnął wykończyć naukę *Kanta* o rzeczy samej w sobie, upatrując jednolitą istotę rzeczywistości w woli. Przeciwno „przesądowi“, jakoby należało wszystko wyprowadzać z jednej zasady, ostro występuje *Herbart* twierdząc, że to, co jest rzeczywistym, musi wprawdzie być niezłożonym czyli prostym, zaprzeczając jednak, jakoby musiało być tylko jednym.

Usiłując wytłumaczyć dane doświadczenia, dochodzi do niewątpliwego pluralizmu, a ostateczne pierwiastki bytu, które przyjmuje, są bardzo zbliżone do monad *Leibniza*. W metafizyce najnowszej syn-gularyzm reprezentują *Lotze, Hartmann, Fechner* i *Dühring*, pluralizm *Wundt*. Z wymienionych myślicieli *Lotze* zdołał pogodzić ze sobą oba kierunki o tyle, że przyjmuje substancję ogarniającą wszech-byt, aby wytłumaczyć oddziaływanie wzajemne samodzielnych względem siebie pierwiastków bytu.

3. Z obu będących w mowie kierunków tylko syn-gularyzm kusi się o dowody dla swej tezy. Można w tym względzie odróżnić cztery sposoby uzasadnienia poglądu, iż jeden istnieje pierwiastek wszechrzeczy.

a) To, co jest logicznie najogólniejszem, może być tylko jednym. Tak twierdzą zgodnie przede-wszystkiem *Fichte, Schelling* i *Hegel*. Wszystkie pojęcia jednostkowe muszą się dać sprowadzić do jednego pojęcia najwyższego, z jednej za-sady najwyższej muszą się dać wyprowadzić wszystkie szczegółowe wiadomości zapomocą sze-regu wniosków. Ponieważ zdaniem wymienionych filozofów między myśleniem a rzeczywistością za-chodzi zupełny paralelizm, przeto jakieś najwyższe pojęcie lub jakaś najwyższa zasada musi być także wyrazem podstawy i istoty bytu rzeczywistego.

b) To, co jest najpierwotniejszem, musi być jednym. A nasz umysł, domagający się przyczyno-wego tłumaczenia świata, zmusza nas do przy-

jęcia pewnej pierwotnej przyczyny. Tak mniej więcej uzasadniają *Platon*, *Lotze* i *Hartmann* konieczność przyjmowania jednej tylko zasady.

e) Byt rzeczywisty może być tylko jednym. Na tem stanowisku stoją *Eleaci*, a podobnie twierdzi *Dühring*, że wszechbyt może być tylko jednym.

d) To, co jest najlepsze i najpiękniejsze, może być tylko jednym. Z takim poglądem spotykamy się przedewszystkiem u *Platona*.

4. Ciekawą jest rzeczą, że pluralizm nigdy nie usiłował uzasadnić, dlaczego przyjmuje taką a nie inną ilość zasad bytu. W tem leży stała różnica między nim a syngularyzmem. Syngularyzm bowiem bywa zawsze skłonny do metody dedukcyjnej, dyalektycznej, apriorycznej. Pluralizm natomiast łączy się zwykle z kierunkami indukcyjnymi i empirycznymi. Ale dowody, które przytacza syngularyzm dla uzasadnienia swej tezy, nie mogą się ostać wobec bliższego rozbioru. Niektóre z nich zdają się polegać raczej na pewnej interpretacji najwyższego stopnia przymiotników aniżeli na metafizycznym rozumowaniu; dowodzą mianowicie, że to, co jest najpiękniejszym, najlepszym, najpierwotniejszym, nie zasługiwałoby na te nazwy, gdyby obok niego istniało coś równie pięknego, dobrego, pierwotnego. Nadto miesza syngularyzm logiczne sprowadzanie pojęć szczegółowych do ogólniejszych z tłumaczeniem rzeczywistości. Trzeba więc zarzucić wszelkie aprioryczne

dowody, wykazujące rzekomo mnogość lub jedność zasad bytu.

Z innych kierunków metafizycznych trzeba zaliczyć do syngularyzmu panteizm, teizm, deizm, i monizm. Dualizm należy do kierunków pluralistycznych, o ile nie występuje w połączeniu z jednym z wymienionych poglądów teologicznych. Między pozostałymi kierunkami metafizycznymi a poglądami na ilość zasad wszechświata nie ma koniecznego związku.

§. 3. *Materyalizm.*

1. Ze względu na wielką ilość poglądów, objętych wspólną nazwą materyalizmu, wydaje się rzeczą użyteczną zestawić w krótkim przeglądzie różne jego formy i wskazać wśród nich te, które mają znaczenie metafizyczne. Rozróżniamy więc przede wszystkim materyalizm *teoretyczny* i *praktyczny*. Materyalizm praktyczny należy do zakresu etyki i wyraża pewien pogląd na cele postępowania (por. tom. II. §. 1. 7, d); wedle niego bowiem celem dla człowieka jedynie pożądanym są materialne czyli zmysłowe dobra życia. Materyalizm teoretyczny może występować jako *zasada kierownicza* badań, albo też jako *pogląd metafizyczny*. Pojęty jako zasada kierownicza badań materyalizm jest pro prostu tylko przepisem, domagającym się, by w badaniach naukowych postępowano

w ten sposób, jak gdyby materya była istotnie podstawą wszechrzeczy i jak gdyby skutek tego wystarczała do tłumaczenia wszystkich zjawisk. Takie stanowisko zajmuje n. p. *Fr. A. Lange*, a niektórzy współcześni psychologowie i fizyologowie wychodzą w swoich badaniach również z tego założenia. Jako pogląd metafizyczny materializm występuje w formie *monistycznej*, t. j. syngularystycznej i w formie *dualistycznej*. Forma dualistyczna przyjmuje istnienie dwojakiej materji, grubszej i subtelniejszej, biernej i obdarzonej ruchem; forma monistyczna natomiast zna tylko materję jednolitą. Formę monistyczną można dalej rozłożyć na trzy formy podrzędne: forma *atrybutywna* uważa zjawiska duchowe za pewną własność materji, forma *kauzalna* za jej wytwór, forma *ekwatywna* nakoniec uważa zjawiska duchowe za zjawiska co do swej istoty materialne. Dla łatwiejszego przeglądu zestawiamy poszczególne znaczenia materializmu w następującej tabliczce:

Materyalizm		
teoretyczny		praktyczny
zasada kierownicza	pogląd metafizyczny	
dualistyczny		monistyczny
atrybutywny	kauzalny	ekwatywny

2. Tutaj obchodzi nas jedynie materializm teoretyczny, o ile jest poglądem metafizycznym

W formie dualistycznej występuje on wyłącznie w starożytności w połączeniu z atomizmem, który *Leukippos* stworzył, *Demokryt* szerzej rozprawał, a który przyjęli później *Epikurejczycy*. Wedle teorii atomistycznej cały świat widzialny składa się z niewidzialnych drobnych ciałeczek, z atomów. Materya co do swej istoty jest uważana za jednolitą; różnorodność zjawisk sprowadza się do różnic w rozmiarach, kształcie i położeniu atomów. I dusza ma się składać z atomów, ale z atomów szczególnie gładkich, subtelných i okrągłych, albo, jak twierdzi *Lukrecyusz* (um. 55 przed Chr.) w poemacie *De rerum natura*, z atomów najdrobniejszych, najokrągłojszych, najruchliwszych. Ten materjalizm starożytny ma dlatego charakter dualistyczny, ponieważ sprowadza ciało i duszę do atomów o różnych własnościach.

W filozofii nowożytnej rozwija się materjalizm monistyczny najwcześniej u Anglików. *Hobbes* twierdzi, że wszystkie realne zjawiska, które w świecie zachodzą, są ruchem. Wyobrażenia nasze nie są niczem realnem, substancyjalnem, lecz są co do swej istoty ruchami albo w ruchach mają swą przyczynę. W miarę, jak poznawano coraz lepiej zależność zjawisk psychicznych od fizycznych, materjalizm przybrał formę specjalniejszą. Wedle *Johna Toland'a* myślenie jest funkcją mózgu; a przyrodnik *Robert Hooke* uważa pamięć za rodzaj materjalnego składu wyobrażeń, złożonych w substancji mózgowej. Jemu zawdzięczamy

też pierwsze obliczenie wyobrażeń, nabywanych w ciągu życia przez człowieka dorosłego, oraz wielce pocieszające zapewnienie, że, jak wskazuje mikroskop, w mózgu jest dostateczne miejsce dla tych dwu milionów wyobrażeń. W materyalizmie francuzkim wieku XVIII. materyalizm przedkantowski dosięga szczytu swego rozwoju. *La Mettrie* (L'homme machine 1748) przypisuje materii zdolność nabywania siły poruszającej i czucia, a przez duszę rozumi podstawę tej zdolności. Ponieważ jej siedliskiem jest ciało, przeto musi ona być rozciągłą, a zatem materyalną. Wprawdzie trudno zrozumieć, w jaki sposób materya może myśleć; ale zrozumienie wielu innych rzeczy na niemniej-sze napotyka trudności. Liczne spostrzeżenia lekarzy oraz anatomia porównawcza dowodzą, że zjawiska duchowe są zależne od cielesnych; jeżeli zaś dusza ma oddziaływać na ciało, musi koniecznie być częścią mózgu. Podobne poglądy zawiera najważniejsze dzieło ówczesnej literatury materyalistycznej, „Système de la nature“ *Holbach'a*. Książka ta zwalcza przedewszystkiem wszelki supranaturalizm, t. j. przekonanie, że istnieje po za mechanizmem świata przyrodzonego, zmysłowego, materyalnego jeszcze jakiś inny byt rzeczywisty. Tezy materyalistyczne występują u *Holbacha* w formie znacznie ściślej-szej aniżeli u *La Mettrie'go*. Brak jednak jakichkolwiek nowych argumentów.

3. W XIX. wieku występuje materyalizm ponownie po upadku spekulatywnej filozofii *Hegla*,

a powołuje się na szereg nowych spostrzeżeń i doświadczeń, dotyczących stosunku ciała do duszy. Gwałtowny spór, który toczył się w tym kierunku na zjeździe przyrodników w Getyndze w 1854 r. wywołał obszerną literaturę materialistyczną, z której wypada wymienić: *C. Vogt*: Köhlerglaube und Wissenschaft 1855; *Moleschott*: Der Kreislauf des Lebens, 5. wyd. 1887; *Büchner*: Kraft und Stoff, 17. wyd. 1892¹⁾. Materializm tych autorów różni się od dawniejszego tem, że w swej argumentacji uwzględnia poniekąd także teorię poznania. N. p. *Vogt* oświadcza, że granice myślenia są identyczne z granicami doświadczenia zmysłowego, które nam mówi, że mózg jest narządem czynności duchowych. Twierdzenie to jest rzekomo tak pewne, jak przekonanie, że dwa razy dwa jest cztery. Ale ostateczne abstrakcyjne zjawiska nie dadzą się nigdy wyjaśnić; nigdy nie zrozumiemy, czym jest świadomość, tak samo jak nie rozumiemy, czym jest skurcz mięśni (!). Zarówno *Vogt* jak inni współcześni mu autorowie materialistyczni rozwodzą się szeroko nad związkiem, jaki zachodzi między zdolnościami umysłowymi i ciężarem mózgu, wymiarem jego powierzchni i obfitością jego zawojów. Najważniejszą publikacją tego kierunku jest niewątpliwie dzieło *Moleschotta*, które zawiera następujące wywody z teorii poznania: Wszystko

¹⁾ Wedle 10. wyd. niemieckiego spolszczył Mulski, Lwów, 1869.

co jest, jest tem, czem jest, tylko dzięki swym własnościom ; nie ma jednak własności, któraby nie polegała wyłącznie na pewnym stosunku. Wskutek tego nie istnieje różnica między rzeczą, jaką się ona nam przedstawia, i między rzeczą samą w sobie. Poznając wszystkie własności przedmiotów, które na zmysły mogą oddziaływać, człowiek ujmuje tem samym istotę rzeczy i nabywa najdalej idącą wiedzę, jaka dla ludzkości jest przystępną. Wedle *Moleschotta* materialści wyznają jedność siły i materji, ducha i ciała, Boga i świata. Myśl jest ruchem, jest pewnego rodzaju transformacją substancji mózgowej. Myśl jest nadto czemś rozciąglętem, ponieważ wymaga pewnego czasu (!), jak dowodzą esperymenta psychologiczne dotyczące reakcyi. Człowiek jest wypadkową rodziców i mamki, miejsca i czasu, powietrza i aury, dźwięku i światła, pożywienia i odzieży. Jesteśmy zależni od każdego ciśnienia powietrza.

4. Niesłychany zamęt cechuje wywody *Büchnera*. Naprzód oświadcza, że siła i materya, tak samo jak duch i ciało są tylko różnymi nazwami, któremi oznaczamy dwie odmienne strony, dwa odmienne rodzaje objawów jednej i tej samej rzeczy, której właściwej istoty nie znamy. Ale temu wybitnie monistycznemu pogładowi sprzeciwia się wprost inne twierdzenie tego samego autora, tej mianowicie treści, że materya istniała dawno przed duchem, który zjawił się dopiero wtedy, gdy materya osiągała pewien stopień organizacyi. A jakżeż

pogodzić taki pogląd z dalszem znowu twierdzeniem, że materya bez ducha nie istnieje, że w materyi tkwią nie tylko siły fizyczne, lecz także siły psychiczne? Potem znowu dusza ma być nazwą zbiorową, obejmującą wszystkie czynności mózgu, tak samo jak wyraz respiracya obejmuje funkcyje narządów oddechowych. Obojętną jest przytem dla nas rzeczą, w jaki sposób materya lub komórki nerwowe wytwarzają czucie i świadomość; wystarczy wiedzieć, że tak jest. — Zamykając ten krótki przegląd historyczny, wspominamy jeszcze o zaznaczenia godnej formie materializmu *Ueberwega*, który pogląd swój oparł na logicznej dedukcyi. Wedle niego przedmioty otaczającego nas świata są naszymi wyobrażeniami. Ponieważ przedmioty owe są rozciągle, zatem i wyobrażenia nasze są rozciągle. Ponieważ dalej wyobrażenia odbywają się w duszy, przeto i dusza jest rozciąglą. Rozciąglą zaś jest materya, więc i dusza jest czemś materialnem. Rzecz oczywista, że rozumując w powyższy sposób, można wychodząc z tego samego założenia dójść do wyniku wprost przeciwnego.

5. W powyższem wyliczeniu głównych typów materializmu wspomnieliśmy o wszystkich jego argumentach; możemy teraz przejść do uwag krytycznych. Otóż żaden system metafizyczny nie posiada tak wybitnie dogmatycznego charakteru, jak właśnie system materialistyczny. Racye, na których się opiera, są nadzwyczaj wątle. Materializm starożytny liczył się przynajmniej poniekąd z faktami,

uznając dwojaką materję, a forma atrybutywna i kauzalna materializmu monistycznego nie zaprzecza, że zjawiska duchowe różnią się od fizycznych. Natomiast twierdzenie materializmu ekwatywnego jest pro prostu naiwną niedorzecznością, jeżeli go nie weźmiemy w znaczeniu, nadanem mu przez monizm, o czem jeszcze będzie mowa. Wszak o tożsamości można mówić tylko wtedy, gdy cechy dotyczących przedmiotów mogą być uważane za identyczne. Tymczasem jest rzeczą oddawna wiadomą, nie ulegającą najmniejszej wątpliwości, że to, co nazywamy psychicznem, posiada zupełnie albo przynajmniej przeważnie odmienne cechy od tego, co jest fizycznem. Cóż więc ma znaczyć ukaz, dekretujący, że zjawiska psychiczne są procesami materialnymi? Aż do niedawna materializm nie posługiwał się w ogóle argumentami zaczerpniętymi z teoryi poznania. Że w wieku bieżącym sięgnął także po takie argumenta, jest zapewne zasługą krytyki poznania, którą przeprowadził *Kant*. Istotne jednak trudności pominięto lekkim sercem, jak o tem świadczą podane powyżej wywody *Vogta* albo *Moleschotta*. Jedynym faktem, na którym opiera się materializm, jest widoczna zależność zjawisk psychicznych od fizycznych. Ale tej zależności nie zaprzeczali też filozofowie, reprezentujący zupełnie inne kierunki; trzeba więc upatrywać w niej fakt, który może być rozmaicie tłumaczony; żadną miarą nie prowadzi on koniecznie do wniosków materialisty-

cznych. Z powodów, które poniżej przytoczymy, materializm nie może być uważany ani za najprawdopodobniejsze, ani za najprostsze tłumaczenie tego faktu.

6. Przedewszystkiem słów kilka o materializmie atrybutywnym. W nim można upatrywać jedynie tymczasowe określenie stosunku, zachodzącego między mózgiem a świadomością. Twierdzenie bowiem, że n. p. uczucie przykre lub obrażenie lwa jest własnością substancji materialnej, pewnych części systemu nerwowego, nie jest objaśnieniem faktu, które mogłoby zadowolić choćby najskromniejsze wymagania oświeconej, że zachodzi w pewnym wypadku stosunek własności do rzeczy, uważa nauka powszechnie tylko za tymczasowy opis faktycznego zjawiska. Nadto opis ten w danym wypadku nie może nawet uchodzić za trafny. Psychologia bowiem wykazuje, że zjawiska psychiczne są zdarzeniami, procesami, a nie własnościami. Stosunek świata cielesnego do duchowego jest zatem stosunkiem między procesami, zdarzeniami. Stosunek taki nie może nigdy być rozumiany pod formą materializmu atrybutywnego; lepiej odpowiada mu przynajmniej w zasadzie materializm kauzalny. W następujących wywodach zwrócimy się przeto wyłącznie przeciwko tej formie kauzalnej, która jest jedynym kierunkiem materialistycznym, zasługującym ze stanowiska naukowego na uwagę.

7. a) Materyalizm jest sprzeczny z pewnym zasadniczym prawem współczesnego przyrodoznawstwa, mianowicie z prawem zachowania energii. Wedle tego prawa suma energii, istniejącej w wszechświecie, jest ilością stałą, a wszelkie zmiany są jedynie zmianami w rozdziale energii, polegającymi na ściśle prawidłowej wzajemnej wymianie. Na tej podstawie trzeba twierdzić, że wszystkie t. zw. procesy fizyczne tworzą zamkniętą, nigdzie nie przerwana całość, wskutek czego brak miejsca dla nowej formy zjawisk, dla zjawisk psychicznych czyli duchowych. Owa ściśle zamknięta całość procesów fizycznych obejmuje także procesy mózgowo-; więc wszystkie zmiany z zewnątrz pochodzące muszą się mózgowi udzielać lub w nim rozchodzić w formie fizykalnych lub chemicznych procesów. Wynikałoby stąd, że zjawiska psychiczne wiszą niejako w powietrzu; nie można bowiem zrozumieć, jak mogłyby powstać, nie powodując nawet najdrobniejszej utraty energii po stronie fizycznej. Jedynie konsekwentnym byłby pogląd, który upatrywałby w procesach psychicznych także pewne formy energii, współrzędne energii chemicznej, elektrycznej, termicznej albo mechanicznej, i który przyjąłby zarazem, że między energią fizyczną i psychiczną zachodzą nie mniej prawidłowe stosunki wymiany i wyrównania, jak między formami energii fizycznej. Pominąwszy jednak okoliczność, że w literaturze materyalistycznej nie spotykamy nigdzie na-

wet próby przeprowadzenia takiego poglądu, trzeba pamiętać, że pogląd taki natrafia na liczne trudności, ponieważ naraża na szwank stałość ogólnej sumy energii.

b) Pojęcie materji, które w metafizyce materialistycznej posiada tak zasadnicze znaczenie, nie jest ani tak powszechnie uznanem, ani tak niewątpliwem, aby można w niem upatrywać pewną podstawę zjawisk, danych nam bezpośrednio w doświadczeniu wewnętrznem. Wszak i dzisiaj istnieje obok mechanicznego poglądu na przyrodę pogląd dynamiczny (por. tom I. §. 6. 6), który usuwa w zupełności pojęcie materji. A nie należy chyba wątpić, że zupełnie zadowalające objaśnienie całości zjawisk przyrody można oprzeć także na takim poglądzie dynamicznym. Ale w tym wypadku musiałby także materializm przybrać zupełnie odmienny charakter.

8. c) Materializm nie jest w stanie wyjaśnić nawet najprostszego zjawiska psychicznego. Musiałby w tym celu wykazać, że dane zjawisko psychiczne wynika z koniecznością z pewnych warunków, polegających na dokładnie oznaczonej konstelacji procesów materialnych. Ale sposób w jaki czucie ma wynikać z ruchu, jest czemś tak dalece niezrozumiałem, że sami nawet materialści uznają niemożliwość wyjaśnienia tej sprawy. Jest zaś nieprawdą, jeśli twierdzą, że taka sama trudność istnieje także względem związku zjawisk fizycznych. Tutaj bowiem możemy w każ-

dej chwili wykazać zapomocą konstrukcyi pojęciowej albo pogładowej, że pewne zjawisko w danych warunkach musi nastąpić. Odczyt, w którym znany ten oddawna stan rzeczy wyłożył w sposób wymowny *Du Bois-Reymond* (Über die Grenzen des Naturerkennens 1872)¹⁾, przyczynił się nie mało do rozpowszechnienia powyższego przekonania także w kołach przyrodników.

d) Tam gdzie zachodzi zależność, nie koniecznie musi istnieć stosunek kauzalny, przyczynowy. Zależność zachodzi bowiem między dwoma zjawiskami *a* i *b* wtedy, jeżeli taki je łączy stosunek, że każdej zmianie w zjawisku *a* towarzyszy odpowiednia zmiana w zjawisku *b*. Odpowiednią zaś nazywamy zmianę, gdy może być uważana za ekwiwalent innej zmiany zarówno pod względem jakości jak ilości, tak że jednakowym lub podobnym zmianom w zjawisku *a* towarzyszą jednakowe lub podobne zmiany w zjawisku *b*, zmianom większym lub mniejszym, słabszym lub silniejszym w jednym zjawisku takie same zmiany w zjawisku drugim. Tak samo rzecz się ma także z związkim przyczynowym; ale z tym właśnie związkiem łączy się nadto pewien stosunek czasowy, który dla zależności jako takiej jest czemś zupełnie obojętnem. Dla tego też stosunek zależności może być wzajemny, podczas gdy wzajemność taka jest przy

¹⁾ Na język polski przetłómaczył i wstępem zaopatrzył *M. Massonius*. Warszawa 1898.

stosunku przyczynowym wykluczona ze względu na to, że skutek następuje *po* przyczynie. Trzeba tedy ściśle odróżnić twierdzenie, że między zjawiskami fizycznymi a psychicznymi zachodzi stosunek zależności, od twierdzenia, że zachodzi między nimi stosunek przyczyny do skutku. Ponieważ bezstronna obserwacja wykazuje zarówno zależność zjawisk psychicznych od fizycznych jak też na odwrót zależność zjawisk fizycznych od psychicznych, przeto stosunek ten da się w pierwszym rzędzie podciągnąć tylko pod ogólniejsze pojęcie zależności, nie zaś pod więcej szczegółowe pojęcie związku przyczynowego. Materyalizm natomiast stosuje od razu to pojęcie szczegółowe, zapoznając zarówno różnicę zachodzącą między temi dwoma pojęciami jak też skrajną jednostronność takiej interpretacji faktycznego stanu rzeczy.

9. e) Przeciw zasadom teorii poznania materyalizm grzeszy dla tego, że nie liczy się z pierwotnym charakterem danych doświadczenia. Wszak w doświadczeniu naszym pierwotnie nie występują oddzielnie ani podmioty ani przedmioty, ani dusza ani materya, lecz pewna niezróżnicowana całość, którą możnaby nazwać pełnem doświadczeniem. Całość tę rozkładamy dopiero przy pomocy dość zawiłych procesów logicznych na stronę podmiotową i stronę przedmiotową. Materyalizm jednak nie zadowala się nawet tą jedną abstrakcją, lecz uważa za jedyny byt prawdziwy, za istotę wszechrzeczy materyę; ale do tego pojęcia dochodzimy

dopiero przy pomocy abstrakcyi drugiego stopnia — jeśli tak rzecz można. Wyraz „przedmiotowy“ nie znaczy bowiem to samo co „materyalny“, lecz określa jedynie tę część doświadczenia, która jest niezależną od doświadczonego podmiotu, jak n. p. pewne stosunki lub własności przestrzenne i czasowe. „Materya“ natomiast oznacza przypuszczalny podkład wszystkich tych czynników przedmiotowych doświadczenia. Więc zamiast uwzględnić pełną treść pierwotnego doświadczenia, materializm uczynił z wytworu abstrakcyi zasadniczy czynnik metafizyczny.

f) Nie dosyć na tem. Materya nie jest dla materializmu jedynie pojęciem, lecz niewątpliwą rzeczywistością. Materyaliści mówią więc o atomach, jak gdyby je można widzieć, o materyi, jak gdyby to było jakieś ciało obdarzone siłami, za pomocą których na nas oddziaływa i t. p. Wybitni i wytrawni przyrodnicy nie przeczą, że takie poglądowe traktowanie materyi i jej części jest połączone z korzyścią, jeśli posługujemy się materją jako pojęciem pomocniczem, w celu uzmysłowienia sobie pewnych zjawisk przyrody. Ale ścisłego pojęcia materyi i części jej nie możemy sobie wcale konkretnie przedstawić, ponieważ pojęcie to jest wytworem szeregu abstrakcyj, dokonanych na pierwotnem doświadczeniu zmysłowem. Materializm nie odróżnia więc wcale pojęcia pomocniczego cząsteczek cielesnych od pojęcia atomu.

10. Na podstawie wszystkich tych uwag dochodzimy do wniosku, że materyalizm trzeba uważać nie tylko za wysoce hipotetyczne, lecz także za bardzo nieprawdopodobne objaśnienie metafizyczne wszechświata. U filozofów stracił też materyalizm dzisiaj wszelkie znaczenie; natomiast istnieje jeszcze wśród fizyologów i psychiatrów niemała skłonność do wyznawania tego właśnie poglądu na świat, a szerokie koła ludzi t. zw. wykształconych widzą w materyalizmie nieulegającą wątpliwości teorię przyrodniczą. Z tego powodu poświęciliśmy temu kierunkowi metafizycznemu powyższy szczegółowy rozbiór krytyczny.

Z literatury dotyczącej materyalizmu polecamy znakomite dzieło F. A. Lange'go p. t. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. 5. wyd. 1895. Polskiego przekładu dokonali Świętochowski i Jezierski, Warszawa 1881.

§. 4. *Spirytualizm.*

1. O wiele później od materyalizmu zjawia się w dziejach filozofii wprost przeciwny mu kierunek metafizyczny, spirytualizmu. Jedyne system filozofii starożytnej, który zdaje się być spirytualistycznym, mianowicie platońska nauka o ideach, nie może uchodzić za wykończony i pełny spirytualizm, ponieważ idee *Platona* nie są czemś z istoty swej duchowem, lecz oznaczają tylko przedmioty pojęć. Dlatego też możemy dopiero

Leibniza uważać za pierwszego przedstawiciela spirytualizmu.

System metafizyczny *Leibniza* opiera się na przyjętem przez niego określeniu substancji. Określenie to zgadza się w zasadzie z tem, które spotykamy u *Descartes'a*: substancja jest czemś, co samo z siebie istnieje (*substantia est ens per se existens*). Ale podczas gdy poprzednicy *Leibniza* byli zdania, iż substancja może być tylko jedną, *Leibniz* sam przyjmuje nieskończoną ilość substancyj. Ponieważ dalej samo z siebie istnieć może tylko to, co jest zdolnem do działania, przeto siła, samodzielna czynność, jest właściwą istotą substancji, która właśnie dlatego musi być czemś niematerialnem, nierozciągłym. Te samodzielne pierwiastki wszechrzeczy nazywa *Leibniz* za przykładem *Giordana Bruno monadami*. One to są prawdziwymi atomami, które trzeba podstawić w miejsce rzekomych atomów nauk przyrodniczych; są prostymi składnikami wszelkich rzeczy; są niepodzielne i niezniszczalne, są punktami metafizycznymi w przeciwieństwie do punktów materialnych i matematycznych. Ponieważ cała istota monad polega na ich samodzielności, przeto nie mogą nic z zewnątrz przyjmować, nic nie może w nie wnikać; pozorne zaś oddziaływanie wzajemne zjawisk świata widzialnego tłumaczy się ustanowioną z góry zgodnością tych zjawisk (*harmonia praestabilita*), dzięki której każdorazowe stany wszystkich substancyj dokła-

dnie sobie odpowiadają, chociaż na siebie nie wpływają. Tą drogą dochodzimy zarazem do bliższego określenia rodzaju owej samodzielnej czynności, którą *Leibniz* przypisuje monadom. Nazywa ją *repraesentare*, wyobrażaniem, przedstawianiem; twierdzi bowiem, że każda monada wyobraża czyli przedstawia cały wszechświat, że w tem właśnie znaczeniu każda monada jest mikrokosmem, odzwierciedleniem wszechrzeczy, *une concentration de l'univers*. Ponieważ wyobrażanie jest czynnością psychiczną, przeto istota wszystkich monad jest duchową. Wedle tego poglądu wszystko, co jest rozciągłem i cielesnem, jest takim tylko pozornie; w rzeczywistości zaś jest skupieniem wielkiej ilości substancyj nierozciągliwych. Ale nie każda monada odzwierciedla wszechświat z równą dokładnością; istnieje tyle monad, ile jest stopni dokładności wyobrażania.

2. Podobne stanowisko zajął po *Leibnizu* dopiero *Herbart*. Sprzeczność, tkwiącą w zaczerpniętem z doświadczenia pojęciu „rzeczy“, która ma być jedną, a przecież posiada liczne własności, można usunąć tylko w ten sposób, że się przyjmuje mnogość pierwiastków istniejących, z których jednak każdy jest bezwzględnie prostym. Są to właśnie owe pierwiastki rzeczywistości, które *Herbart* nazywa *realnostkami* (Realen); są one tak samo czemś niecielesnem, jak monady *Leibniza*; ponieważ jednak są czemś prostem, jakoś ich nie da się bliżej określić. Tutaj spirytualizm wystę-

puje widocznie w formie mniej stanowczej aniżeli u *Leibniza*, skoro *Herbart* nie oznacza bliżej istoty owych „realnostek“. Znacznie wyraźniej występuje spirytualizm u *Lotzego*. Uważa on wszystko, co istnieje, za modyfikację absolutu, jednej jedynej substancji; poszczególne rzeczy można jednak tylko wtedy pojąć jako byty oddzielne, jeżeli im się przyzna własności duchowe, analogiczne do naszej świadomości.

3. Do spirytualistów można pod pewnymi względami zaliczyć także *Wundta*. Ostatecznym pierwiastkiem, do którego doprowadza nas metafizyczny rozbiór wyników badań przyrodniczych, jest atom. Ale atom można określić tylko w sposób formalny; o jego właściwej istocie nic nie wiemy. Natomiast dochodzimy na podstawie analogicznego rozbioru faktów psychologicznych do przypuszczenia, że „rzeczywistą istotą naszego własnego bytu“ jest wola. „Ponieważ niemożemy żadną miarą przypuszczać, jakoby przedmioty wogóle nie posiadały własnego bytu, ponieważ dalej nie znamy innego bytu prócz naszej woli... przeto trzeba na tym punkcie kosmologiczne wnioski koniecznie uzupełnić wnioskami psychologicznymi, mówiąc, że istotny byt przedmiotów... jest taki sam, jak nasz byt własny, jest wolą“.

4. Ale także po za gronem filozofów zawodowych często można się spotkać z poglądami spirytualistycznymi; poglądy te bywają zwykle uzasadniane przy pomocy idealistycznej teorii pozna-

nia (por. tom II. §. 13). Idealizm bowiem sprowadza treść wszelkiego doświadczenia do wyobrażeń, a zatem do pewnego zjawiska duchowego czyli psychicznego; łatwo więc zrozumieć, że takie właśnie zjawiska podkłada pod pojęcia nauk przyrodniczych i tym sposobem wtłacza treść psychiczną także w t. zw. byt materialny. Typowym przedstawicielem takiego poglądu jest *G. Berkeley*, którego „immaterializm“ czyli „psychizm“ uznaje tylko substancje psychiczne, duchy. Szczególnie skłonni do spirytualizmu są wyznawcy dynamicznego poglądu na przyrodę, (por. tom I. §. 6. 6). Kto widzi w atomach jedynie ośrodki sił a zatem punkty matematyczne, łatwo wyrobi sobie zdanie, że istotę ich można w sposób zupełnie zadowalający określić zapomocą cech psychicznych. Nie raz też bywa spirytualizm oparty na analogii. *Schopenhauer* n. p. twierdzi, że tylko w nas samych możemy obok zjawisk ująć także rzecz samą w sobie. Podkład zjawisk zatem, które wyobrażamy sobie po za nami w czasie i w przestrzeni, musimy sobie wystawić jako coś analogicznego do naszej własnej istoty. Jako zjawisko tedy świat jest sumą wyobrażeń; jako rzecz sama w sobie jest on wolą.

5. Metafizyczne twierdzenia spirytualizmu dają się sformułować o wiele prościej od materialistycznych. Spirytualizm twierdzi, że wszystko, co jest dane w doświadczeniu, da się sprowadzić do pierwiastku duchowego. Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że wyniki psychologii można

najzupełniej pogodzić z spirytualizmem. Można by mu się więc sprzeciwić chyba ze stanowiska nauk przyrodniczych albo teorii poznania. Wszelako pojęcia, prawa i metody nauk przyrodniczych nie uległyby wskutek przyjęcia spirytualizmu żadnym zmianom. Jest rzeczą dla tych nauk obojętną, czy ktoś ogranicza się do pojęcia atomów materialnych i mechanicznego między nimi związku, czy też pojęcia te modyfikuje, przyjmując, że ich właściwą treść stanowi jakiś pierwiastek duchowy. Wszak i w tym wypadku trzeba by uznać wszystkie stosunki i prawa, które nauki przyrodnicze stwierdziły w sposób niewątpliwy na podstawie obserwacji i obliczeń.

Nie inaczej przedstawia się też stosunek spirytualizmu do teorii poznania. Albowiem zjawiska świadomości wchodzi niewątpliwie w skład wszystkich naszych doświadczeń. Nie ma wśród nich żadnego, które nie przedstawiałoby się jako wrażenie albo jako wyobrażenie lub uczucie, a więc jako zjawisko psychiczne; to zaś, co nazywamy przedmiotowym czynnikiem doświadczeń, polega jedynie na pewnych przestrzennych i czasowych stosunkach i własnościach tychże doświadczeń, które zwykliśmy sprowadzać do pewnych pierwiastków realnych, jakimi są materya lub energia. Jeżeli tym pierwiastkom nadajemy specjalne znaczenie, przypisując im cechy psychiczne, w miejsce nieokreślonych bliżej ilości podstawiamy pełną i dokładnie oznaczoną rzeczywistość. Wobec tego spi-

rytualizm przedstawia się jako pogląd zupełnie możliwy. Trzebaby mu nawet przyznać pewną wyższość nad materjalizmem, ponieważ nie sprzeciwia się wprost ani teorii poznania, ani najbliższej interesowanym naukom szczegółowym, psychologii i przyrodoznawstwu. Usiłując jednak pogląd spirytualistyczny przeprowadzić w szczegółach, napotyka się na poważne trudności, które w krótkości zaznaczymy.

6. a) Przedewszystkiem trzeba zauważyć, że spirytualistyczna interpretacya pojęć przyrodniczych jest czemś zupełnie *dowolnem*. Nic nas nie zniewała do przekonania, że w ostatecznych składnikach materji tkwi jeszcze jakiś ukryty czynnik, okazujący pewną analogię z naszą własną świadomością. Brak wszelkiego istotnego pokrewieństwa pomiędzy stosunkami, stwierdzonymi przez nauki przyrodnicze, a rozpatrywanymi przez psychologię związkami zjawisk psychicznych. W wynikach nauk przyrodniczych nie ma więc nic takiego, coby nas zmuszało albo przynajmniej skłaniało do spirytualistycznej interpretacyi zjawisk przyrody.

b) Na dalszą trudność napotyka spirytualizm, gdy ma określić właściwą jakość pierwiastków duchowych, które jego zdaniem są istotnymi składnikami świata materjalnego. Wedle *Leibniza* jakość ta miałaby polegać na zdolności przedstawiania, wedle *Schopenhauera* na woli, zdaniem innych należałoby ogół zjawisk, objawiających

się w naszej świadomości przenieść *mutatis mutandis* na świat materyalny i jego składniki. I znowu pojęcia przyrodnicze nie zawierają żadnej wskazówki, któraby przemawiała koniecznie za jedną z tych możliwości z wykluczeniem innych.

7. c) Psychologia także nie dostarcza żadnych dowodów na korzyść spirytualizmu. Przyjmujemy bowiem, że całość naszego życia umysłowego jest związana z bardzo skomplikowaną częścią naszego ciała, a nie z jego prostymi składnikami. Wedle dzisiejszych poglądów psychologii fizyologicznej świadomość albo dusza nie tkwi w pewnym punkcie albo w jednej tylko komórce mózgu; bezpośrednich warunków zjawisk psychicznych należy przeciwnie szukać w różnych miejscach kory mózgowej. Przypuszczenie zatem, jakoby każdy atom był siedliskiem życia umysłowego, podobnego do naszego własnego, sprzeciwia się wszelkiej analogii. Zstępując zaś przy pomocy psychologii porównawczej do najniższych szczebli, na których możemy jeszcze przypuszczać ślady życia duchowego, będziemy się musieli zatrzymać na komórce albo na jej jądrze a nie przypiszemy owych zarodkowych objawów duchowości atomom. W obrębie bowiem świata anorganicznego brak już zupełnie wszelkich powodów, które mogłyby metodycznie myślący umysł naukowy skłonić do uduchownienia tego działu zjawisk.

d) Nakoniec nie popiera ani też nie zaleca spirytualizmu teorya poznania. Wedle niej bowiem

wszelki byt duchowy jest przecież tylko jedną stroną naszego doświadczenia. Pierwotna treść tego doświadczenia nie jest wyłącznie podmiotową czyli duchową. Rozważając spirytualizm ze stanowiska teorii poznania, musimy mu zarzucić dowolność w dwojakim kierunku: Po pierwsze bowiem przypisuje atomom, materii, podkładowi zjawisk przedmiotowych samodzielne istnienie, a po drugie przyznaje im własności duchowe.

Literatura: E. Vacherot: Le nouveau spiritualisme. 1884. (usiłuje uzasadnić spirytualizm na podstawie filozofii przyrody i rozbioru innych kierunków filozoficznych).

Uwaga. Niekiedy występuje spirytualizm pod nazwą *idealizmu*. Tłumaczy się to poniekąd związkiem logicznym, który zachodzi pomiędzy idealistyczną teorią poznania a metafizycznym kierunkiem spirytualizmu. W czasach najnowszych przywłaszcza sobie także spirytyzm chętnie lepiej brzmiącą nazwę spirytualizmu. *Szkolę spirytualistyczną*, o której mówi się w historii filozofii francuskiej wieku XIX., cechuje głównie stanowisko, jakie w niej zajmuje psychologia, uważana w tej szkole za podstawową naukę filozofii. Twórcami tego kierunku są *Maine de Biran* (um. 1824) i *Royer-Collard* (um. 1843).

§. 5. Dualizm.

1. Wedle dualizmu podmiot i przedmiot, duch i materya, są czemś od siebie różnym i samoistnym. Jest to pogląd t. zw. zdrowego rozsądku a zarazem średniowiecznych i nowożytnych dogmatyków chrześcijańskich; zjawia on się też dość wcześnie w dziejach metafizyki. W epoce przedsokratesowej występuje dualizm najwyraźniej u *Anaxagorasa* (por. tom II. §. 2.1). Za dualistów można uważać także obu największych filozofów starożytności. *Plato* rozdziela materję (*ἕλη*; wyrazu tego używa zresztą dopiero *Arystoteles* w tem technicznym znaczeniu) i idee (*εἶδος*), konkretny byt jednostkowy i jego istotę, znajdującą swój wyraz w pojęciu rodzaju. U *Arystoteles*a rozdział ten występuje pod pojęciami materji i formy. Każdy konkretny byt jednostkowy (*οὐσία*) jest uformowaną materją, a jak z jednej strony nie może istnieć nic, coby było tylko materją, tak z drugiej strony nie istnieje poza Bogiem czysta forma. Bóg właśnie ma być formą czystą; a z pośród poszczególnych władz duszy ludzkiej *νοῦς* jest nieśmiertelny. Dualizm ten utrzymał się także w filozofii średniowiecznej.

2. Twórcą dualizmu nowożytnego a zarazem typowym jego przedstawicielem jest *Descartes*. Wedle niego cechą znamioną wszelkiego bytu cielesnego jest rozciągłość, wszelkiego bytu du-

chowego myślenie, które obejmuje wszystkie czynności dane w bezpośrednim doświadczeniu wewnętrznym i jest równoznaczne z pojęciem świadomości. (por. tom I. §. 7. 2) Istnieją tedy dwie substancje: *res extensa* i *res cogitans*, które są wprawdzie od siebie niezależne, ale wzajemnie na siebie oddziałują. W jaki sposób takie oddziaływanie jest możliwym wobec zupełnej różnorodności obu substancyj, *Descartes* bliżej nie wyjaśnia. Późniejsi filozofowie usiłowali usunąć ten brak w jego systemie. Wymienić wypada w tym względzie zwłaszcza t. zw. *okazyjonalistów* (*Arnold Geulincx* um. 1669). Ich zdaniem faktyczne oddziaływanie między tak różnorodnymi substancjami istnieć nie może. Pozór, jakoby istniało, powstaje dzięki bezpośrednio współdziałaniu Boga (*concurso Dei*). Wyobrażenia, o których nam się zdaje, że powstają wskutek podrażnienia zmysłów, wywołuje w nas sam Bóg w sposób z temi podrażnieniami zgodny; tak samo Bóg wywołuje zgodnie z naszą wolą ruchy ciała, które pozornie z woli naszej wynikają. Dusza jest więc tylko pozorną czyli przypadkową przyczyną (*causa per occasionem*) zmian, zachodzących w ciele i w duszy; zachodzące w duszy i w ciele zmiany są tylko sposobnością, okazyją, przy której działa prawdziwa przyczyna, a tą jest właśnie Bóg. Najwięcej pogłębił pogląd ten w kierunku metafizycznym *Nicole Malebranche* (um. 1715). Teorya działania

Lotzego dochodzi również do poglądu podobnego.

3. Jest rzeczą ciekawą, że odtąd dualizm nie znalazł gorliwych obrońców, którzy byliby go szczegółowo przeprowadzili, poza przedstawicielami filozofii scholastycznej. Dziś uważa się dualizm w ogólności za rzecz pogrzebaną, ponieważ nie umi się rzekomo uporać z zagadnieniem wzajemnego oddziaływania duszy i ciała oraz z zasadą zachowania energii. W szerszych natomiast kołach dualizm utrzymuje się po dziś dzień, o ile nie został wyparty przez materializm; a wśród psychologów i przyrodników można się jeszcze często spotykać z dualistycznym sposobem wyrażania się w sprawie stosunku zjawisk psychicznych do fizycznych. W ostatnich latach zaczęto zwracać uwagę na korzyści, z jakimi byłoby połączone wskrzeszenie dualizmu dla psychologii i metafizyki. Słuszność tych nawoływań postaramy się wykazać za pomocą rozbioru zarzutów, jakie przeciwko dualizmowi bywają podniesione.

4. Dualizm spotyka się przedewszystkiem z zarzutem, że nie da się pogodzić z prawem przyczynowości. Wedle średniowiecznego pojęcia przyczynowego związku, z którym spotykamy się jeszcze u *Descartes'a* i *Spinozy*, przyczyna i skutek muszą być jednorodne. Dlatego właśnie tkwiła w dualizmie kartezyańskim wewnętrzna sprzeczność, skoro uznawał istnienie związku przyczynowego pomiędzy substancjami różnorodnymi a

równocześnie uważał jednorodność przyczyny i skutku za nieodzowny warunek tego związku. Ale warunek ten wcale nie istnieje, jak dowiedli *Hume* i *Kant*, dokonywując ścisłego rozbioru zasady przyczynowości. Wykazali mianowicie, że możliwość zastosowania zasady przyczynowości do dwóch zjawisk a i b zależy jedynie od tego, by 1. jedno z nich stałe poprzedzało drugie, i 2. by między nimi zachodziły pewne stosunki ilościowe n. p. by po większem a następowało także większe b w sposób, dający się wyrazić zapomocą prawa. Kto się tedy godzi na takie ścisłe pojęcie przyczynowości, dla kogo więc jednorodność dwóch zjawisk a i b jest rzeczą obojętną, ten ma też prawo nie liczyć się z zarzutem, który da się przeciwko dualizmowi ukuć z przestarzałego pojęcia przyczynowości.

5. Drugi zarzut, czyniony dualizmowi, opiera się na zasadzie zachowania energii. Jeżeli ogólna suma istniejącej w świecie energii jest stała, zachodzić mogą jedynie zmiany w jej rozdziale, ale ilość jej nie może się ani powiększyć ani zmniejszyć. Wystawmy sobie jednak, że zjawiska psychiczne są skutkiem zjawisk fizycznych i na odwrót, to w wypadku pierwszym musiałaby pewna ilość energii zniknąć, w drugim wypadku musiałoby jej przybyć. Ale istnieją różne sposoby uniknięcia takiej sprzeczności między dualizmem a prawem zachowania energii. Najważniejszym z nich jest rozszerzenie pojęcia energii także na zjawi-

ska psychiczne w połączeniu z przypuszczeniem, że ubytek fizycznej energii, spowodowany powstaniem zjawiska psychicznego, zostaje zrównoważony przez oddziaływanie duszy na ciało. Trudności, na które napotyka szczegółowe przeprowadzenie takiego przypuszczenia, nie dającego się obecnie z tej właśnie przyczyny wcielić w nauki empiryczne, tkwią w pytaniu, o ile pojęcie energii da się rozciągnąć także na zjawiska psychiczne. Ale trudności te nie wydadzą się nieprzezwyciężonymi, jeżeli uprzytomnimy sobie, że rozszerzamy wytworzone przez nauki przyrodnicze pojęcie energii w tym jedynie celu na życie duszy, aby uniknąć sprzeczności z zasadą zachowania energii.

6. Niekiedy można się spotkać jeszcze z trzecim argumentem, skierowanym przeciw dualizmowi, że nie zaspakaja tkwiącej w umyśle ludzkim potrzeby jednolitego tłumaczenia świata, wobec czego nie może być uważany za ostateczny pogląd metafizyczny na zasadnicze pierwiastki świata. Ale zarzut ten opiera się albo na mylnem zrozumieniu wspomnianej potrzeby umysłu ludzkiego, albo na błędnem pojmowaniu dualizmu. Jednolitości bowiem domaga się nasz umysł jedynie o tyle, o ile pragnie wszystkie zjawiska ze sobą powiązać, nie zaś w tem znaczeniu, jakoby chciał wszystko sprowadzić do jednego jedyne pierwiastku. Dualizm, który uznaje ściśle oddziaływanie wzajemne świata psychicznego i fizycznego, który między zjawiskami fizycznymi a psychicznymi przyjmuje taki

sam związek przyczynowy, jaki zachodzi między poszczególnymi zjawiskami fizycznymi, zaiste nie zasługuje na zarzut, jakoby nie czynił zadość umysłowej potrzebie jednolitego tłumaczenia świata. Usiłowania metafizyczne, zmierzające do zredukowania działających w świecie przyczyn, pozostały dotąd — o ile je rzeczywiście przeprowadzono — zupełnie bezskutecznymi. Trzeźwe badania metafizyczne nie mogą mieć na celu usunięcia mnogości i różnorodności zjawisk, lecz jedynie stworzenie nieprzerwanego ich związku. Dlatego zarzut powyższy może się dotyczyć tylko dualizmu kartezjańskiego, który przeciwstawia substancję cielesną i duchową jako czynniki na wskrós sobie obce, pozbawione wszelkiego związku. Kto nakoniec twierdzi, iż jest rzeczą niezrozumiałą, w jaki sposób zjawiska cielesne mogą wywoływać zjawiska duchowe i na odwrót, ten może się dowiedzieć od *Hume'a* i *Lotzego*, że związku przyczynowego w ogóle nie możemy pojąć. Widząc w świecie zmysłowym potrącenie, ciśnienie lub ciągnięcie ludzimy się, iż posiadamy pełne zrozumienie związku przyczynowego; ale jest to tylko złudzenie. Jeżeli więc nie możemy pojąć stosunku przyczyny do skutku, nie wynika stąd zarzut specjalnie dla dualizmu, lecz chyba dla przyczynowości w ogóle.

7. Wobec takiego stanu rzeczy wolno nam uważać dualizm za zupełnie możliwy a nawet za prawdopodobny pogląd metafizyczny. Można go bowiem lepiej pogodzić tak z psychologią jak z na-

ukami przyrodniczemi, aniżeli materjalizm i spirytualizm. Dualizm tłumaczy nietylko faktyczną różnorodność duszy i ciała, lecz także zachodzącą między niemi a stwierdzoną doświadczeniem zależność. Odpowiada on zarazem tendencyi współczesnej biologii, zmierzającej do usunięcia jednostronnego mechanizmu w pojmovaniu zjawisk życiowych, który okazał się niezdolnym do ich wyjaśnienia, a równocześnie pozwala nam upatrywać w objawach świadomości niezbędne ogniwo w rozwoju jestestw żyjących. Niemniej zgadza się dualizm z teoyą poznania, wedle której pełne doświadczenie składa się z czynników podmiotowych i przedmiotowych, a unika dowolnego rozszerzenia czynnika psychicznego, które musieliśmy zarzucić spirytualizmowi i wytkniemy jeszcze monizmowi.

Literatura: M. Wentscher: Ueber physische und psychische Causalität und das Princip des psycho-physischen Parallelismus. 1896. — E. Erhardt: Die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele. 1897. — O. Külpe: Ueber die Beziehungen zwischen körperlichem und seelischen Vorgängen. Zeitschrift für Hypnotismus. VII. 1898. Por. także literaturę na końcu §. 8 tomu I.

6. *Monizm.*

1. Zarówno w kołach przyrodników jak też psychologów i metafizyków zapewne najwięcej rozpowszechnionym jest obecnie monistyczny po-

gląd na świat. Pogląd ten występuje głównie w dwóch formach. Jedną z nich upatruje w duchu i w materji dwie odrębne strony jednej i tej samej istoty, która ma się właśnie z owych dwóch stron składać (monizm konkretny); druga twierdzi, że owa jednolita istota, która objawia się jako duch i jako materja, jest od obojga różną (monizm abstrakcyjny). Monizm abstrakcyjny może być znowu dwojaki, stosownie do tego, czy uznaje możliwość bliższego określenia tej istoty jednolitej, czy też uważa ją za zgoła nieznaną. Obok tych przynajmniej jako tako jasnych sformułowań stanowiska monistycznego spotykamy zwłaszcza w szerszych kołach jeszcze inne znaczenia wyrazu monizm. Niektórzy bowiem nazywają tak materializm, a niekiedy mówi się też o monizmie spirytualistycznym. Pochodzi to stąd, że zwykle nie rozróżnia się monizmu i syngularyzmu (por. tom. II. 1. 3); dlatego to wyraz monizm tyczy się raz pewnego poglądu na jakość bytu, raz znowu ilości zasadniczych czynników, wchodzących w skład takiego poglądu.

2. Monizm konkretny jest jednym z najstarszych w ogóle poglądów na świat. Jako animizm lub hylozoizm występuje obok pewnego rodzaju dualizmu już u ludów pierwotnych. Hylozoizm wyznają także najstarsi filozofowie greccy. Ale i u nich widzimy niejasne pomieszanie zapatrywań monistycznych i dualistycznych. W dalszym rozwoju filozofii nie spotykamy już więcej konse-

kwentnego przeprowadzenia tej formy monizmu. Czasem tylko przypomina się nam, gdy n. p. materialyści stawiają jedność ciała i ducha na równi z jednością siły i materii. Ale te odosobnione objawy współczesnej bezmyślności nie mogą zmienić faktu, że monizm konkretny, biorąc w ogólności, należy już do przeszłości. Dlatego możemy zarówno animizm jak materializm atrybutowy (por. tom. II. §. 3. 2), od którego on się właściwie różni tylko nazwą, uważać jedynie za objawy przejściowe, a nie za wykończony system metafizyczny; w tem znaczeniu przyjęli go nawet jeszcze *Fechner* i *Wundt*. Oświadczając bowiem, że dusza jest wewnętrzną stroną tego, co, widziane z zewnątrz, przedstawia nam się jako należące do niej ciało, upatrując zatem w duszy i w ciele tylko dwie strony tej samej istoty, wypowiadają niewątpliwie zapatrywanie konkretnego monizmu. Postępując jednak w swych roztrząsaniach metafizycznych dalej, przyjmują, że wyczerpującym wyrazem tej jednolitej rzeczywistości jest byt duchowy; tem samym zaś przemieniają swój animizm w spirytualizm.

3. O wiele dobitniej zaznaczył się w dziejach filozofii rozwój monizmu abstrakcyjnego. Pierwszym typicznym jego przedstawicielem jest *Spinoza*. Wedle niego istnieje tylko jedna, nieskończona substancja, zwana Bogiem albo *causa sui*. Posiada ona nieskończenie wiele atrybutów, z których znamy jednak tylko dwa, mianowicie rozciągłość i myślenie. Każdy z tych atrybutów znaj-

duje swój wyraz czyli objawia się w rozmaitych stanach (modi). Poszczególne ciała są stanami atrybutu rozciągłości, poszczególne dusze są stanami atrybutu myślenia. Ponieważ jednak Bóg posiada jeszcze inne atrybuty, przeto istoty jego nie znamy; monizm abstrakcyjny występuje tedy tutaj w tej formie, która zaprzecza możliwości bliższego określenia wspólnego podkładu ducha i materii. Monizm ten oczywiście nie uznaje wzajemnego oddziaływania, lecz przyjmuje paralelizm odpowiadających sobie zjawisk a w gruncie rzeczy nawet ich tożsamość. Stąd owe sławne zdanie *Spinozy*: *Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*. Podobne poglądy spotykamy u licznych myślicieli współczesnych. Wprawdzie nie mówią oni o nieskończeniu wielu atrybutach substancji, ale upatrują w niej istotę niepoznawalną, o której istnieniu wiemy jedynie na podstawie idących sobie równolegle zjawisk zewnętrznych i wewnętrznych. Monistą w tem znaczeniu jest n. p. *Herbert Spencer*. Nazwa agnostycyzmu (por. tom I. §. 3. 6), nadana jego systemowi, wskazuje jedynie, że system ten zrzeka się określenia zasadniczej podstawy bytu. *Fechner* również waha się pomiędzy takim stanowiskiem a spirytualizmem.

4. Większą śmiałością odznacza się druga forma monizmu abstrakcyjnego, gdyż podejmuje się bliższego określenia owej jedności ducha i materii, czyli jedności strony idealnej i realnej. Typowymi przedstawicielami takiego poglądu są

Fichte, Schelling i Hegel. Wedle *Fichtego* wspólną podstawą wszelkiej jaźni osobistej i nie-jaźni jest jaźń absolutna czyli absolut. *Schelling* natomiast uważa absolutną identyczność za ów byt pierwotny, z którego wyłania się wskutek samopoznania, jakie ten absolut posiada, przeciwieństwo podmiotu i przedmiotu. Ponieważ jednak tożsamość nie może w ogóle pod względem jakościowym być usunięta, przeto owo przeciwieństwo przedstawia się jedynie jako różnica ilościowa. Każdy byt jednostkowy jest także tylko taką różnicą czyli „potęgą“, a przeciwieństwo między światem idealnym a rzeczywistym również nie jest zasadniczem, lecz tylko formalnem czyli ilościowem. U *Hegla* absolut występuje pierwotnie w formie nieokreślonego bliżej bytu w ogóle. Dzięki procesowi dyalektycznemu (por. tom. I. §. 2. 6) treść tego pojęcia staje się coraz bogatszą i tym sposobem spełnia się stopniowo zapomocą szeregu określeń, wypływających z nieustannego pochodzenia myśli, istota absolutu czyli Boga. Poszczególnymi formami istnienia tego absolutu są przyroda i duch. Podobny monizm rozwinął w czasach ostatnich *E. Hartmann*, określając absolut jako „Nieświadome“.

5. Przystępując do krytycznego rozpatrzenia monizmu, możemy z góry pominąć jego formę konkretną, która nie jest niczem innym, jak skrytym dualizmem. Nie wyjaśnia ona zgoła związku, zachodzącego między światem materyalnym a duchowym. Jest tylko cokolwiek odmiennym od du-

alizmu wyrazem faktów, lecz nie zyskuje przez to nawet najmniejszej nad nim przewagi. Inaczej ma się rzecz z monizmem abstrakcyjnym. Przypuszczenie bowiem, że zarówno zjawiska fizyczne jak psychiczne wyłaniają się z jednej znanej czy nieznannej istoty, czyni przebieg tych zjawisk oraz zachodzący między nimi paralelizm pozornie więcej zrozumiałym. Zajmiemy się tedy pytaniem, czy w ogóle i o ile ta forma monizmu może być uważaną za wystarczającą albo zadowalającą rozwiązanie dotyczących zagadnień. Z góry możemy stwierdzić, że się ona nie sprzeciwia wynikom teorii poznania. Wszak uznaje pełną rzeczywistość obu rodzajów czynników danych w doświadczeniu. Uzupełnia je tylko przypuszczeniem, iż istnieje wspólny dla nich podkład. Natomiast nie brak licznych wątpliwości po części czysto logicznych, po części psychologicznych i przyrodniczych. Zestawiamy poniżej najważniejsze z nich.

a) Monizm abstrakcyjny dopuszcza się podwójnej transcendencji. Po pierwsze bowiem rozszerza w nieskończoność dziedzinę bytu duchowego, a po drugie przyjmuje istnienie znanej lub nieznannej jedności świata duchowego i cielesnego. Dane doświadczenia nie zmuszają nas ani do jednego, ani do drugiego; wskutek tego musi się nasunąć pewna wątpliwość natury logicznej, wyrażona w starym prawidle szkolnym: *principia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*.

6. b) Sposób, w jaki abstrakcyjny monizm usiłuje przedstawić wzajemne oddziaływanie ciała i duszy, nie jest ani najprostszym, ani też oczywistym. Albowiem sposób ten nasuwa się dopiero wtedy, gdy wskazane faktami przypuszczenie wzajemnego oddziaływania przyczynowego wydaje się wykluczonym; monizm jest więc pod tym względem środkiem, który służy do uniknięcia rzekomych trudności, tkwiących w dualizmie. Ale pogląd monistyczny nie wypływa wcale w sposób tak oczywisty, jak to zdają się przypuszczać jego zwolennicy, z faktycznego stanu rzeczy. Albowiem z pojęcia dwóch stron albo dwóch form objawów nie wynika koniecznie, jakoby między zmianami zachodzącymi z jednej i z drugiej strony istniał paralelizm. Możliwym byłby także inny stosunek. Zmiany te mogłyby być od siebie niezależne, jak to ma n. p. miejsce przy formie i jakości albo przy intensywności i trwaniu pewnych zjawisk; mógłby też zachodzić stosunek wzajemnego zrównoważenia, jaki n. p. istnieje między dwiema częściami kuli o niezmiennej objętości wspólnej, gdzie więc powiększenie jednej części pociąga za sobą zmniejszenie drugiej i na odwrót. Trudno zrozumieć, dlaczego właśnie z założeń monizmu ma wynikać dany w doświadczeniu stosunek ciała do duszy. Jeżeli jednak monizm musi się posługiwać jeszcze specjalnymi pojęciami pomocniczymi, aby ów stosunek mózgu przedstawić jako jedynie możliwy, wtedy staje się o wiele

zawilszym, aniżeli był kiedykolwiek prosty dualizm. Kto zaś twierdzi, że obustronne zjawiska są co do swej istoty identyczne, popada w atrybutywny materjalizm, którego niedorzeczność wykazaliśmy już powyżej. (por. tom II. §. 3. 5).

7. c). Zasada psychofizycznego paralelizmu każe przypuszczać, że każdemu zjawisku psychicznemu odpowiada wedle stałych praw pewien proces fizyologiczny w mózgu, zwany z tego właśnie powodu procesem psychofizycznym. Ponieważ wspomniana zasada nie określa bliżej stosunku obu szeregów zjawisk i nie zawiera żadnego uzupełnienia faktów empirycznych, przeto może oddawać prawdziwe usługi ścisłym badaniom jako ostrożne sformułowanie ogólne stanu rzeczy powszechnie dotąd stwierdzonego. Jeżeli jednak ów paralelizm ma być rozumiany tak, jak tego chcą moniści, i oznaczać, że ciało i duszę należy uważać za dwie strony jednej i tej samej istoty, wtedy nie ma już oczywiście różnicy między procesami fizyologicznymi, którym towarzyszą, a takimi, którym nie towarzyszą zjawiska psychiczne. Nie da się bowiem pomyśleć, aby po jednej stronie były luki, podczas gdy druga strona rozciągałaby się bez jakiegokolwiek przerwy. Trzebaby więc przypuścić w znacznie szerszym zakresie istnienie nieświadomych objawów duchowych, aniżeli to czyni „czysta“ psychologia (por. tom I. §. 7. 4). Albowiem nietylko wszelkiego rodzaju procesom mózgowym, lecz także każdemu innemu procesowi

cielesnemu, jak n. p. obiegowi krwi, czynności gruczołów, wzrostowi poszczególnych organów musiałyby towarzyszyć zjawiska psychiczne. Pogląd taki nie jest prostym uogólnieniem danych, dostarczonych przez nauki szczegółowe, przez psychologię i nauki przyrodnicze, lecz jest po prostu spekulacją, prowadzoną na oślep, niezgodną z wykazanym powyżej (por. tom. I. §. 3. 7—10) prawdziwem zadaniem metafizyki.

8. d) Ale monizm posuwa się jeszcze dalej, przypisując wbrew wszelkim danym naukowym życie psychiczne nie tylko organizmom w najszerszym rozumieniu, lecz także światu nieorganicznemu, przez co dochodzi, postępując konsekwentnie, do twierdzenia, że każdy atom jako ostateczny pierwiastek materialny, zawiera już pewien zarodek duchowości. Tym sposobem popelnia monizm ten sam błąd, który wytknęliśmy już spirytualizmowi. (por. tom. II. §. 3. 6). Atoli jakim ma być owe życie duchowe atomu albo nieorganicznego związku atomów, o tem nie możemy wypowiedzieć żadnego zdania, które nie byłoby zupełnie dowolnem. Monizm musiałby nadto dokonać rzeczy niemożliwej i wykazać, w jaki sposób łączą się dusze atomów w dusze komórek, a dusze komórek w znane nam z doświadczenia dusze istot żyjących. I z tego punktu widzenia zatem trzeba monizm uważać za metafizykę fantastyczną, która bynajmniej nie wynika z potrzeb naukowych i potrzeb tych wcale nie zaspakaja.

Nie możemy więc żywić przekonania, jakoby monizm był najwięcej zbliżonym do prawdy poglądem na świat. Z dokonanego przez nas rozbioru poszczególnych kierunków metafizycznych wynika raczej, że największe prawdopodobieństwo należy obecnie przyznać dualizmowi, ponieważ da się najlepiej pogodzić z wynikami nauk szczegółowych a zarazem czyni zadość wymaganiom teorii poznania i logiki. Najmniejsze prawdopodobieństwo ze wszystkich kierunków posiada, jeżeli nasza krytyka była trafną, materyalizm. Po dualizmie przedstawia się jako pogląd najprawdopodobniejszy spirytualizm. Istotnie też u wszystkich prawie filozofów monizm przekształca się w spirytualizm.

Uwaga. Wyraz monizm oznacza niekiedy także kierunek panteistyczny, wedle którego Bóg i świat tworzą jedność (por. tom II. §. 9). O znaczeniu, jakie wyraz monizm posiada w teorii poznania, zob. tom II. §. 13. 3.

Literatura: Oprócz przytoczonych w §. 7. tomu pierwszego prac James'a, Höffdinga i Jodla zob. także: Höfler, Die metaphysischen Theorien von den Beziehungen zwischen Leib und Seele. Einige Fragen an die Monisten. 1897.

§. 7. *Mechanizm i Teleologia.*

1. Ogólną zasadą wszelkich zjawisk i zdarzeń w wszechświecie jest wedle mechanizmu

ślepy i konieczny związek zachodzący między przyczynami i skutkami, który objawia się najdobitniej w zjawiskach przyrody. Stosunki, zachodzące między temi zjawiskami, można ostatecznie bez wyjątku sprowadzić do praw ruchu, a ponieważ nauką o ruchach jest mechanika, przeto cały ten pogląd bywa nazwany mechanistycznym. Jako taki łączy się on ściśle z materyalizmem, a łączność ta występuje wyraźnie w dziejach filozofii. Jest ona widoczną już w atomizmie starożytnym, tej najdawniejszej formie materyalizmu. Tak samo ma się rzecz w filozofii nowożytnej, gdzie o panowaniu wszechwładnym mechanizmu przekonany jest *Hobbes* i autor dzieła *Système de la nature*. Wyznawców mechanizmu spotkać jednak można także wśród monistów. N. p. *Spinoza* broni mechanizmu nie mniej gorliwie jak *Hobbes*. Nie uznaje ani wolnej woli, która mogłaby przerywać związek przyczyny i skutku, ani jakichkolwiek celów, ku którym zmierzałyby zjawiska.

2. Równie ekskluzywnego poglądu teleologicznego nie znajdujemy w całej historyi filozofii. Teleologia bowiem dopuszcza zawsze obok siebie mechanizm jako podrzędną formę zjawisk. Można to stwierdzić już u *Platona*, który jest pierwszym wyraźnym przedstawicielem teleologii. U niego wszystko powstaje i rozwija się wedle pewnych celów, prawzorów, idei. Ale równocześnie podlegają poszczególne stopnie czyli fazy rozwoju prawu przyczynowości. W dziedzinie idei panuje rozum

i celowość, w dziedzinie materji ślepa konieczność. Jeszcze wyraźniej i jaśniej przeprowadza ten pogląd *Arystoteles*. Z jednej strony zmiany zachodzące w przyrodzie występują jako zmiany miejsca czyli ruchy, i jako takie podlegają bez ograniczenia prawidłowości mechanicznej. Z drugiej strony wszelki rozwój ma swój cel w uwydatnieniu formy, energii. Ponad prawidłowością mechaniczną stoi tedy prawidłowość teleologiczna. Przyroda nie działa na oślep, lecz ma zawsze na widoku pożyteczność; więc przyczyny mechaniczne są wprawdzie niezbędnymi warunkami czyli środkami dla osiągnięcia celów przyrody, ale właściwymi przyczynami jej działania są wedle *Arystotelesa* *causae finales*. Ta teleologia stała się wzorem dla całego szeregu podobnych poglądów. W ten sam sposób usiłował później *Leibniz* pogodzić mechanizm z teleologią, a w wieku XIX. przyznawał *Lotze* mechanizmowi powszechne zastosowanie, ale zarazem podrzędne znaczenie.

3. Pierwszy rozbiór krytyczno-empiryczny pojęcia celu oraz jego znaczenia dla zjawisk przyrody zawdzięczamy *Kantowi*, który w swej *Krytyce władzy sądzienia* rozpatruje obok estetycznej oceny zjawisk także ich ocenę teleologiczną. (por. tom I. §. 9. 6). Wedle *Kanta* nazywamy celowymi twory przyrody o tyle, o ile odpowiadają swemu pojęciu albo o ile ich części są zastosowane do całości. Tak pojęta celowość nie jest transcendentną, gdyż nie wprowadza w przyrodę żadnych czynników ze-

wewnętrznych, lecz jest *immanentną*, gdyż jest wyrazem wewnętrznego związku rzeczy. Najbliższej sposobności do takiego rozważania przyrody dostarcza nam każdy organizm, którego wszystkie części i czynności służą zachowaniu jednostki i rodzaju, a którego składniki ustawicznie na siebie oddziaływują. Celowość nie ogranicza się jednak do poszczególnych organizmów, lecz obejmuje całą przyrodę, którą również można uważać za celowo urządzony system. Celem całego rozwoju przyrody jest wedle *Kanta* człowiek jako istota moralna, albowiem dopiero w dziedzinie moralności pytanie o cel traci wszelkie znaczenie. Pogląd teleologiczny da się w zupełności pogodzić z poglądem mechanistycznym, jeżeli się pamięta, że pogląd teleologiczny może być jedynie zasadą kierowniczą (por. tom. II. §. 3. 1), którą stosuje się przede wszystkim tam, gdzie mechanizm nie da się w ogóle albo przynajmniej na razie przeprowadzić. Tym sposobem oba poglądy uzupełniałyby i wspierałyby się; jako zasada kierownicza bowiem teleologia mogłaby być pomocną w badaniu związków przyczynowych. W podobny sposób określają także stosunek celowości do przyczynowości za przykładem *Kanta* niektórzy logicy współcześni, zwłaszcza *Sigwart* i *Wundt*.

4. Szczególniejszego poparcia doznał mechanizm, gdy zaczęto w sposób czysto mechanistyczny zapatrywać się także na objawy życiowe. Zapatrywanie takie przygotował już *Descartes*,

uważając zwierzęta za automaty lub maszyny. Sprzeciwił się takiemu pogładowi *witalizm*, twierdząc, że we wszystkich istotach żyjących tkwi t. zw. siła życiowa, którą się te istoty zasadniczo różnią od ciał nieżywych. Ale przyjęcie siły życiowej było dla badań naukowych raczej przeszkodą aniżeli pomocą, ponieważ ta siła tak samo nie mogła się przyczynić do wyjaśnienia zjawisk biologicznych, jak przyjęte powszechnie w wieku XVIII. pojęcia osobnych władz duchowych nie zdziałały nic dla wytłumaczenia zjawisk psychicznych. Było to więc wielką zasługą nowszej fizjologii, zwłaszcza *Lotzego*, że przyjął mechanizm jako zasadę kierowniczą w badaniach biologicznych. Mniej więcej równocześnie z podjęciem walki przeciwko witalizmowi wprowadzono mechanizm po ostatecznem usunięciu dawnych władz duszy także do psychologii. Wszak *Herbart* pragnął wprost stworzyć mechanikę umysłu (por. tom I. §. 7. 6). Nieco później wystąpiła teoria *Darwina*, usiłując mechanistycznie wytłumaczyć celowość organizmów. Ale teoria ta może w najlepszym razie wyjaśnić powstawanie nowych celowych narządów, coraz dalej idące różniczkowanie, rozwój więcej skomplikowanych form organicznych z prostszych, nie może jednak wytłumaczyć istniejącego już od samego początku w każdym organizmie wzajemnego oddziaływania jego części, skierowanego ku zachowaniu jednostki i rodzaju. Ta niewątpliwa wada darwinizmu sprawiła, że w osta-

tnich czasach zaczęły się na nowo pojawiać tendencje witalistyczne; są one jednak w porównaniu z dawniejszym witalizmem oględniejsze i mniej określone.

5. Świadczy to o powierzchowności a przede wszystkim o nieznajomości dziejów filozofii, jeżeli ktoś twierdzi, że pogląd teleologiczny stracił wskutek rozwoju mechanizmu wszelką rację bytu. Wszak już *Leibniz* uznawał mechanizm w zakresie znacznie szerszym od tego, w którym go dziś przeprowadzić zdołano, a *Kant* przewidywał już w ogólnych zarysach postępy, jakie obecnie w tym kierunku uczyniono. *Lotze* również wyznawał zawsze pogląd teleologiczny mimo tego, że zwalczał siłę życiową i że organizmy pojmował w sposób czysto mechanistyczny. Widocznie więc oba poglądy muszą się dać pogodzić. Aby sprawę tę zbadać, spróbujemy sobie cokolwiek bliżej uprzytomnić znaczenie mechanizmu i teleologii, przyczynowości i celowości.

Przez *przyczynowość* rozumiemy podlegającą ścisłym prawom zależność tego rodzaju, iż z dwóch zjawisk jedno, zwane przyczyną, jest zawsze wcześniejszem od drugiego zjawiska, zwanego skutkiem, i że zmiany zachodzące w obu zjawiskach, odbywają się zawsze tu i tam w tym samym kierunku. (por. tom II. §§. 3, 8. 5, 4.). Nie można jednak twierdzić, jakoby na tej podstawie istniał już stosunek zupełnie jednoznaczny między zjawiskami, z których jedno jest przyczyną a dru-

gie skutkiem. Przypuszczamy wprawdzie, że jedna i ta sama przyczyna może wywołać zawsze tylko pewien ściśle określony skutek. Ale nie można twierdzenia tego odwrócić i powiedzieć, że jeden i ten sam skutek może być wywołany tylko jedną i tą samą przyczyną. Liczne fakty dowodzą przeciwnie, że zjawiska różne mogą pociągać za sobą takie same następstwa. Ponieważ na każdą przyczynę składają się liczne warunki a, b, c, d, przeto pewne ich połączenie musi wywołać zawsze pewne ściśle oznaczone następstwo. Natomiast dadzą się pomyśleć bardzo rozmaite kombinacje warunków a, b, c, d, które mogą wywołać ten sam skutek. Nie można tedy z danego skutku wnosić, że poprzedziła go taka a nie inna kombinacja warunków, że więc został wywołany taką a nie inną przyczyną. Nadto można też zastąpić niektóre składniki przyczyny składnikami innymi, a mimo to skutek nie koniecznie musi ulec zmianie. Możemy zatem bez trudności na podstawie pewnych danych przyczyn przewidywać skutki, ale nie możemy z równą dokładnością na podstawie danego skutku wskazać niewątpliwą przyczynę, która skutek ten wywołała.

6. W dziedzinie przyrody martwej trudność powyższa znika wobec jednostajności zachodzących w niej związków przyczynowych; to też astronomia, fizyka i chemia zwykły z równą dokładnością i ściślnością wnosić z danych skutków o ich przyczynach, jak na odwrót z przyczyn

o skutkach. *Newton* wypowiedział nawet zasadę, iż trzeba, o ile to możliwem, jednakowe skutki przypisywać jednakowym przyczynom. Zupełnie inaczej ma się jednak rzecz w świecie organicznym. Tutaj bowiem występuje stale i niezmiennie pewien skutek, który możemy nazwać życiem albo zachowaniem jednostki lub rodzaju; środki zaś, zapomocą których ten skutek bywa osiągnięty, bywają tak różnorodne i zmienne, że na ich podstawie nie można wcale mówić o pewnym ściśle oznaczonym związku przyczynowym.

Jeżeli tedy przez *mechanizm* będziemy rozumieli twierdzenie o jednoznacznych związkach przyczynowych, polegających na tem, iż te same przyczyny wywołują zawsze te same skutki, wtedy *teleologia* będzie się zasadzała na tem, że przypuszcza, iż pewien stały skutek może być następstwem różnorodnych przyczyn, z których każda działa w kierunku osiągnięcia tego samego celu. Wynika stąd niewątpliwie, że oba poglądy są uprawnione i zgodne z ogólnem pojęciem przyczynowości, w którym tkwi wspólne ich źródło. Celowość nie usuwa związków przyczynowych, lecz jest tylko pewną ich postacią, w której skutek nazywa się celem a przyczyna środkiem, a którego cecha znamiennea polega na tem, że punktem wyjścia dla badań nie jest przyczyna, lecz skutek, odznaczający się swą stałością. Tak samo postępujemy wobec maszyn, których budowę pragniemy zrozumieć: cel, któremu służą, wyjaśnia nam zna-

czenie i związek poszczególnych części. Wskutek tego podobieństwa z maszyną nazwano też niekiedy ustrój żywy naturalną maszyną. Wyjaśnwszy w ten sposób stosunek celowości do mechanizmu musimy się jednak jeszcze zapytać, skąd pochodzi w przyrodzie różnica między zjawiskami, które są przystępne teologicznemu traktowaniu, a zjawiskami, wobec których wystarcza mechanizm, czyli innymi słowy między zjawiskami, które znamionuje stałość skutku, a zjawiskami, w których takiej stałości stwierdzić nie możemy.

7. Na powyższe pytanie istnieją dwie odpowiedzi. Wedle jednej z nich należy celowe urządzenie przyrody organicznej sprowadzić do Boga, który ją stworzył i wyznaczył jej cele. Stałość pewnych skutków byłaby wtedy wynikiem woli Bożej, podobnie jak u maszyny jest wynikiem woli wynalazcy, który ją skonstruował. Takiemu pogładowi nie można zarzucić, że się nie zgadza z panującą w przyrodzie przyczynowością. Przyczynowość pozostałaby i nadal środkiem niezbędnym, który, jak u maszyny, umożliwia oddziaływanie wzajemne i współdziałanie wszystkich części. Istnieje natomiast trudność innego rodzaju. Upatrując źródło celowości w Bogu, uważa się nie tylko organizmy, lecz całą w ogóle przyrodę za system celowo urządzony. Nie znamy jednak celu, do którego zmierzła przyroda jako całość, a wszelkie próby określenia tego celu pozostały bez rezultatu. Pierwsza

odpowiedź na sformułowane powyżej pytanie nie może więc być uważana za wystarczającą.

8. Druga odpowiedź przypisuje każdej istocie żyjącej pewną celowo działającą funkcję, zwaną popędem albo wolą, która dąży do wszystkiego, co przyczynia się do zachowania i rozwoju jednostki jakoteż rodzaju, a unika wszystkiego, co może wywierać wpływ szkodliwy. Ale i ten pogląd nie może nas zadowolić. Gdybyśmy się bowiem nawet zgodzili na istnienie takiej „woli do życia“, jej działanie celowe mogłoby być wzięte tylko w znaczeniu względnem, nigdy zaś w znaczeniu bezwzględnem. Skoro bowiem wola ta nie istnieje przed wszelkiem życiem, lecz zawsze tylko jako funkcja istot żyjących, przeto jej istnienie suponuje już istnienie organizmów, a zatem tworców celowych. Podobnie jak czynniki, na które powołuje się darwinizm, mogłaby i ona wyjaśnić tylko spotęgowanie urządzeń celowych, ale nie tłumaczy ich początków. Wobec tego wszystkiego wydaje nam się rzeczą prawdopodobną, iż problemat celowości w powyższem znaczeniu nie różni się od problemu życia, i że razem z niem doczeka się rozwiązania na podstawie badań nauk szczegółowych.

Literatura: E. König: Die Entwicklung des Causalproblems. 2. tomy. 1880—90. — Ch. Sigwart: Der Kampf gegen den Zweck. Kleine Schriften II. 2. wyd. 1889. — P. Janet: Les causes finales. 2. wyd. 1890. — F. Er-

hard† Mechanismus und Teleologie. 1890. — G. Wolff: Zur Kritik der Darwin'schen Theorie. 1898. — H. Struve: Wstęp krytyczny do filozofii. 2. wyd. 1898. §. 11.

§. 8. *Determinizm i Indeterminizm.*

1. Między determinizmem i indeterminizmem z jednej, a mechanizmem i teleologią z drugiej strony zachodzi pewne pokrewieństwo. Determinizm bowiem uznaje powszechne istnienie związku przyczyny i skutku, warunku i rzeczy uwarunkowanej, motywu i czynu, podczas gdy indetermizm, opierając się na niektórych faktach natury etycznej, przyjmuje przynajmniej możliwość czynów wolnych, t. j. nie podlegających prawu przyczynowości. Ale wspomniane pokrewieństwo nie jest bardzo blizkie choćby już z tego powodu, że zarówno mechanizm jak teleologia daje się pogodzić z determinizmem; to też znajdujemy rzeczywiście w dziejach filozofii wśród deterministów nietylko wyznawców mechanizmu, lecz także przedstawicieli poglądu teleologicznego. Związek niewątpliwy zachodzi jedynie między mechanizmem i determinizmem, który przybiera u wyznawców mechanizmu zwykle skrajniejszą formę *fatalizmu*. Fatalizm twierdzi, że istnieje nieubłagany łańcuch przyczyn i skutków, którego jednostka wpływem swoim żadną miarą nie może przerwać, i że wszystko na świecie już z góry ujęte jest jakby w wielką formułkę. Pogląd indeterministyczny

ściąga się zazwyczaj tylko do woli *ludzkiej*, ponieważ w tej jedynie dziedzinie akt wyboru odgrywa większą rolę, i mogą być zastosowane pojęcia etyczne i prawne zasługi i winy, odpowiedzialności i poczytności.

2. Zagadnienie wolności woli nie zwróciło na siebie większej uwagi w filozofii starożytnej. Zasadnicze przeciwieństwo determinizmu i indeterminizmu wyłoniło się dopiero pod wpływem etyki i metafizyki chrześcijańskiej. Opatrzność boska występuje u *św. Augustyna* jako predestynacja, niedopuszczająca dowolnych postanowień, które mogłyby się sprzeciwić ustanowionemu z góry porządkowi rzeczy. Filozofia scholastyczna natomiast uważała przyjęcie wolności woli za niezbędne, ponieważ mniemała, że tylko pod tym warunkiem da się wytłumaczyć upadek człowieka i utrata pierwotnego stanu czystości i niewinności. Odtąd toczy się spór między determinizmem a indeterminizmem niemal bez przerwy; niektóre fazy tego sporu zaznaczymy.

3. Stanowcze zaprzeczenie wszelkiej wolności woli spotykamy u *Spinozy*, albowiem jego pogląd mechanistyczny da się pogodzić tylko ze skrajnym determinizmem. Poczucie wolności, towarzyszące postępowaniu ludzkiemu, polega wedle *Spinozy* jedynie na tem, że nie zdajemy sobie sprawy z pobudek naszego postępowania. Jak z istoty trójkąta wynikają wszystkie jego własności, tak też z istoty każdego osobnika żyjącego wypływa

z koniecznością cały jego sposób zachowania się. W odmiennej nieco formie występuje determinizm u *Leibniza*. Odróżnia on przymus mechaniczny od powodowania się motywami, konieczność metafizyczną, której sprzeciwić się jest rzeczą zupełnie niemożliwą, od konieczności moralnej, której sprzeciwić się jest rzeczą niewłaściwą (*inconveniens*). Jak nie można nas zmusić, abyśmy uznali prawdę twierdzeń geometrycznych, tak też motywa nie wywierają mechanicznego wpływu na nasze chcenie i postępowanie. Skłaniają nas, ale nie zmuszają nas (*inclinent sans nécessiter*). Filozofia epoki oświecenia i złączona z nią religia racjonalna uznawała obok istnienia Boga i nieśmiertelności duszy także wolność woli, usiłując przy pomocy różnych porównań i analogii wykazać jej możliwość.

4. Nowy sposób uzasadnienia indeterminizmu znajdujemy u *Kanta*. Faktem, na którym się opiera w swej etyce, jest istnienie prawa moralnego, wymagającego posłuszeństwa bezwzględnego, istnienie imperatywu kategorycznego. (por. tom I. §. 8.8). Fakt taki byłby zdaniem *Kanta* niemożliwy, gdybyśmy nie uznawali możliwości przestrzegania tego prawa. Ponieważ jednak panująca w dziedzinie doświadczenia przyczynowość wyklucza możliwość moralnego postępowania, przeto trzeba przyjąć, że wolność istnieje w świecie transcendentnym, w dziedzinie rzeczy samej w sobie. Tym sposobem wola sama w sobie jest wolna;

jako zjawisko zaś, jako przedmiot doświadczenia, podlega ona nieubłaganej przyczynowości. Podobne zupełnie zapatrywanie wygłosił *Schopenhauer*. *Herbart* natomiast uważał pogląd deterministyczny za nieunikniony choćby już dlatego, że inaczej nie mogłoby być mowy o systematycznym wychowaniu, lecz wszystko stałoby się dowolnem i przypadkowem. *Lotze* przeciwnie broni znowu indeterminizmu. Moralna ocena postępowania ludzkiego, odpowiedzialność i poczytywanie mogą istnieć tylko pod tym warunkiem, że uznamy niedającą się bliżej wytłumaczyć wolność woli. Trzeba tylko wykazać, — co jest rzeczą zupełnie możliwą, — że się ona nie sprzeciwia danej w doświadczeniu przyczynowości. Panującym obecnie w psychologii, w metafizyce i w etyce poglądem jest determinizm; ale w teorii prawa karnego, w dogmatyce teologicznej i w zapatrywaniach popularnych utrzymuje się zwykle po dziś dzień indeterminizm.

5. W samem zagadnieniu wolnej woli trzeba rozróżnić stronę *metafizyczną, psychologiczną i etyczną*. A przedewszystkiem należy stwierdzić, że pomysł, jakoby wola zajmowała wyjątkowe stanowisko wobec powszechnej przyczynowości, nie byłby nigdy powstał, gdyby nie zdawał się wynikać z pewnych faktów natury etycznej. Sposób bowiem, w jaki indeterminizm bywa uzasadniony z punktu widzenia *metafizycznego*, jest bardzo nieśmiały i niedostateczny. Zwykle poprzestaje się na stwierdzeniu i usprawiedliwieniu możliwości istnie-

nia wolnej woli, a droga w tym celu obierana nie jest pod względem naukowym albo logicznym zadowalająca. Trzeba się uciekać do porównań albo do przeciwieństwa dwóch światów, dziedziny zjawisk i dziedziny rzeczy samych w sobie. To samo mniej więcej można powiedzieć o *psychologicznym* sposobie uzasadnienia indeterminizmu. Faktem, który tutaj stanowi podstawę dowodzenia, jest dokonywany przez nas wybór jednego z pośród kilku sposobów postępowania, które przedstawiają się jako w równej mierze możliwe. Ale w wielu wypadkach uczy nas doświadczenie wewnętrzne, że decydującą pobudką była pewna ściśle określona okoliczność, a analogia pozwala nam twierdzić, że tak samo rzecz się ma także w tych wypadkach, w których doświadczenie lub pamięć nie wykazuje wprost przewagi pewnego motywu.

6. Takie posługiwanie się analogią tem mniej zasługuje na zarzut, ile że nasze doświadczenie wewnętrzne jest w wysokim stopniu dorywczem. Wszak i to, co nazywamy charakterem pewnej osoby, nie jest sumą dających się jasno określić zjawisk, lecz raczej siłą, skupiającą w sobie cały rozwój jednostki. Całego bogactwa jej zasobów i energii możemy się tylko domyślać na podstawie dochodzących do naszej świadomości objawów tej siły. Tę dysproporcję między doświadczeniem wewnętrznym a jego podkładem stwierdza jeszcze inny niewątpliwy fakt naszego życia umysłowego, mianowicie daleko idąca niezależność tego życia

umysłowego od zewnętrznych lub przypadkowych wpływów. Najprostszy wypadek takiej niezależności od otoczenia przedstawia możliwość śledzenia przez dłuższy czas z całą uwagą jakiegoś przedmiotu nikłego i drobnego mimo działających na nas równocześnie podniet znacznie silniejszych. A gdy uczony zatopi się w swych myślach albo gdy poeta oddaje się twórczości artystycznej, staje się nieczułym na wpływy o wiele jeszcze silniejsze. Fakty te dowodzą, że istnieje wolność w znaczeniu *niezależności od wpływów zewnętrznych*. Ale ta wolność działania jest oczywiście czemś innym, aniżeli wolność, której broni indeterminizm. Albowiem wolność działania musimy uznawać także tam, gdzie ocena prawna lub moralna nie może mieć miejsca, jak n. p. u zwierząt; wolność działania nie jest też wcale identyczną z brakiem determinujących pobudek. Natomiast ma się właśnie tę wolność działania na myśli, gdy się żąda, by człowiek w swych postanowieniach i czynach kierował się rozważą i rozsądkiem.

7. Pojęcia *etyczne*, na które powołuje się indeterminizm, znane są pod nazwą *zasługi* i *winy*. Zaslugę upatrujemy w postanowieniu dobrem, winę w postanowieniu złem, *jeżeli* postanowienie mogło być także wypaść odmiennie. Ponieważ właśnie tylko ten warunek dotyczy wolności woli, przeto ocena woli jako dobrej albo złej nie pozostaje w żadnym związku z całym sporem. Możemy mó-

wić o postępowaniu dobrem lub złem, wcale nie przyjmując, że podstawą tego postępowania jest wolność. Z drugiej strony pojęcia zasługi i winy pozwalają nam oceniać intensywność woli moralnej; to też zarówno w życiu potocznym jak przed forum sądowym mierzymy siłę dążności zbrodniczych i cnotliwych jakością, ilością i siłą motywów, które przeciwdziałają pewnemu sposobowi postępowania. W tem zapoznanem najczęściej znaczeniu wymienionych pojęć leży źródło ich doniosłego wpływu na ocenę etyczną.

8. Ale indeterminizm kładzie nacisk na twierdzenie, że postanowienie mogło być wypaść inaczej, aniżeli w istocie wypadło, i powołuje się na dawną definicyę konieczności, wedle której nazywamy koniecznym to, co niemoże nie być. Jeżeli więc możliwym było postanowienie inne, aniżeli to, które rzeczywiście zapadło, wtedy nie zapadło ono z koniecznością; a ponieważ konieczność jest znamioną cechą związku przyczynowego, przeto takie postanowienie nie podlega przyczynowości. Tego rodzaju argumentacya przeocza jednak, że pojęcia możliwości i konieczności posiadają dwojakie znaczenie. Jeżeli na podstawie przesłanki „suma kątów w trójkącie równa się dwóm prostym“ wnoszę, że suma kątów w trójkącie różnobocznym równa się także dwóm prostym, wniosek ten posiada cechę konieczności, to znaczy, że twierdzenie temu wnioskowi przeciwne nie da się pomyśleć. Gdybym bowiem myślał, że

suma kątów w trójkącie różnobocznym nie równa się dwóm prostym, pomyślałbym coś z ową przesłanką sprzecznego. *Konieczność* wykluczająca wszelkiego rodzaju sprzeczność nazwiemy koniecznością *formalną*. Różni się od niej konieczność *materjalna*, polegająca na związku przyczynowym. Jeżeli twierdzę, że pewne zdarzenie musiało nastąpić, ponieważ dane były pewne okoliczności, które uważamy za przyczynę owego zdarzenia, to przecież można pomyśleć sobie także inne zdarzenie, aniżeli to, które nastąpiło, nie wpadając w żadną sprzeczność. W podobny sposób rozróżniamy *możliwość formalną* i *materjalną*. W znaczeniu formalnem jest wszystko to możliwem, co się da pomyśleć bez sprzeczności; w znaczeniu materjalnem możliwem jest tylko takie zdarzenie, dla powstania którego dane są jedynie niektóre warunki, a nie całkowita przyczyna. Wobec tego zdarzenie, które jest koniecznem w znaczeniu materjalnem, może doskonale łączyć się z formalną możliwością zupełnie odmiennego zdarzenia. Twierdzenie zatem, że mogło w danym wypadku zapaść odmienne postanowienie, da się w zupełności pogodzić z materjalną czyli przyczynową koniecznością zapadłego istotnie postanowienia.

9. Z powyższego rozbioru logicznego wynika, że konieczność, z jaką zapadają nasze postanowienia, wcale nie wyklucza owej oceny moralnej, która znajduje swój wyraz w pojęciach winy i zasługi. Kto sobie zdaje choćby w części

sprawę z zawilych czynników psychofizycznych, które wchodzą w grę przy naszych dowolnych czynnościach, ten nie zaprzeczy, że w naszej organizacji cielesnej i umysłowej tkwią warunki bardzo różnorodnego postępowania. Fakt, iż często dokonujemy wyboru między różnymi sposobami postępowania, dowodzi nadto, że możemy dążyć do wielce odmiennych, a nawet wprost przeciwnych sobie celów. Nie podobna tedy odmówić słuszności twierdzeniu, że w danym wypadku można było inaczej postąpić, aniżeli to się w istocie stało. Do tego samego wyniku prowadzą pojęcia *odpowiedzialności* i *poczytywania*. Że każdy jest sprawcą swych czynów i że w warunkach normalnych udział jego samego w wykonaniu pewnej czynności jest o wiele większy od udziału przypadkowych okoliczności zewnętrznych, jest prawdą tak jasną, iż po powyższych wywodach nie wymaga ani dowodu ani bliższego określenia. Więc sędzia nie suponuje u przestępcy wolności w znaczeniu indeterministycznym, lecz wolność, polegającą na pewnej niezależności od wpływów zewnętrznych oraz na możliwości zastanawiania się nad znaczeniem przepisów prawnych i etycznych. Inaczej byłoby rzeczą niezrozumiałą, że przyjmuje się pewną granicę wieku dla odpowiedzialności sądowej; byłoby też rzeczą niezrozumiałą, w jaki sposób wolę niczem nieuwarunkowaną mogłyby krępować stany pijaństwa lub obłąkania, które wedle powszechnie przyjętego zapatrywania zmniejszają karę albo zno-

szą poczytalność czynów. Gdybyśmy natomiast przyjęli, że postanowienia nasze zapadają bez jakiegokolwiek przyczyny i że nie podlegają żadnym prawom, musielibyśmy zwątpić o ciągłości i stałości wewnętrznego rozwoju jednostki oraz wzajemnych stosunków ludzi; zamiast prawidłowości w postanowieniach i czynach ludzkich istniałaby w takim razie nieobliczalna gra przypadku.

10. Możemy zatem powiedzieć, że indeterminizm opiera się jedynie na nieporozumieniach i na pomieszaniu pojęć. Już *Hobbes* wykazał, co *Schopenhauer* później podniósł z wielkim naciskiem, że indeterminiści mieszają ze sobą wolność postępowania i wolność woli, daleko idącą niezależność od wpływów zewnętrznych i brak wszelkich wogóle przyczyn. Indeterminiści nadają też mylne znaczenie twierdzeniu, które łączy się z etycznymi pojęciami zasługi i winy, mianowicie twierdzeniu, iż można było w danym wypadku postąpić inaczej, aniżeli w istocie postąpiono; nie mniej błędnie pojmują odpowiedzialność i poczytalność. Ponieważ okazały się płonnymi wszystkie usiłowania indeterministów, zmierzające do metafizycznego wykazania możliwości wolnej woli, jakoteż wszystkie starania, które podjęli w ostatnich czasach z wielkim nakładem pracy i niewątpliwej bystrości, by wykazać zgodność swego stanowiska z powszechną prawidłowością zjawisk, i ponieważ korzyściom, których się spodziewają po swej nauce dla etyki i umiejętności prawniczych, trzeba prze-

ciwstawić co najmniej równie wielkie trudności, jakie z indeterminizmu wynikają dla faktów natury etycznej, przeto metafizyka oświadcza się bez wahania za poglądem deterministycznym. Nie znaczy to wcale, jakoby konsekwentnem następstwem takiego stanowiska był mechanizm i fatalizm. Wszak warunki, pod którymi możliwym jest pogląd teleologiczny, nie tracą swego znaczenia wobec ludzkiego postępowania, a ustrój psychofizyczny człowieka nie jest wcale tylko prostym ogniwem pośredniczącym dla zjawisk pozostających ze sobą w związku przyczynowym, lecz w wysokim stopniu samoistnym systemem sił, któremu chyba tylko pogląd fatalistyczny mógłby w całości lub w części odmówić samodzielnego oddziaływania na bieg wypadków.

Literatura: G. L. Fonsegrive. *Essai sur le libre arbitre*. 2. wyd. 1896. (Zawiera szczegółowe dzieje zagadnienia wolnej woli oraz próbę usprawiedliwienia poglądu indeterministycznego). — C. Gutberlet: *Die Willensfreiheit und ihre Gegner* 1893. (Stanowisko indeterminizmu). — M. W. Drobisch: *Die moralische Statistik und die menschliche Willensfreiheit*. 1867. (Stanowisko Herbartowskiego determinizmu). — J. H. Scholten: *Der freie Wille*. Przekład niemiecki Manchot'a 1874. (Stanowisko determinizmu) — C. Hebler: *Elemente einer philosophischen Freiheitslehre*. 1887. (Stanowisko determinizmu). — F. J. Mach: *Die Willensfreiheit des Menschen*. 2. wyd. 1894. (Stanowisko pośredniczące). — L. Traeger: *Wille, Determinismus, Strafe*. 1895. (Rozbiera ze stanowiska deterministycznego przedewszystkiem dotyczące zagadnienia natury praktycznej). — Struve: *Wstęp krytyczny do filozofii*. 2. wyd. 1898. str. 386—390.

§. 9. *Teologiczne kierunki w metafizyce.*

1. Kierunki teologiczne w metafizyce znane są jako *teizm*, *deizm*, *panteizm* i *ateizm*. Teizmowi i deizmowi wspólnem jest pojęcie Boga transcendentnego, od świata różnego; różnica między obu kierunkami leży w tem, że deizm uważa Boga jedynie za pierwszą przyczynę świata, za jego twórcę, podczas gdy teizm przyjmuje żywe i ustawiczne oddziaływanie między Bogiem a światem. Panteizm broni pojęcia immanentnego Boga, identyfikując w całości albo w części Boga ze światem. Ateizm nakoniec w ogóle nie uznaje istoty boskiej. Każdy z tych kierunków zawiera różne odcienia, dzielące zwłaszcza mglisty cokolwiek panteizm na kilka gałęzi.

Wspomniane kierunki teologiczne pozostają także w pewnym związku z ogólniejszymi kierunkami metafizycznymi. Teizm bowiem łączy się zwykle z spirytualizmem i z dualizmem, panteizm z monizmem, a ateizm z materyalizmem, którego jest prostą konsekwencyą. Rzecz jasna, że przedstawiciele teizmu są wyznawcami teleologicznego poglądu na świat. Już z takiego zestawienia wynika, że deizm jest poglądem ze wszystkich najbezbarwniejszym, ile że da się najłatwiej pogodzić z różnorodnymi kierunkami ogólniejszymi. Pod względem praktycznym deizm równa się ateizmowi. Jeżeli bowiem istota boska jest tylko ostateczną

przyczyną świata, to nie może istnieć między nią a człowiekiem łączność religijna albo etyczna prócz uczucia jakiejś wielce nieokreślonej czci. Teizm i panteizm bywają w filozofii teoretycznej traktowane tylko w ogólnych zarysach; właściwe swe znaczenie kierunki te nabywają dopiero dzięki przymiotom natury moralnej, przypisywanym istocie boskiej jako najwyższemu ideałowi, oraz dzięki religijnej zależności, z którą się człowiek do tej istoty odnosi, a która znajduje swój wyraz w oddawaniu czci, w modlitwie i t. p.

2. Z wszystkich kierunków teologicznych zaznaczył się w dziejach filozofii najdobitniej teizm. W starożytności wyznawali go *Platon* i *Arystoteles*, w filozofii nowożytnej *Descartes*, *Leibniz*, *Kant*, *Herbart*, *Lotze*. Są to jedynie najwybitniejsi jego przedstawiciele. Wspólną cechą wszystkich kierunków teistycznych jest pojęcie Boga osobistego, który nie tylko stworzył świat, lecz także kieruje jego losami. Bliższe określenie tej istoty da się przeprowadzić jedynie na podstawie pewnych praktyczno-religijnych poglądów. Przypisywana jej zazwyczaj obok wszechmocy i wszechwiedzy wszechdobroć jako taka nie pozostaje w żadnym związku z filozofią teoretyczną. Wszechmoc i wszechwiedzę natomiast można uważać za wymagalniki metafizyczne, ponieważ oznaczają te przymioty, które owa istota musi bezwarunkowo posiadać, jeżeli ma spełniać przypisywane jej względem świata funkcje. Sposób, w jaki teizm

bywa uzasadniony, zależy oczywiście od poglądów metafizycznych, wyznawanych przez jego poszczególne przedstawicieli i jest wskutek tego inny u *Platona*, inny u *Arystotelesa*, inny u *Descartes'a* aniżeli u *Leibniza*, inny u *Kanta* aniżeli u *Herbarta* i *Lotzego*. Najwięcej rozpowszechnione sposoby dowodzenia teizmu bywają zestawiane jako „dowody istnienia Boga“. Tu należy dowód *ontologiczny*, *kosmologiczny*, *teleologiczny* (*fizyko-teologiczny*), i *moralny*. Przytaczany zwykle jeszcze dowód *e consensu gentium* możemy tutaj pominąć, ponieważ posługuje się nim głównie deizm. Ale i z tamtych dowodów żaden z wyjątkiem dowodu moralnego nie prowadzi wprost i wyłącznie do poglądu teistycznego; przeciwnie, z każdego z nich można wyprowadzić równie dobrze deizm jak teizm.

3. Byłoby zbyt cieżko przytaczać wszystkie formy dowodu *ontologicznego*. Każda z nich polega ostatecznie na tem, że z pojęcia pewnej istoty wnosi się o jej istnieniu. Punktem wyjścia jest pojęcie Boga jako istoty najdoskonalszej, *ens perfectissimum*. Ale najwyższa doskonałość ma być niezgodną z brakiem istnienia, z nieistnieniem. A zatem istnienie jest jedną z istotnych i nieodłącznych cech pojęcia istoty najdoskonalszej. W ten sposób pojmują rzecz zgodnie *Descartes* i *Leibniz*. Ale już przed *Kantem*, któremu dano właśnie ze względu na jego krytykę dowodów istnienia Boga przydomek wszechburzyciela (*der Alles Zermal-*

mende), spotykamy się w filozofii niemieckiej (*Crusius*) i angielskiej (*Hume*) wieku XVIII. z zarzutami słusznie przeciwko temu dowodowi wymierzonymi. *Kant* ma jedynie tę zasługę, że owe zarzuty szerzej rozwinął na tle swej ogólnej teorii poznania. Stwierdza, że istnienie nie jest nigdy cechą jakiegoś pojęcia obok jego innych cech. Istnienie jest raczej czemś, co orzekamy o takich przedmiotach, które mogą być dostępne naszemu doświadczeniu lub spostrzeżeniu; ale to orzeczenie niewzbogaca pojęć tych przedmiotów żadną nową cechą. Dlatego też nie można żadną miarą z treści pewnego pojęcia wysnuwać wniosków o rzeczywistości lub istnieniu przedmiotu, którego to pojęcie się tyczy.

W związku z dowodem ontologicznym pozostaje także pogląd *Descartes'a*, że w umyśle naszym może mieć tylko coś takiego swój początek, co do niego lub do nas pozostaje w pewnym stosunku. Warunkowi temu może uczynić zadość tylko coś skończonego, ograniczonego, niedoskonałego. Zatem pojęcie istoty nieskończonej i doskonałej, które posiadamy, nie może być wytworem naszego umysłu, lecz musi mieć swe źródło w czemś rzeczywistym, co temu pojęciu odpowiada.

4. Dowód *kosmologiczny* wyprowadza z istnienia świata wnioski, że istnieć musi ostateczna przyczyna tego świata. Inaczej bowiem trzeba by przyjąć, że materya i ruch istnieją wiecznie. Do-

wodowi temu nadał formę typową już *Arystoteles*, dowodząc istnienia pierwszej przyczyny ruchu, *primum movens*, a *Platon* już przedtem zaznaczył twórczą działalność Boga. Odtąd dowód ten przytaczano wielokrotnie, nie przywołując jednak żadnych nowych argumentów. Można go streścić w następujący sposób: Badając przyczyny zjawisk dochodzimy do coraz dalej wstecz leżących warunków tych zjawisk. Ostatecznie stajemy przed granicą naszego poznania, t. j. przed faktem, nie dającym się z innych wyprowadzić. Ale fakty, które nie dają się wyprowadzić z innych, posiadają charakter przypadkowości. Jeżeli więc ktoś twierdzi, że materii i ruchu nie można z niczego wyprowadzić, wtedy staje wobec faktu, który wisi niejako w powietrzu, nie jest uwarunkowany żadną przyczyną. Pragnąc także temu faktowi odjąć jego charakter przypadkowy, dochodzi się w dalszym następstwie do przyjęcia istoty, którą można określić jako twórcę świata, jako *causa sui*, jako absolutny intelekt i t. d. Ale i ten dowód *Kant* szczegółowo rozebrał i pozbawił go siły przekonywującej. Wedle niego można pojęcie przyczynowości stosować jedynie do tego, co danem jest w doświadczeniu; nie prowadzi ono nas poza granicę doświadczenia, a zatem nie może nas też doprowadzić do transcendentnej przyczyny świata. To też w kierunku teoretycznym wiedza nasza nic nie zyskuje, gdy przekraczamy w ten sposób granicę danych empirycznych. Jest bowiem

dla wiedzy teoretycznej rzeczą obojętną, czy zatrzymujemy się na wieczności materii i ruchu, czy też sprowadzamy je do istoty boskiej. Wszak nigdy nie zdołamy wyprowadzić świata w drodze rozumowania naukowego z twórczej działalności Boga, a określając go jako *causa sui*, zamykamy tylko przemocą myśleniu naszemu drogę do dalszych dociekań. Badając w niepowstrzymanym pochodzie przyczyny i warunki zjawisk, postępujemy tylko tak, jak nam każe czynić dotycząca zasada kierownicza, która nie wyznacza wcale końca badaniom, lecz każdą przerwę w tym pochodzie każe uważać za chwilową i za podjętę do dalszych dociekań.

5. Dowód *teleologiczny* wyprowadza z celowego urządzenia świata lub przyrody wniosek, że istnieć musi przyczyna, która sobie pewne cele stawia i je urzeczywistnia. Ponieważ dalej doświadczenie wykazuje, że względami na cele może się powodować jedynie istota myśląca, przeto przyczyna owa musi być obdarzona intelektem. Dowód ten, znany już w filozofii starożytnej, jest zdaniem *Kanta* ze wszystkich najjaśniejszy i zasługuje na największą uwagę. Ale i on musi być uważany za niedostateczny. Przedewszystkiem bowiem dowodziłby, jak wykazuje *Kant*, jedynie istnienia architektury kosmicznego, twórcy ładu i porządku, ponieważ celowość dotyczy wyłącznie wzajemnego stosunku zjawisk, formy ich połączenia, a nie materii świata. Nadto teleologiczny po-

gład na świat jest tylko zasadą podmiotową, kierowniczą, która nie może służyć za podstawę dla wniosków transcendentnych. Nakoniec możemy w drodze doświadczenia stwierdzić urządzenie celowe jedynie w zakresie przyrody żywej; tymczasem dowód ów pojmuje całą przyrodę jako system celowo urządzony. Więc i ten dowód właściwie niczego nie dowodzi. Nie można też przypuszczać, jakoby wprawdzie każdy dowód wzięty z osobna nie był wystarczającym, lecz wszystkie w połączeniu i razem wzięte posiadały siłę przekonującą. Przypuszczenie takie jest mylnem choćby już dlatego, że te dowody nie są od siebie niezawisłe, lecz, jak to już wykazał *Kant*, wzajemnie się suponują. Mianowicie dowód kosmologiczny jest podstawą teleologicznego, a dowód ontologiczny podstawą kosmologicznego. Jeżeli zatem niepewna jest podstawa, wtedy i to, co na takiej podstawie się opiera, nie może nas przekonać.

6. *Moralny* dowód istnienia Boga postępuje albo w ten sposób, że z istnienia bezwzględnego prawa moralnego wnosi o istnieniu prawodawcy, albo też wyprowadza z faktu, że pragnienie szczęścia nie da się pogodzić z dążeniem do cnoty, wnioskiem, iż istnieje istota wszechdobra i wszechmocna, która tę niezgodność może usunąć. Ale po pierwsze nie wszyscy przyznają, że istnieje bezwzględnie obowiązujące prawo moralne; wielu temu zaprzecza; następnie usiłowano w ostatnich czasach nie bez skutku wyjaśnić powstanie praw

moralnych pom przyocy ewolucyi. Z obu tych powodów argumenty, zmierzające do wykazania, iż istnieje osobisty prawodawca norm etycznych, nie mogą uchodzić za przekonujące. Dana zaś w doświadczeniu niezgodność między życiem, odpowiadającym wymaganiom etyki, a życiem w zupełności dogadzającym wszystkim naszym pragnieniom, także nie może uchodzić za wystarczający powód do przyjęcia sprawiedliwości boskiej. Wszak chodzi tu przede wszystkim o to, by człowiek cnotliwy mógł zarazem opływać we wszystkie dobra świata; istniały jednak czasy, w których upatrywano w unikaniu szczęścia i w zrzeczeniu się dóbr doczesnych istotne znamię charakteru moralnego. Nadto takie rozumowanie jest transcendentnem nie w jednym tylko, lecz w dwóch kierunkach, ponieważ chcąc usunąć ową niezgodność między cnotą a szczęściem, musi przyjąć nie tylko Boga osobistego, lecz także nieśmiertelność duszy.

Dochodzimy zatem do wyniku pod każdym względem negatywnego. Żaden z rzekomych dowodów istnienia Boga nie jest w istocie dowodem; a wzięte wszystkie razem, nie dowodzą więcej aniżeli każdy z nich z osobna. Ale wynik ten w niczem nie narusza *możliwości* przekonania teistycznego ani też prowadzących do takiego przekonania *praktycznych* potrzeb umysłu ludzkiego, które wprawdzie nie mogą być podstawą dowodzenia teoretycznego, ale też same nie do-

magają się takiego dowodu. Wszak teizm nie jest wynikiem teoretycznej metafizyki, lecz zawdzięcza swe istnienie motywom natury praktycznej i był zawsze poglądem opartym na religii. A religia nigdy nie kierowała się w swych przekonaniach teistycznych względami na potrzebę wyjaśnienia zagadek wszechświata.

7. Początki *deizmu* łączą się z nazwiskiem *Herberta z Cherbury* (um. 1648). Pragnął on rozpowszechnić w przeciwieństwie do opartej na powagach religii historycznej religię naturalną, która by nie wykraczała poza ramy tego, czego się nasz rozum domaga i czego też sam może dowieść. Tym warunkom czyni zadość jedynie taka religia, na której treść wszyscy się godzą (*consensus omnium*). Prawdą religijną będzie więc to, co jest wspólne wszystkim religiom. Treść religii naturalnej w ten sposób skonstruowanej zawiera się w pięciu zdaniach, które Herbert uważa za zasady prawdziwie katolickie, t. j. powszechne. Zasady te uznają istnienie najwyższej istoty, obowiązek oddawania jej czci; upatrują w cnocie i w pobożności najważniejsze czynniki służby bożej (*cultus divinus*); zaznaczają myśl skruchy i zadośćuczynienia, oraz każą się spodziewać po śmierci kary i nagrody. Łączy się z tem wszystkim ów tak dziwny pogląd, panujący jeszcze w wieku XVIII., iż pierwotna religia była właśnie taką religią naturalną i że poszczególne wyznania o treści odmiennej zawdzięczają swe istnienie oszustwom

i przebiegłości jednostek. Więcej określoną formę nadał deizmowi *John Locke*. Później wyznawali go zwłaszcza *Toland* i *Tindal*. Od owego czasu rozpowszechnił się ten pogląd także w Niemczech i we Francyi. Głównymi jego przedstawicielami byli w tych krajach *Voltaire* i *H. S. Reimarus* (um. 1768).

9. Deizm, krórego gorącym zwolennikiem był jeszcze w wieku XIX. *Tomasz Buckle* (um. 1862), uważa Boga za istotę transcendentną, za twórcę wszechświata, który wszystko urządził tak doskonale, że dalszy jego wpływ na losy świata stał się nie tylko zbytecznym, lecz nie dałby się nawet pogodzić z godnością Boga. Tak samo, jak nie można dowieść teizmu, nie można też naukowo uzasadnić deizmu; z powodu zaś swej jałowości w kierunku praktyczno-moralnym deizm stracił stopniowo w zupełności wszelkie znaczenie. Zdaniem deizmu świat byłby dziełem wadliwym, a Bóg nie byłby istotą doskonałą, gdyby musiał ustawicznie regulować i poprawiać swe dzieło. Dlatego też deizm występował zawsze przeciwko cudom. Jeżeli jednak pragnie konsekwentnie przeprowadzić swoje pojęcie Boga, któremu przypisuje przymioty, występujące u nas zaledwie w zarodkowej formie, wtedy musi przyznać, że nie wie nic o tem, jakimi celami i zamiarami Bóg się kierował, tworząc świat, albo coby odpowiadało jego godności. A powszechna zgoda, na którą się deizm powołuje określając pojęcie religii i Boga, nie może

być oczywiście dowodem, że to, na co wszyscy się godzą, jest prawdą.

9. Bardzo rozpowszechnionym poglądem jest obecnie *panteizm*. Występuje on zwłaszcza w połączeniu z monizmem, tak często wyznawanym przez przyrodników. Ponieważ nazwa monizmu obejmuje szereg poglądów różnorodnych (por. tom II. § 6. 1), przeto można łatwo zrozumieć, że i panteizm występuje w rozmaitych odmianach. W tej mierze należy w pierwszym rzędzie wymienić panteizm *uniwersalny*. Jest to pogląd, który poprostu identyfikuje Boga z wszechświatem. U materyalistów natomiast, którzy także jednoczą Boga ze światem, panteizm przybiera charakter *naturalistyczny*, ponieważ pod pojęcie Boga podstawiają przyrodę. U *Fechnera* znowu spotykamy się z twierdzeniem, że wewnętrzna strona świata, jego dusza niejako jest Bogiem; tutaj więc panteizm jest *spirytualistycznym*. Panteizm *I. G. Fichtego* natomiast możnaby nazwać *etycznym*, ponieważ u niego reprezentuje Boga panujący powszechnie moralny porządek świata. A pogląd *Hegla* jest panteizmem *logicznym*, ponieważ wedle tego filozofa istota boska jest absolutną ideą. *K. Chr. Fr. Krause* usiłował nakoniec pogodzić ze sobą teizm i panteizm w poglądzie, który nazwał *panenteizmem*. Powyższe zestawienie nie wyczerpuje jednak w zupełności wszystkich odcieni panteizmu.

10. *Panteizm uniwersalny* wystąpił w formie wykończony dwukrotnie w dziejach filozofii:

u *Eleatów* i u *Spinozy*. *Xenophanes* i *Parmenides* identyfikują byt z Bogiem, a ponieważ prócz bytu nic nie istnieje, przeto Bóg jest światem. A *Spinoza* mówi, podobnie jak to czynił przed nim *Giordano Bruno*, najspokojniej o Bogu „czyli“ przyrodzie (*Deus sive natura*), zadowolając się rozróżnieniem *naturae naturantis* i *naturae naturatae* jako dwóch stron, dwóch sposobów pojmowania jednej i tej samej istoty, przyczem Bóg reprezentuje czynnik czynny, a świat czynnik bierny. Ale dowody, na które powołuje się panteizm, nie są wcale lepsze od dowodów, które mają wykazać prawdziwość teizmu. Nie ma jednak potrzeby zająć się ich szczegółowym rozbiorem, ponieważ wszystko to, cośmy przytoczyli przeciwko monizmowi (por. tom II. §. 6), da się z małemi tylko zmianami powiedzieć o związanym z nim tak ściśle panteizmie. W kierunku praktycznym panteizm może zaspokoić potrzeby umysłu ludzkiego tylko w stopniu znacznie słabszym aniżeli to czyni teizm, ponieważ osobisty stosunek religijno-etyczny człowieka do wszechświata lub pewnej jego strony zakrawa na mglistą romantykę.

11. Mogło by się zdawać, że powyższe roztrząsania prowadzą do zaprzeczenia wszelkiego pojęcia o Bogu, a zatem do ateizmu. Wszelako zamierzaliśmy jedynie wykazać, że konieczności takiego pojęcia nie można żadną miarą dowieść drogą rozumowania teoretycznego, i że badania naukowe nie nasuwają niczego, coby prowadziło

nieodzownie do pojęcia Boga. Mogą jednak istnieć inne okoliczności, domagające się takiego właśnie uzupełnienia naszego poglądu na świat. To też każdy myśliciel, który rozwinął pozytywne pojęcie Boga w ramach swego systemu filozoficznego, kładł główny nacisk na religijne i etyczne potrzeby umysłu, którym takie pojęcie miało uczynić zadość. Poglądu ateistycznego, jaki głoszą n. p. *L. Feuerbach* (um. 1872) albo *Dühring*, argumentami teoretycznymi zapewne odeprzeć nie można. Okoliczność jednak, że taki pogląd nie może zadowolić człowieka postępującego wedle zasad moralnych i odczuwającego potrzeby natury religijnej, okazała się mimo to podstawą dostateczną dla rozwinięcia pojęć i przekonań teologicznych. Kto zatem nie chce w swych poglądach metafizycznych zatrzymać się na sprzeciwiającem się naszemu umysłowi rozdzieleniu prawdy na prawdę teoretyczną i praktyczną, na owem niedorzecznem twierdzeniu o „podwójnej rachunkowości“, które w toczącym się w wieku XIX. sporze o materializm (por. tom II. § 3.) polecano jako najlepsze rozwiązanie dotyczących trudności, a które już przedtem wypowiadali teologiczni sceptycy, jak n. p. *P. Bayle* (um. 1706), ten zawsze będzie przy tworzeniu poglądu na świat starał się uwzględnić potrzeby praktyczne. Takie starania podejmowała filozofia ustawicznie począwszy od *Platona* a skończywszy na *Lotzem* i *Wundt'cie* a czyniła to przy pomocy różnych metod i niezawsze z ró

wnem powodzeniem. W tej mierze przypadło filozofii niezależnie od wszelkiej pozytywnej teologii i od badań szczegółowych trudne zadanie w udziale, skoro nienaruszając w niczem wyników nauki, pragnie utrzymać wiarę w Stwórcę, rządzącego światem i wykazać możliwość metafizyki teistycznej. A chociaż przytem padło ofiarą nie jedno tradycją uświęcone przekonanie religijne, niejedyn pogląd bliżej określający działanie Boga i jego stosunek do świata, przecież i doba obecna dąży z niezminiejszą gorliwością ku takiej metafizyce, któraby czyniła zadość współczesnym wymaganiom. Rzecz jasna, że ta dążność zwracała się zawsze głównie ku teizmowi i dzisiaj również ten właśnie pogląd ma na celu; wszak teizm ze wszystkich kierunków teologicznych odpowiada najlepiej praktycznym potrzebom umysłu ludzkiego.

Literatura: A. Drews: Die deutsche Speculation seit Kant mit besonderer Rücksicht auf das Wesen des Absoluten und die Persönlichkeit Gottes. 2 tomy. 2. wyd. 1895. (Autor krytykuje poszczególnych myślicieli ze stanowiska E. Hartmanna, przyczem poglądy ich nie zawsze przedstawia przedmiotowo i bezstronnie.) — A. C. Fraser: Philosophy of Theism. 2 tomy 1895—6. (Bardzo dobry wstęp do metafizyki teistycznej). — J. Lindsay: Recent advances in Theistic Philosophy of Religion. 1897. (Jest to krytyczny przegląd współczesnej filozofii religii i metafizyki teistycznej, przeprowadzony ze stanowiska teistyczno-chrześcijańskiego). Zob. także literaturę, podaną w §. 10. tomu I.

§. 10. *Psychologiczne kierunki w metafizyce.*

1. W obrębie psychologii filozoficznej (por. tom I. § 7. 9) ujawniły się w ostatnich czasach dwie pary przeciwnych sobie poglądów. Pierwsza z nich dotyczy określenia duszy; wedle teorii *substancyjalności* bowiem należy przez duszę rozumieć podścielisko poszczególnych zjawisk psychicznych, podczas gdy teoria *aktualności* nazywa duszą całość konkretną tych zjawisk, których jesteśmy bezpośrednio świadomi. Druga para przeciwnych sobie poglądów łączy się z zagadnieniem zasadniczej istoty wszelkich objawów duchowych. *Intelektualizm* twierdzi mianowicie, że podstawą albo źródłem wszystkich innych czynności psychicznych są zjawiska intelektualne, znane jako spostrzeżenia, wyobrażenia, myślenie. *Woluntaryzm* natomiast oświadcza, że czynnikiem zasadniczym i pierwotnym, istotą i warunkiem całej umysłowości naszej, są objawy woli, a zatem popędy, namiętności, afekty, uczucia.

2. Mówiąc o duszy substancyjalnej, ma się często na myśli istotę stałą i niezmienną, wskutek czego sprowadza się zmienność stanów wewnętrznych do objawów lub przypadłości owej substancyi. Dalej uważa się tak pojętą duszę za istotę samodzielną i niezależną od innych istot. Zachodzą wprawdzie wzajemne stosunki między duszą a innymi istotami, ale dusza może oddziaływać także ze swej strony na wpływy, którym

podlega. Nadto przedstawia się dusza substancjalna jako istota niezniszczalna, z czem łączy się przekonanie, iż jest nieśmiertelną. Nakoniec określa się duszę często jako istotę prostą, niezłożoną, nie tylko w tem znaczeniu, iż nie składa się z części i wskutek tego jest niepodzielną, nierozciąglą i niematerialną, lecz także w tem znaczeniu, iż niema w niej żadnej różnorodności. Teorya aktualności twierdzi natomiast, że duszą jest dana nam każdej chwili w doświadczeniu wewnętrznym jednolita całość zjawisk psychicznych; a o podścielisku poszczególnych tych zjawisk można mówić tylko o tyle, o ile rozumi się przez to fakt, iż każde zjawisko jest ściśle związane z ową całością.

Właściwym twórcą teoryi substancjalności duszy jest *Descartes*. W starożytności, która identyfikowała duszę z siłą życiową, nie istniał jeszcze tak stanowczy rozdział między światem duchowym a materialnym. Pojęcie duszy substancjalnej powstało dopiero pod wpływem przeprowadzonego przez *Descartes'a* rozróżnienia substancyi myślącej U substancyi rozciąglej (por. tom. II. §. 5. 2). W odmiennej nieco formie przedstawia się dusza substancjalna u *Leibniza* (por. tom II. § 4. 1). U niego dusza jest monadą i pozostaje w ścisłym związku z licznemi innymi monadami, które tworzą ciało. W psychologii wieku XVIII. pogląd ten obok zapatrywania *Descartes'a* był bardzo rozpowszechniony. Przekonanie, iż dusza jest substan-

cyą, że jako taka jest nieśmiertelną i samoistną, wniknęło tak głęboko w ówczesny sposób myślenia, że dopiero krytyce *Kanta* udało się wykazać, jak dalece pogląd taki jest transcendentnym. W czasach najnowszych wyznawali teorię substancyjalności zwłaszcza *Herbart* i *Lotze*. Pogląd *Lotzego* jednak jest tak bardzo zbliżony do teorii aktualności, że różni się od niej prawie tylko samą nazwą.

3. Dzieje teorii aktualności są znacznie krótsze. Przeciwstawiono ją dopiero w ostatnich czasach z całą świadomością teorii substancyjalności. Przygotował je dokonany przez *Hume'a* i *Kanta* rozbiór pojęcia substancji duchowej. *Hume* zarzuca jako niezrozumiałe i niedozwolone nie tylko pojęcie duszy, lecz pojęcie każdej w ogóle substancji; jego skrajny empiryzm bowiem wyklucza wszelkie uzupełnienie metafizyczne danych doświadczenia. (por. tom. I. §. 3. 6). *Kant* zaś zbił wprawdzie psychologię metafizyczną, ale mimoto uznał nieśmiertelność duszy za wymagalnik. Stąd można wnosić, że *Kant* nie tyle zwalczał przekonanie o istnieniu substancji duchowej, ile rozpowszechniony wówczas aprioryczny sposób uzasadnienia tego przekonania. To też teorię aktualności szczegółowo rozwinęli i uzasadnili dopiero *Wundt*, od którego pochodzi też jej nazwa, i *Paulsen*. Mogli przytem w zupełności poprzestać na krytyce teorii przeciwnej. Albowiem teoria aktualności nie chce zastąpić teorii substan-

cyalności nową metafizyką, lecz ogranicza się do stwierdzenia istniejącej różnorodności zjawisk psychicznych, zatem do faktów, które zawsze uznawało i uznawać musiało empiryczne badanie życia duchowego. Teoria aktualności jest zatem teorią tylko w tem znaczeniu, że zwalcza psychologiczną metafizykę substancyalistycznej teorii; to też zajmujemy się nią w naszym przeglądzie kierunków metafizycznych tylko o tyle, o ile musimy się zapoznać z argumentami, z którymi występuje przeciwko teorii substancyalności. Nie zamierzamy oczywiście wcale zbijać samej teorii aktualności, rozważanej niezależnie od tła metafizycznego, na którem niekiedy występuje; wszak równałoby się to bezskutecznej i bezsensowej walce przeciw wiedzy empirycznej. Przejdziemy więc tylko kolejno poszczególne argumenty *Paulsena* i *Wundta* i dodamy do nich kilka krótkich uwag metakrytycznych, które wykażą, że należy znacznie złagodzić zarzuty, podnoszone przeciw teorii substancyalności.

4. a) *Paulsen* mówi, że substancja duchowa nie jest przedmiotem, który byłby przystępny do świadectwu. Jest to prawda niewątpliwa; ale trzeba pamiętać, że atomów także nie można spostrzegać i że nieświadome zjawiska duchowe, których istnienie *Paulsen* przyjmuje najspokojniej w świecie, również nie są przystępne do świadectwu.

b) Następnie *Paulsen* twierdzi, że nie możemy sobie żadną miarą przedstawić związku, zach-

dzącego między duszą substancjalną i danemi w doświadczeniu zjawiskami psychicznymi. Ale czyż można sobie lepiej przedstawić wynikający z monizmu *Paulsena* związek między zjawiskami psychicznymi a fizycznymi? Nadto *Paulsen* określa duszę jako mnogość objawów duchowych, złączonych *w niedający się bliżej oznaczyć sposób* w jedną całość. Wołec tego i teoria aktualności musi przyznać, iż nie jest w stanie wytłumaczyć związku zachodzącego między ową całością, a jej poszczególnymi składnikami.

e). W dalszym ciągu występuje *Paulsen* przeciwko teorii substancjalności z tego powodu, iż przypisuje ona duszy same negatywne tylko cechy i własności. Czyż jednak samodzielność jest czemś negatywnem, a czyż własności, które się przypisuje powszechnie materji, nie są również po największej części wyłącznie negatywnymi?

5. d). Teoria substancjalności pragnie usunąć trudność, w którą się popada, przyjmując istnienie czynności lub funkcjy pozbawionych podścieliska. Ale wedle *Paulsena* można trudność tę usunąć także bez pomocy substancji duchowej: znika ona bowiem, jeżeli zważymy, że poszczególne czynności psychiczne, jak n. p. uczucia, nie występują w odosobnieniu, lecz zawsze tylko w związku z innymi, więc jako składniki całości życia umysłowego. W rzeczywistości jednak takie przedstawienie rzeczy nie usuwa wspomnianej trudności. Pominąwszy bowiem okoliczność, że w tym

związku, który łączy w sposób niedający się bliżej określić poszczególne czynności lub zjawiska w jednolitą całość, tkwi nierozwiązana zagadka, wyłania się dalsze pytanie, jak mianowicie należy przedstawić sobie owe połączenie czynności. Przed tem pytaniem nie zatrzymuje się nawet badanie empiryczne, lecz usiłuje wyjaśnić jedność świadomości, wykraczając zapomocą metod psychologii czystej lub fizyologicznej poza dziedzinę bezpośrednich danych doświadczenia. Połączenie zjawisk psychicznych w jedną całość tłumaczy nam na swój sposób także metafizyka materialistyczna; tak samo czynią teorie substancjalności, oparte na dualizmie lub spitytualizmie, a nawet monizm pozwala nam owe połączenie zrozumieć przynajmniej w przybliżeniu, sprowadzając wszystkie w ogóle zjawiska do jednej substancji o dwójakiego rodzaju objawach. A jeżeli teoria aktualności uzupełnia niekiedy swe poglądy metafizyką monistyczną, musi przedewszystkiem usunąć wątpliwości, które podnieśliśmy przeciwko temu kierunkowi metafizycznemu.

6. e). Większe znaczenie trzeba przyznać zarzutowi *Wundta*, który podnosi, że bogata i zmienna treść naszego życia umysłowego nie pozwala nam przyjąć trwającej niezmiennie substancji duchowej. Ale ten zarzut dotyczy jedynie poglądów w rodzaju metafizyki *Herbarta*, wedle którego między prostą substancją duchową a odbywającymi się faktycznie zjawiskami duchowymi

niema widocznego związku. Dawniejsze teorie jednak przypisywały substancji jedynie samodzielność, nie twierdząc wcale, jakoby z pojęciem substancji łączyła się koniecznie cecha niezmienności. *Descartes* nazywa substancją istotę, która nie wymaga żadnej innej istoty, by mogła istnieć, a *Leibniz* określa substancję jako istotę, istniejącą z samej siebie. Wedle tych filozofów niezmienność nie jest bynajmniej istotną cechą substancji. Nazywając duszę substancją, pragnęli jedynie znany nam z własnej świadomości ogół osobliwych zjawisk, tworzących nasze życie umysłowe, odróżnić jako odrębną całość od wszystkich innych zjawisk. Konieczność takiego odróżnienia nie przestała istnieć i dzisiaj dla tych wszystkich, którzy przekładają metafizykę dualistyczną nad materialistyczną, spirytualistyczną lub monistyczną. Jeżeli zaś odrzucimy cechę niezmienności, co jest zresztą rzeczą konieczną, wtedy unikniemy podniesionej przez *Wundta* niezgodności, która zachodzi istotnie między twierdzeniem o niezmienności duszy, a faktyczną zmiennością życia umysłowego. Wtedy substancja psychiczna przedstawia nam się podobnie jak złączony z nią ustrój cielesny jako istota, która rozwija się i wzrasta, nabywa i objawia różne zdolności i pozostaje w licznych stosunkach z innymi istotami.

7. f). *Wundt* podnosi przeciwko teorii substancjalności jeszcze dalszy zarzut, twierdząc, że jest

hipotezą zgoła niepotrzebną, skoro pod żadnym względem nie przyczynia się do zrozumienia związku, zachodzącego między zjawiskami psychicznymi jednego i tego samego osobnika. Ale rzekomy ten zarzut dotyczy w równym stopniu niejednej innej hipotezy lub teorii metafizycznej; wobec niego nie mógłby się także ostać n. p. ani monizm ani spirytualizm. Wszak i wymienione właśnie poglądy nie tłumaczą nam żadnego faktu, lecz są jedynie uzupełnieniem wyników nauk szczegółowych. Ktokolwiek pragnie zrozumieć fakty życia umysłowego, nie może ograniczyć się do twierdzeń czysto opisowej natury, które tworzą całą treść teorii aktualności. Wszak nie możemy sobie żadną miarą pomyśleć czynności bez czegoś, co jest czynnem; wobec tego wszelka próba utworzenia rzeczywistej teorii prowadzi nas nieubłagane poza granice, zakreślone przez rzekomą teorię aktualności.

W powyższym rozbiorze krytyki, z którą teoria aktualności wystąpiła przeciw teorii substancyjalności, nie należy wcale upatrywać przyznania się do tej drugiej właśnie teorii; wydało nam się tylko rzeczą pożyteczną wykazać, że podnoszone przeciwko tej teorii zarzuty wcale nie są tak bardzo przekonujące, i że wskutek tego po dziś dzień teoria substancyjalności przedstawia się jako pogląd zupełnie możliwy.

8. Przeciwiństwo między intelektualizmem a woluntaryzmem wyłoniło się również dopiero

w czasach nowszych. W starożytnej filozofii nie ma śladu tego antagonizmu zjawiającego się dopiero pod wpływem filozofii *Descartes'a*, który upatruje istotną własność substancji duchowej w myśleniu. Pod tym względem zgadza się z nim *Spinoza*, chociaż duszy osobniczej nie uważa za substancję, lecz jedynie za pewien stan myślenia (por. tom II. §. 6. 3.) Podobny intelektualizm cechuje poglądy *Leibniza* i jego szkoły. Albowiem samodzielność monad leibnizowskich polega na przedstawianiu (por. tom II. §. 4. 1). Ale dzięki bezbarwnej ogólnikowości tego wyrażenia można było duszy oprócz władzy poznawczej także przypisywać władzę pożądania i obie te władze uważać za sobie współrzędne. Było to już pewnym odstępstwem od intelektualizmu, które stało się zupełnem z chwilą, gdy zaczęto przyznawać duszy jeszcze trzecią *facultas*, mianowicie władzę uczucia (por. tom I. §. 9. 5). To też spotykamy się z ścisłym przeprowadzeniem poglądu intelektualistycznego dopiero u *Herbarta*. U niego właściwą podstawą wszelkich zjawisk psychicznych są wyobrażenia. Gdy wyobrażenia pozostają do siebie w takich stosunkach, iż się wzajemnie wspierają lub stłumiają, wtedy powstają uczucia przyjemne lub przykre; pożądanie lub wstręt polega na podnoszeniu się wyobrażeń w świadomości wbrew przeszkodom, lub na oporze wyobrażeń przeciwko opadaniu. Uczucie i wola są zatem u *Herbarta* prosto ubocznymi wynikami mechanizmu wy-

obrażeń; nie są więc wcale zjawiskami samoistnymi i równorzędnymi wyobrażeniom. Pogląd ten przybiera u następców *Herbarta* wprawdzie często formę nieco łagodniejszą, ale utrzymał się po dziś dzień. To też szkoła *Herbarta* reprezentuje obecnie najdobitniej kierunek intelektualistyczny.

9. Woluntaryzm w połączeniu z indeterminizmem występuje po raz pierwszy u *Duns'a Scotus'a* (um. 1308), który w przeciwieństwie do deterministycznego tomizmu przyznaje woli wyższość nad intelektem, powołując się na samodzielną czynność ducha, objawiającą się w aktach poznania. U *Kanta* spotykamy się z pewnym odbłaskiem woluntaryzmu, wynikającego z jego etycznej metafizyki. Jeżeli bowiem — rozumuje *Kant* — wolność jest niezbędnym warunkiem, by prawo moralne mogło występować w formie rozkazu bezwzględnego, wtedy wolna wola musi być rzeczą samą w sobie, a jej objawem jest nasze życie umysłowe (por. tom I. § 3. 5). Zapatrywanie to przekształcił *Schopenhauer* w ogólny pogląd na świat. Wedle niego rzeczą samą w sobie jest zawsze i wszędzie wola, zarówno w świecie zjawisk fizycznych jak w dziedzinie objawów umysłowych; intelekt zaś jest tylko narzędziem, którym wola się posługuje. U człowieka jednak, i tylko u niego, intelekt, będąc pierwotnie funkcją drugorzędną, emancypuje się przeciwieście niekiedy od woli; emancypacja ta dosięga swego szczytu w chwilach używania estetycznego. W ostatnich

czasach zajęli się uzasadnieniem woluntaryzmu przede wszystkim *Wundt* i *Paulsen*, od którego też pochodzi nazwa tego kierunku.

10. a) *Paulsen* wskazuje na doniosłość, jaką posiada wola zarówno dla powszechnego jak dla jednostkowego rozwoju życia umysłowego. Organizmom najniższym nie można przypisywać jakichkolwiek wyobrażeń, a zatem czynności intelektualnych; władą nimi wyłącznie ślepy popęd. W popędzie należy tedy upatrywać zasadniczą funkcję życia psychicznego. Tak samo też można u dziecka stwierdzić naprzód objawy woli, z którymi dopiero się łączą stopniowo coraz więcej skomplikowane czynności intelektualne. Przeciwno tym wywodom należy jednak nadmienić, że postępując metodą, wskazaną przez teorię ewolucji, trzeba upatrywać początek funkcji psychicznych w jakiejś niezróżnicowanej całości, a nie w jednym z pośród wielu zjawisk duchowych, które w naszym rozwiniętym życiu umysłowym przybrało już ściśle określoną postać. Musimy tedy organizmom najniższym przypisywać jakąś niedającą się bliżej określić psychiczność ogólną, z której wyłaniają i wyróżniają się w drodze rozwoju stopniowo tak objawy intelektualne, jak popędowe czyli objawy woli. Co się zaś tyczy życia umysłowego noworodka, zdaje się być rzeczą niewątpliwą, iż składają się na nie nie tylko pożądania i uczucia, lecz także wrażenia zmysłowe.

11. b) Ale, argumentuje *Paulsen* dalej, wola jest zasadniczym i decydującym czynnikiem także w rozwiniętym zupełnie umyśle. Wszak zależy to od woli, jaki sobie ktoś wytknie cel życia, a wola kieruje też naszym postępowaniem w każdym poszczególnym wypadku. Tok wyobrażeń naszych pozostaje co do swego kierunku również pod wpływem woli, wskutek czego wpływ ten objawia się ustawicznie nawet w myśleniu teoretycznym. Rozumując jednak w ten sposób, zapomina *Paulsen* zupełnie, że to, co tutaj nazywa wola, nie jest wcale owym prostym popędem, ową ślełą dążnością, która służyła mu za pierwotny punkt wyjścia w rozróżnieniu procesów psychicznych. Wszak wola, o której tutaj mowa, nie działa bynajmniej ślepo, lecz powoduje się mniej lub więcej skomplikowanymi pobudkami i opiera się na zastanowieniu i rozmyślanii; można by zatem z tem samym prawem twierdzić, że czynnikiem prawdziwie zasadniczym i decydującym naszego życia umysłowego nie jest wola, lecz to, co pobudza ją do działania. Zaznaczona zaś powyżej chwiejność w psychologicznym pojmowaniu woli wskazuje wyraźnie słabą stronę woluntaryzmu, która stała się tak fatalną dla metafizyki *Schopenhauera*: jest nią brak jasnego określenia tego, co właściwie należy rozumieć przez wolę.

c) *Paulsen* powołuje się też na okoliczność, że z metafizyką spirytualistyczną da się pogodzić tylko woluntaryzm, a nie intelektualizm. Argument

ten upada jednak wobec faktu historycznego, że metafizyka *Leibniza* jest mimo swego intelektualizmu wyraźnie spirytualistyczną. Nadto trzeba pamiętać, że obok intelektualizmu i woluntaryzmu istnieje jeszcze trzeci pogląd, uważający tamte dwa kierunki za jednostronne i wskutek tego mylne. Spirytualizm *Lotzego* skłania się właśnie ku temu trzeciemu pogładowi (por. tom II. §. 1. 5). Ale gdyby nawet w istocie woluntaryzm dał się lepiej aniżeli intelektualizm pogodzić ze spirytualizmem, nie moglibyśmy stąd wobec podniesionych powyżej (por. tom II. §. 4) przeciwko spirytualizmowi zarzutów wyprowadzać żadnych wniosków na korzyść woluntaryzmu.

12. d) *Wundt* uzasadnia swój pogląd woluntarystyczny w zupełnie odmienny sposób. Ale rozumowanie jego grzeszy również tem, że posługuje się wyrazem „wola“ w dwóch bardzo różnych znaczeniach, które ze sobą mięsza. *Wundt* bowiem odróżnia od woli w znaczeniu psychologicznem, danej nam we własnem doświadczeniu, wolę „czystą“ w znaczeniu metafizycznym. Otóż wola rzeczywista, którą opisuje psychologia, składa się wedle *Wundta* z „wrażeń i uczuć“; czystą wolę natomiast w znaczeniu metafizycznym *Wundt* przeciwstawia wyobrażeniom, a zatem także wrażeniom, które są składnikami wyobrażeń. Mimo to twierdzi o tej woli, że należy do treści naszej świadomości, chociaż później dowiadujemy się, że nie jest ona nigdzie

daną w doświadczeniu i że trzeba jedynie przypuszczać jej istnienie jako warunek doświadczenia.

Z powyższego rozbioru woluntaryzmu nie wynika bynajmniej, jakoby słusność była po stronie intelektualizmu; doszliśmy tylko do rezultatu, że bezwzględnego pierwszeństwa nie można przyznać żadnemu z elementarnych objawów życia umysłowego. Naszem zdaniem słusność nie jest ani po stronie intelektualizmu, ani też po stronie woluntaryzmu.

Literatura: O. Flügel. Die Seelenfrage. 2. wyd. 1890. (Autor stoi na stanowisku Herbarta). — J. H. Witte: Das Wesen der Seele und die Natur der geistigen Vorgänge im Lichte der Philosophie seit Kant und ihrer grundlegenden Theorien historisch-kritisch dargestellt. 1888. (Autor wyznaje teorię substancyjalności, ale nie bardzo zrećznie jej broni). — Por. także literaturę podaną w tomie I. §. 7.



B. Kierunki w teoryi poznania.

§. 11. Racyonalizm, empiryzm, krytycyzm.

1. Na pytanie, skąd płynie nasza wiedza, *racyonalizm* (zwany także *aprioryzmem*) odpowiada, że źródłem wszelkiej prawdziwej wiedzy jest rozum, więc pewna wrodzona władza umysłu, i że tylko z tej właśnie władzy nasza wiedza może czerpać ów charakter przedmiotowości i konieczności, który jest jej najważniejszym znamieniem. Empiryzm natomiast wyprowadza wszelką wiedzę z doświadczenia; to też porównywa on stan umysłu, który niczego jeszcze nie doświadczył, z niezapisaną kartą, tabula rasa. Jeżeli empiryzm przypisuje zasadnicze znaczenie tylko doświadczeniu zewnętrznemu, zmysłowemu, wtedy nazywa się *sensualizmem*. *Krytycyzm* nakoniec usiłuje pogodzić ze sobą *racyonalizm* i *empiryzm*; wedle niego współdziałają w powstawaniu wiedzy dwa czynniki: czynnik *formalny*, który wynika z własności naszego umysłu, i czynnik *materyalny*, *rzeczowy*, którego dostarczają nam wrażenia zmy-

słowe. Gdy brak jednego z tych czynników, wiedza powstać nie może. Krytycyzm zaprzecza także, jakoby można—jak twierdzi właśnie racjonalizm—wyprowadzać z samego czystego rozumu wiedzę prawdziwą. Między racjonalizmem a empiryzmem zachodzi taki stosunek, że empiryzm wyklucza wprawdzie racjonalizm, podczas gdy racjonalizm da się pogodzić z pewnymi poglądami o charakterze empirycznym. Racjonalizm bowiem występuje właściwie tylko przeciwko twierdzeniu, jakoby wyłącznie w drodze doświadczenia mogła powstać wiedza o charakterze przedmiotowym i koniecznym; nie przeczy jednak wcale, iż z doświadczenia czerpiemy wielką ilość prawd, dotyczących poszczególnych faktów. Empiryzm natomiast nie uznaje w ogóle rozumu w znaczeniu władzy, która, łącząc ze sobą w sposób aprioryczny pojęcia lub spostrzeżenia, dostarczałaby formy dla wszelkiej prawdziwej wiedzy.

2. W filozofii starożytnej przeciwieństwo pomiędzy powyższymi kierunkami zarysowuje się jeszcze dość słabo. O teorii poznania przed *Sokratesem* w ogóle nie wiele wiemy. Można jednak uważać *Eleatów* za skrajnych, a *atomistów* za umiarkowanych racjonalistów. Ku racjonalizmowi skłania się też niewątpliwie *Platon*. *Arystoteles* natomiast zbliża się więcej do krytycyzmu, ale pojęcia formy i materii znaczą u niego coś zupełnie innego aniżeli u twórcy krytycznej teorii poznania, u *Kanta*. (Por. tom II. §. 5. 1.) Ró-

źnica między tymi kierunkami występuje w całej pełni dopiero w filozofii nowożytnej. W ogólności biorąc, filozofia kontynentalna rozwija się w kierunku racjonalistycznym, a filozofia angielska w kierunku empiryzmu. Wprawdzie filozofia *I. Bacona*, z którym rozpoczyna się rozwój angielskiego empiryzmu, nie jest pozbawiona także pewnych istotnych znamion racjonalizmu; u *Hobbesa* łączą się jeszcze oba kierunki mimo wyraźnie zaznaczonego stanowiska empirycznego, jakie ten filozof zajmuje. Z całą bezwzględnością, wynikającą z walki z kierunkiem przeciwnym, broni empiryzmu dopiero *Locke*, który zwalcza racjonalizm *Descartes'a*. Zdaniem *Locke'a* cała nasza wiedza płynie z doświadczenia zewnętrznego i wewnętrznego. Do dalszego konsekwentnego rozwoju angielskiego empiryzmu przyczynili się głównie *Hume* i *John Stuart Mill*. Wśród racjonalistów spotykamy w pierwszym rzędzie nazwiska *Descartes'a*, *Spinozy*, *Leibniza* i *Wolffa*.

3. *Kant* rozróżnił za przykładem *Lamberta* (*Neues Organon*, 1764) materię i formę wiedzy, dzięki czemu zdołał usunąć niezgodność między racjonalizmem i empiryzmem oraz dawny antagonizm między rozumem a zmysłami. Wedle *Kanta* spostrzeżenie zmysłowe może nam także dostarczać prawdziwej wiedzy, ponieważ i w tem spostrzeżeniu występują formy aprioryczne, przestrzeń i czas, z których płynie przedmiotowość i charakter konieczności, jaki posiadają pojęcia mate-

matyczne. Dzisiaj racjonalizm właściwie nie występuje już jako odrębny pogląd w dziedzinie teorii poznania. Zmniejszyła się także nieco różnica między krytycyzmem i empiryzmem, ponieważ krytycyzm dzisiejszy nie określa już owych czynników apriorycznych tak jak *Kant*, który upatrywał w nich coś wrodzonego, jakąś pierwotną zdolność umysłu. Współcześni reprezentanci krytycyzmu zmodyfikowali prawie bez wyjątku znaczenie owych form apriorycznych w tym kierunku, iż rozumieją przez nie takie czynniki wiedzy, których walor jest niezależny od doświadczenia poszczególnych osobników. Prócz t. zw. nowokantystów w znaczeniu ściślejszem (por. tom. I. §. 3, 6) reprezentują obecnie kierunek krytycyzmu *W. Windelband*, *A. Riehl*, *O. Liebmann* i inni.

4. Rozbiór krytyczny tych kierunków musi rozpatrzyć argumentację, którą każdy z nich się posługuje; oprócz tego trzeba jednak także zastanowić się nad pytaniem, czy poglądy, dotyczące powstania i źródła naszej wiedzy, należą rzeczywiście do zakresu teorii poznania. Racjonalizm powołuje się na konieczny i powszechny walor pewnych sądów; w tych własnościach bowiem upatruje niemylny dowód ich apriorycznego pochodzenia. Matematykę zaś i matematyczne części nauk przyrodniczych, które postępują dedukcyjnie, stawiając definicje i formułując pewniki, uważa za wzór wszelkiej w ogóle prawdziwej nauki.

Trzeba jednak pamiętać, że aprioryczność pewnych zdolności, idei i wiadomości, wzięta w tem znaczeniu, iż one mają być wrodzone a zatem podmiotowe, wcale jeszcze nie nadaje im koniecznego lub powszechnego waloru. Wszak matematyka i nauki przyrodnicze usiłują właśnie wyrugować z swych badań wszelkie domieszki natury podmiotowej, a powszechny walor przypisują swym twierdzeniom tylko o tyle, o ile właśnie wypowiedają coś przedmiotowego, mającego równe dla wszystkich znaczenie. Gdy nadto w celu wytłumaczenia powszechnego waloru pewnych sądów sprowadza się je do wrodzonych umysłowi czynników, odsuwa się tylko dalej wstecz całą kwestyę, wcale jej nie rozwiązując. Jeżeli bowiem takie tłumaczenie ma prowadzić do celu, musi się opierać na przypuszczeniu, że każdy człowiek posiada takie same idee wrodzone; a tego rodzaju przypuszczenie wymaga znowu dalszego wyjaśnienia, jeżeli ma się nam wydać prawdopodobnem. Wymaganiu temu starał się uczynić zadość racjonalizm, twierdząc, że owe idee złożył Bóg w rozumie ludzkim. Ale taki skok w dziedzinę metafizyki wolno wykonać dopiero wtedy, gdy wszelki inny sposób wyjaśnienia sprawy okaże się zupełnie niewystarczającym. Racjonalizmowi trzeba też zarzucić, że posługuje się nienaturalnem i pod względem psychologicznym niesłusznem rozróżnieniem władz duszy, sił poznawczych, wśród których tylko rozum i rozsądek mają być w sta-

nie zadowolić wyższe aspiracje do wiedzy. Pogląd taki, którego początki tkwią w psychologii platońsko-arystotelowej, przyjmującej różne dusze, nie może się ostać wobec postępu badań empirycznych. Z chwilą, gdy ten pogląd musiał upaść, ubył też racjonalizmowi jedna z najsilniejszych jego podstaw.

5. Empiryzm opiera się na fakcie niewątpliwym, iż w miarę, jak nam przybywa doświadczenia, rośnie także zasób naszej wiedzy; tę zaś okoliczność, że niektóre sądy różnią się od innych charakterem konieczności, tłumaczy przy pomocy pewnych czynników psychologicznych. Tak postąpił *Hume* przedewszystkiem z zasadą przyczynowości. Mówi, że dwa zjawiska, które często po sobie następują, w myślach naszych ściśle się ze sobą kojarzą. Wskutek tego wytwarza się w umyśle pewien przymus, zniewalający nas do odtworzenia jednego z tych zjawisk, skoro zjawia się wyobrażenie drugiego. Ten to właśnie przymus podmiotowy nadaje cechę konieczności połączeniu przyczyny ze skutkiem. Ale teoria ta, którą można także rozszerzyć na inne pojęcia i zasady, nie może być uważana za wystarczającą. Po pierwsze bowiem nie trzeba wcale powtórzenia kilkakrotnego pewnych spostrzeżeń, by mózdz stwierdzić prawo przyczynowości. Możemy już na podstawie jednego faktu i kilku odpowiednich jego modyfikacji stwierdzić istnienie związku przyczynowego; a wielokrotne powtórze-

nie faktu nie zwiększa bynajmniej ani ścisłości tego związku ani pewności, z jaką go konstatujemy. Wobec tego też związek ten nie może być oparty na kojarzeniu, wynikającym z kilkakrotnego spostrzegania. Nadto charakter konieczności, właściwy związkowi przyczyny ze skutkiem, jest czemś zupełnie odmiennem od podmiotowego przymusu, cechującego odtwarzanie wyobrażeń. Ale i w innych wypadkach empiryzm nie był bardzo szczęśliwy w tłumaczeniu zasadniczych faktów naszej wiedzy; jeśli zaś w sposób ostrożny mówi jedynie o wierze w powszechny walor pewników i pewnych zasad, zamiast ten walor powszechny uznawać, wtedy przeocza, że owe pewniki i zasady nie dlatego posiadają walor powszechny, iż wszyscy je uznają, lecz dlatego, że walor ich jest zupełnie niezależny od tego, czy ten lub ów zechce je uznać.

6. Ale i krytycyzmowi nie można przyznać wyższości nad racjonalizmem lub empiryzmem, o ile chodzi o wyjaśnienie początków i źródła wiedzy. Wszystkie tego rodzaju usiłowania nie liczą się z faktem, że poszukiwanie źródeł wiedzy jest zadaniem psychologii, a nie teorii poznania. Psychologowi bardzo wiele na tem zależy, by mógł powiedzieć, na podstawie jakich zdolności lub czynności psychicznych rozwija się wiedza, jaki udział ma w niej spostrzeżenie zmysłowe, fantazyja, myślenie i t. p. Dla teorii poznania jednak kwestye tego rodzaju są zupełnie obojętne. Określiliśmy

powyżej (tom I. §. 4.) teorię poznania jako naukę o najogólniejszej treści, o podstawowych pojęciach i zasadach naszej wiedzy. Zadanie to oczywiście nie obejmuje historycznego czyli psychologicznego wywodu wiedzy, lecz polega na systematycznym rozbiórce i wyłuszczeniu najogólniejszej treści wiedzy. Chociaż tedy kierunki zwane racyonalizmem, empiryzmem i krytycyzmem mocą tradycyi uzyskały pewnego rodzaju prawo obywatelstwa w teoryi poznania, należy je uważać właściwie za poglądy lub teorie psychologiczne i jako takie usunąć z teoryi poznania.

Literatura. C. Göring: System der kritischen Philosophie. 2 tomy. 1874—5. (Dzielo niedokończone; autor jest pozytywistą).

Uwaga. Przez *racyonalizm* w znaczeniu obszerniejszem rozumi się wylączne poprzestawanie na takich przekonaniach, których można nabyć i dowieść rozumem. Racyonalistą w tem znaczeniu jest więc człowiek, który w krytyce dogmatów pewnego wyznania kieruje się jedynie rozumem oraz względem na możliwość ich rozumowego uzasadnienia. *Supranaturalizmem* albo *iracyjonalizmem* natomiast nazywa się przypuszczenie, iż istnieje coś nadprzyrodzonego, czego nie możemy poznać przyrodzonymi władzami rozumu, lecz tylko dzięki objawieniu lub pewnej osobliwej fun-

kcyi naszego umysłu, zwanej wiara, przecuciem, intuicyą.

§. 12. *Dogmatyzm, sceptycyzm, pozytywizm, krytycyzm.*

1. *Dogmatyżnem* nazywa się od czasów *Kanta* wszelkie twierdzenie, wszelki system, który nie przeprowadza badań, wykazujących ze stanowiska teoryi poznania stopień pewności albo granice słuszności za wartych w nim przypuszczeń. Dogmatycznemi w tem znaczeniu najogólniejszem są także wszystkie twierdzenia nauk szczegółowych. Zwykle jednak stosuje się nazwę dogmatyzmu tylko do pewnych kierunków filozoficznych, nazywając dogmatycznymi zwłaszcza te systemy, które nie dbają o rozróżnienie ścisłej wiedzy opartej na doświadczeniu od twierdzeń treści transcendentnej. Dogmatyzm nie uznaje więc w ogóle granic wiedzy, a łączy się zwykle z racjonalizmem. Jeżeli bowiem wszelka wiedza w prawdziwem tego słowa znaczeniu ma swe źródło w czystym rozumie, wtedy nie można jej też zakreślać granic, wynikających z czynników zewnętrznych albo przedmiotowych. Dlatego też spotykamy najwięcej dogmatyków wśród racjonalistów wieku XVII. i XVIII. Najkonsekwentniejszym z nich wszystkich jest *Spinoza*, który nie usiłuje wcale swej metody

dedukcyjnej usprawiedliwić ze stanowiska teorii poznania, lecz od razu występuje z całym szeregiem definicij i pewników. Ale i *Descartes* i *Leibniz* byli dogmatykami, głównie dlatego, że byli racjonalistami.

2. Z dogmatyzmem w ściślejszem tego słowa znaczeniu spotykamy się już w filozofii starożytnej; albowiem ani *Platon* ani *Arystoteles* nie przeprowadzili ze stanowiska teorii poznania rozróżnienia poszczególnych stopni pewności. Ale ich dogmatyzm wynikał z braku dalej idących badań szczegółowych. Za ich czasów nie mógł się jeszcze uwydatnić powszechny walor, cechujący twierdzenia z zakresu wiedzy empirycznej w porównaniu z mniej lub więcej chwiejnemi przypuszczeniami transcendentnemi. To też kwestya granic wiedzy powstała dopiero z chwilą, gdy można było przeciwstawić zmiennym i sprzecznym ze sobą poglądom metafizycznym stały i niewątpliwy postęp badań matematycznych i przyrodniczych. *Hume* pierwszy wygłasza przekonanie, że wyników nauk szczegółowych i poglądów metafizycznych w ogóle nie można stawiać w jednym rzędzie. Po wyczerpującej krytyce dogmatyzmu, której dokonał *Kant*, dogmatyzm właściwy już więcej nie wystąpił. Kto zaś dzisiaj zajmuje się jeszcze opracowaniem systemu metafizycznego, nie wątpi wprawdzie, że ma do tego prawo, ale zarazem zdaje sobie zwykle sprawę z tego, iż pewność twierdzeń w kwestyach transcendentnych jest bez porównania mniejszą od pewności wyników badań szczegó-

łowych. Wobec tego dogmatyzmowi można dziś przyznać jedynie znaczenie historyczne.

3. Dogmatyzm nie uznaje granic wiedzy; *sceptycyzm* natomiast nie uznaje granic niewiedzy. Sceptycyzm bezwzględny twierdzi, że w ogóle niczego twierdzić nie można; nie może on nawet z *Sokratesem* powiedzieć, iż wie, że nic nie wie, ponieważ wszelka wiedza wydaje mu się urojeniem nieuzasadnionem. Wśród argumentów, które sceptycyzm przywodzi na obronę swego stanowiska, zasługują przedewszystkiem dwa na uwagę; dały one nawet początek odrębnym kierunkom sceptycznym: *relatywizmowi* i *subiektywizmowi*. Wedle relatywizmu wszelka wiedza jest względną, t. j. zależną od przypadkowych okoliczności, wśród których została nabytą; jeżeli tedy jest ona w ogóle słuszną, jest taką tylko w pewnym czasie i miejscu. Nadto uważa relatywizm wszelką wiedzę za względną także w tem znaczeniu, że zawiera ona zawsze pewien stosunek między poznającym podmiotem a przedmiotem poznany, wobec czego niemożliwem jest prawdziwe i niczem niezamącone ujęcie rzeczywistości niezależnie od jej stosunku do nas. Subiektywizm kładzie jeszcze silniejszy nacisk na ten udział, jaki w powstawaniu wiedzy przypada poznającemu podmiotowi. Wszelka wiedza może mieć tylko znaczenie podmiotowe, ponieważ może być słuszną tylko dla osobnika, w którym powstaje. Sceptycyzm podkreśla też trudności, na które natrafia każde

spostrzeżenie, a wobec których zdaniem jego niemożliwym jest zdobycie jakiegokolwiek wiedzy pewnej o otaczającym nas świecie.

4. Do najwyższego rozkwitu doszedł ten kierunek w starożytności. W owych czasach liczy on długi szereg przedstawicieli i dzieli się na trzy gałęzie, zwane sceptycyzmem pyrrhońskim, akademickim i młodszym. Za twórcę sceptycyzmu uchodzi *Pyrrhon* z Elidy (ok. 300 przed Chr.). Zwolennicy *Pyrrhona* podnoszą już zbawienne konsekwencye życiowe, wynikające ze stanowiska sceptycznego. Kto bowiem nie uznaje pewności, nie może się też niepokoić wątpliwościami, a kto się wstrzymuje od wszelkich twierdzeń pozytywnych, zdobywa sobie zupełne szczęście, polegające na spokoju umysłu, *ἀταραξία*. Wśród późniejszych przedstawicieli sceptycyzmu wyróżniają się w pierwszym rzędzie *Karneades* (um. 129 przed Chr.) *Aenesidemus* z *Knossus* (w I. wieku przed Chr.) i lekarz *Sextus Empiricus* (ok. 200 po Chr.) *Karneades*, najwięcej wpływowi reprezentant sceptycyzmu akademickiego, zaprzeczał istnieniu kryterium, które pozwoliłoby nam uznać jakieś twierdzenie za bezwzględnie prawdziwe; w miejsce prawdy zaprowadził pojęcie prawdopodobieństwa. *Aenesidemus* sformułował 10 dowodów (*τρόποι*) przeciwko możliwości jakiegokolwiek wiedzy; zredukowano je potem do pięciu, a później do dwóch; najpełniejszy jednak wyraz poglądów sceptycznych zawierają pisma *Sextus'a*. Reprezentantów nowożytnego

sceptycyzmu znajdujemy dziwnym trafem niemal wyłącznie wśród filozofów francuzkich. Należy tu *Montaigne* (um. 1592), który zajmuje stanowisko relatywistyczne także wobec etyki, dalej *Charron* i *Bayle*. Ci dwaj pisarze nie uznawali pewności wiedzy teoretycznej, aby mózdz uzasadnić potrzebę wiary religijnej. Wprawdzie i *Hume* bywa zaliczony do sceptyków, ponieważ sam się do tego kierunku przyznaje; trzeba jednak pamiętać, że jego wywody sceptyczne dotyczą wyłącznie wiedzy racjonalnej, a nie rozciągają się wcale do faktów życiowych i empirycznych.

5. Obecnie sceptycyzm nie istnieje już jako oddzielny kierunek w teorii poznania i występuje tylko w miarę potrzeby, gdzie tego wymagają cele specjalne. Konsekwentny sceptycyzm da się tylko wtedy przeprowadzić, jeżeli się unika wszelkich w ogóle sądów i twierdzeń. Kto bowiem twierdzi, że nie można nic wiedzieć, wygłasza zdanie, które ze stanowiska skrajnego sceptycyzmu trzeba uważać za dogmatyczne. Kto mniema, że niemożna niczego dowieść, ten nie może przecież dowodzić, iż nic nie wiemy. Wobec tego sceptycyzm bezwzględny sprzeciwia się sam sobie. Natomiast posiada sceptycyzm niepoślednią wartość metodyczną, i w tem leży jego wyższość nad dogmatyzmem. Wszak nie możemy przypuszczać, aby każdy pomysł przypadkowy, każda obserwacja dorywcza była trwałą zdobyczą naukową. Dlatego sceptycyzm akademicki — jak go

nazywa *Hume* — musi towarzyszyć każdemu bezstronnemu dążeniu do prawdziwej wiedzy. Zniewała nas do ponownego roztrząsania kwestyj, do ustawicznego ich rozpatrywania. Sceptycyzm jest więc ważną szkołą dla każdego badacza. Zalety metodyczne sceptycyzmu mają przedewszystkiem zasadnicze znaczenie w metafizyce, ponieważ każą nam oceniać należycie siłę dowodową poszczególnych argumentów i pozwalają nam sprowadzać pojęcia i zasady tej nauki do ich istotnej wartości.

6. *Pozytywizm i krytycyzm* zgadzają się w twierdzeniu, że wiedzy naszej są zakreślone granice i że nie wszystkie nasze wiadomości są w równej mierze pewne. Zgadzają się także w tem, że nie uznają wiedzy przedmiotowej poza dziedziną doświadczenia. Jak długo badanie przestrzega tych granic, może dochodzić do wyników, posiadających charakter oczywistości i konieczności. W dalszym jednak pochodzie drogi pozytywizmu i sceptycyzmu się rozchodzą. Albowiem pozytywizm zaprzecza nie tylko pewności lecz także możliwości metafizyki, odmawiając jej w ogóle racji bytu; krytycyzm natomiast dopuszcza metafizykę jako zaspokojenie nieodzownej potrzeby umysłu ludzkiego, wynikającej z wrodzonych mu skłonności, któremi jednak trzeba kierować zapomocą krytyki poznania.

7. Najstarszym pozytywistą nazywa *Laas* sofistę *Protagorasa*. (V. wiek przed Chr.) Ale sła-

wna teza tego sofisty, wedle której „miarą wszechrzeczy jest człowiek“, wskazuje raczej na sceptycyzm relatywistyczny, aniżeli na pozytywizm. Naprawdę pierwszym pozytywistą był dopiero *Hume*, którego poglądy przygotowała filozofia *Bacona* i *Locke'a*. Wszak dopiero *Hume* wykazał na podstawie nieublaganej analizy, że wszelkie metafizyczne rozszerzenie wiedzy, opartej na doświadczeniu, posiada jedynie pozory badań naukowych.

Wyraz *filozofia pozytywna* pochodzi od *Comte'a*. Wedle niego wszelka nauka zmierza do tego, by umożliwić przewidywanie, które pozwoliłoby ludzkości opanować przyrodę i wszystkie w ogóle zjawiska w świecie. Wiedza polega na poznaniu praw, kierujących zjawiskami i opiera się wyłącznie na doświadczeniu. Filozofia zaś ma wedle *Comte'a* jedynie ująć w pewien system poszczególne umiejętności, aby lepiej zorganizować pracę naukową i tym sposobem przyczynić się do spełnienia jej zadań praktycznych.

Do najznakomitszych zwolenników *Comte'a* należy we Francyi *Littré* (*Auguste Comte et la philosophie positive*, 3. wyd. 1877), w Anglii *Lewes*. Do pozytywistów można także zaliczyć *Johna Stuarta Milla* (*Auguste Comte and positivisme*. 2. wyd. 1866), i *Herberta Spencera*, którego filozofia nosi nazwę agnostycyzmu (por. tom I. §. 3. 6), dalej *E. Laasa* (um. 1885) i *A. Riehla*, pod pewnym

względem także *E. Dühringa* i *R. Avenarius*a (um. 1896.)

8. Za twórcę krytycyzmu także w tem drugim znaczeniu wyrazu (por. tom II. §. 11) uchodzi *Kant*. *Kant* nie zaprzecza wprawdzie możliwości metafizyki w ogóle, ale występuje przeciwko jej dogmatycznej pewności siebie i odmawia jej twierdzeniom wartości naukowej. Jedyną pewną podstawą dla spekulacyj 'transcendentnych są wedle niego czynniki etyczne natury ludzkiej; to też wyłożył sam zgodnie z tą zasadą metafizykę etyczną (por. tom I. § 3, 5). Stanowisko zajęte w tej mierze przez *Kanta* i dzisiaj nie straciło swego znaczenia. Filozofowie reprezentujący skądinąd najrozmaitsze kierunki w taki właśnie sposób pojmują możliwość metafizyki.

I naszym zdaniem słuszność leży nie po stronie pozytywizmu, lecz po stronie krytycyzmu. Niewątpliwej potrzebie umysłu ludzkiego, domagającego się zaokrąglonego poglądu na świat, opartego na wynikach badań szczegółowych, może jedynie metafizyka uczynić zadość. Brak formy dogmatycznej w niczem nie uszczupli jej znaczenia. Chociaż bowiem taka metafizyka nie będzie posiadała charakteru konieczności i teoretycznej pewności, przecież spełni swe zadania, jednocząc ogół wyników naukowych w takim poglądzie na świat, który tworzy pomost między wiedzą teoretyczną, a życiem praktycznem. Pozytywizm przesądza sprawę w sposób zupełnie dogmatyczny, jeżeli

nie chce uznać takiej metafizyki. Nadto nie został on nigdy ściśle i konsekwentnie przeprowadzony, skoro rozmaici jego przedstawiciele wbrew istotnym zasadom pozytywizmu nie zupełnie się wystrzegali spekulacyj transcendentnych; a niektórzy z nich, idąc za potrzebą umysłu swego, przyjęli nawet dla swego osobistego użytku pewien pogląd na świat. Wobec tego trudno zrozumieć, dlaczego poglądy metafizyczne, urobione przez znakomitych myślicieli na podstawie wyników badań szczegółowych, miałyby pozostać nieznanymi szerszym kołom jedynie z tej racji, że poglądy te nie czynią w zupełności zadość wymaganiom wiedzy ściśle naukowej. Trwamy więc dalej w przekonaniu, które uzasadniliśmy już przedtem (por. tom I. §. 3, 7.—11.), że metafizyka jest możliwą i pożądaną jako uzupełnienie nauk szczegółowych, i że powinna dążyć przedewszystkiem do tego, by łączyć i godzić ze sobą wiedzę teoretyczną i życie praktyczne, wyniki doświadczenia i potrzeby serca, dane rozumu i dalej od niego idące wymagania uczucia.

Literatura: Tafel: Geschichte und Kritik des Scepticismus und Irrationalismus. 1834. — E. Laas: Idealismus und Positivismus. 3 tomy, 1879—84. (Zawiera krytyczny rozbiór idealizmu i obronę pozytywizmu; tom trzeci zajmuje się specjalnie teorią poznania). — H. Gruber: August Comte, der Begründer des Positivismus. 1889. Der Positivismus vom Tode Comte's bis auf unsere Tage. 1891. (Ze stanowiska katolicyzmu). — E.

de Roberty: *La philosophie du siècle. Criticisme-Positivisme-Evolutionisme*. 1891. (Ze stanowiska pozytywizmu). — A. Fouillée: (*Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde*. 1896. (Usiłuje wykazać, że ostateczne konsekwencye pozytywizmu i idealistycznej filozofii w rodzaju Descartes'a, Malebranche'a i t. p. można ze sobą pogodzić). — Struve: *Wstęp krytyczny do filozofii*. 1898. §. 10. Tamże jest podany (str. 296—305) spis prac polskich pozytywistów.

§. 13. *Idealizm, Realizm, Fenomenalizm.*

1. *Idealizm* twierdzi, że wszystko, co poznajemy, wszystko, co podpada pod nasze doświadczenie, jest właściwie co do swej istoty czemś pomysłanem tylko, treścią świadomości. Idealizm jest *subiektywnym* albo *solipsizmem*, jeżeli ową świadomość sprowadza do czysto podmiotowych zjawisk zachodzących w umyśle danej jednostki; nazywa się *objektywnym*, jeżeli wprawdzie przedmiotom doświadczenia przypisuje w ogóle charakter myślowy, a świadomość uważa za ogólną cechę lub formę tego, co poznajemy, ale mimo to nie łączy z tem wszystkiem pojęcia jakiegoś podmiotu, w którymby tkwiła owa myśl, owa świadomość. Od tych obu kierunków idealistycznych różni się zasadniczo *transcendentalny* lub *krytyczny idealizm Kanta*. Uważa on tylko formalne czynniki wiedzy (przestrzeń i czas oraz kategorie mnogości, przyczynowości, możliwości i t. d.) za istotną treść naszego umysłu; czynniki

rzeczowe czyli materyalne wiedzy natomiast są nam wedle *Kanta* dane z zewnątrz, a on sam pojmuje je w sposób realistyczny. Cechą znamioną *realizmu* jest to, że uznaje istnienie świata zewnętrznego, niezależnego od wyobrażeń i świadomości poznającego go podmiotu. Wedle realizmu zatem to, co nam okazuje doświadczenie, nie posiada wyłącznie tylko znaczenia podmiotowego, lecz jest zarazem znakiem lub wpływem czegoś przedmiotowego. Stosownie do sposobu pojmowania tego bytu przedmiotowego rozróżniamy zwykle realizm *naiwny* i *krytyczny*. Naiwnym realizmem nazywa się pogląd życia potocznego, wedle którego świat zewnątrz jest takim, jakim go spostrzegamy. Realizm krytyczny natomiast wynika ze zmian, dokonanych w owym poglądzie naiwnym pod wpływem badań przyrodniczych; najważniejszą z tych zmian jest uznanie podmiotowości cech zmysłowych. (por. tom I. §. 6. 5.). Ale obok tej *przyrodniczej* formy realizmu istnieją jeszcze inne jego kierunki, które także nazywają się krytycznymi. *Fenomenalizm* nakoniec uważa dane doświadczenie za zjawiska czyli objawy, t. j. za coś, co zależy zarówno od warunków podmiotowych jak od warunków przedmiotowych. Wprawdzie nie utrzymała się specjalna forma, którą nadał fenomenalizmowi *Kant*; ale zasadnicza jego myśl przetrwała do dzisiejszego dnia.

2. Idealizmu subiektywnego nie przeprowadził żaden filozof z całą konsekwencją. Za jego przed-

stawicieli uchodzą zwykle *Berkeley* i *J. G. Fichte*. Rzeczywiście twierdził *Berkeley* (por. tom. I. § 4. 3), że istnienie przedmiotów polega jedynie na tem, że je spostrzegamy, i wyraził pogląd ten w równaniu *esse=percipi*. Ale nie poprzestał on na tem twierdzeniu. Ponieważ bowiem spostrzeżenia zmysłowe występują niezależnie od podmiotu, w którym zachodzą, przeto tłumaczył ich powstawanie działalnością Ducha bożego, a nadto przypuszczał, że istnieje jeszcze wiele innych duchów, które także są obdarzone wyobrażeniami (por. tom II. § 4. 4). Podstawą filozofii *Fichtego* jest pojęcie jaźni absolutnej, której nie należy identyfikować z jaźnią osobniczą danych nam w doświadczeniu podmiotów. Owemu absolutowi przypisał *Fichte* nieświadomą wyobraźnię wytwórczą, zapomocą której jaźń przeciwstawia sobie nie-jaźń, a raczej dzieli się na jaźń skończoną i nie-jaźń. Głębszy powód, który skłonił *Fichtego* do uznania realnych nie-jaźni, tkwi w istocie etyki, domagającej się dla naszego działania odpowiednich przedmiotów. Tymi przedmiotami etycznego działania, celami moralnego postępowania, są właśnie owe nie-jaźnie. Więc i tutaj brak konsekwentnego przeprowadzenia subiektywnego idealizmu.

3. Idealizmem obiektywnym można już nazwać filozofię *Platona*, który idee, a zatem czynnik logiczny, pojęciowy, nie łącząc go z żadnym podmiotem, uważa za istotę wszechrzeczy. Ale po-

glądy należące do teorii poznania są u *Platona* tak ściśle związane z twierdzeniami treści metafizycznej, że nie występują dość wyraźnie. Dopiero u filozofów pokantowskich spotykamy się znowu z idealizmem obiektywnym, zwłaszcza u *Hegla*. Wedle niego bowiem istotą wszelkiego bytu jest idea absolutna, przyczem rozwój bytu odbywa się w formie procesu czysto logicznego, dyalektycznego, a kresem tego procesu jest duch absolutny (por. tom II. §. 6. 4.). Ale dopiero w czasach najnowszych pogląd ten przybrał charakter właściwej teorii poznania. Przedstawicielami dotyczącego kierunku, nazwanego monizmem w znaczeniu teorii poznaniu albo też *filozofią immanentną*, są *Schuppe*, *Leclair*, *Rehmke* i inni. Wedle nich ogólną cechą wszelkiego bytu jest świadomość albo myśl; nie ma bytu, któryby nie był pomyślanym, nie ma też myśli, której przedmiotem nie byłby byt. Należy jednak odróżnić świadomość ogólną czyli abstrakcyjną, i świadomość osobniczą czyli konkretną. Ogólną jest świadomość wspólna wszystkim osobnikom; odpowiada jej jednakowa dla wszystkich rzeczywistość, która jest światem przedmiotowym i niezależnym od poszczególnych podmiotów. Świat ten określamy zapomocą cech tkwiących w świadomości ogólnej. Doświadczenia konkretnej natomiast należy wszystko, co jest właściwe poszczególnym podmiotom i co istnieje tylekroć, ile jest takich podmiotów. Trudno jednak zrozumieć, dlaczego owa świadomość ogólna na-

zywa się świadomością. Wszak jest rzeczą znacznie prostszą uważać wszystko to, co nam jest dane niezależnie od poszczególnych podmiotów, za świat zewnętrzny w znaczeniu realizmu i nauk przyrodniczych.

4. *Realizm naiwny* upatruje w przedmiotach oryginał, a w wyobrażeniach jego kopię; przyjmuje tedy, że przedmioty i ich wyobrażenia zgadają się ze sobą albo są przynajmniej do siebie podobne. Przedmioty są więc barwne i jasne, brzmia i dźwięcza, są chropowate albo gładkie, posiadają rozciągłość w czasie i w przestrzeni. Z poglądem tym spotykamy się u najdawniejszych filozofów greckich, a my sami poprzestajemy na nim w życiu potocznym. Z trudności, w jakie wikła nas tego rodzaju zapatrywanie, umysł, skierowany ku praktycznej stronie życia, nie zdaje sobie sprawy. Najważniejsze zaś powody, które w ogóle prowadzą do przekonania, że istnieją przedmioty poza nami, są następujące:

a) Widoczna różnica, zachodząca między tak zwanem wyobrażeniem odtwórczem i wytwórczem a wyobrażeniem spostrzegawczem, wywołanem bezpośrednio podniętą zmysłową. Pamięć i fantazyja podlegają wpływowi naszej woli; wrażenia zaś zmysłowe zdają się powstawać i zanikać w sposób zupełnie od nas niezależny. Różnicę tę może właśnie wytłumaczyć pogląd realistyczny, przyjmując, że tak samo jak odtwarzanie i wytwarzanie wyobrażeń zależy od woli, powsta-

wanie wrażeń zmysłowych zależy od podniet zewnętrznych t. j. od przedmiotów.

5. b) Trzeba wytłumaczyć, jakim sposobem to się dzieje, że przedmioty, podpadające pod zmysły, nie zmieniają się mimo przerw, zachodzących w spostrzeganiu. Przypuszcza się tedy, że także w czasie owych przerw istnieją przedmioty, które posiadają trwale te same własności bez względu na to, czy w danej chwili ktoś je spostrzega.

c) Nakoniec istnieje potrzeba wytłumaczenia pewnych stosunków, zachodzących między danymi doświadczenia, a nie dających się wyprowadzić z naszego umysłu. Należą tu przedewszystkiem stosunki przestrzenne i czasowe. Widzimy, że n. p. gwiazdy zajmują względem siebie pewne położenie, że liście wiatrem poruszane, zmieniają miejsce, że dzień i noc, światło i ciepło następują po sobie w pewnym porządku; a przecież my sami nie jesteśmy w stanie usunąć albo zmienić owego położenia, ruchu, następstwa. Samoistność tych zjawisk tłumaczy się więc znowu zapomocą przypuszczenia, że istnieją niezależnie od nas przedmioty, znajdujące się w danych stosunkach albo ulegające danym zmianom.

6. Wyluszczone tutaj powody nie prowadzą koniecznie do naiwnego realizmu. Pogląd ten jest tylko najpierwotniejszą formą, w której sobie zdajemy sprawę z odpowiadającej naszym spostrzeżeniom rzeczywistości, formą, przy której trwamy zwykle

w życiu potocznem. Ale zarzucamy ten pogląd już u samego progu refleksyi naukowej i przyjmujemy przekonanie, że przedmioty są zasadniczo odmienne od wyobrażeń, w których nam się przedstawiają. Skłaniają nas do tego następujące powody:

a) Po pierwsze należy tu wymienić pytanie, jakimi są właściwie przedmioty wtedy, gdy ich nie spostrzegamy? Czy brzmią, chociaż ich nikt nie słyszy? Czy są barwne, chociaż ich nikt nie widzi? Trudno przypisywać przedmiotem, gdy ich nie spostrzegamy, wszystkie te własności, o których wiemy jedynie z naszych spostrzeżeń. Nadto możemy stwierdzić, że ludzie, pozbawieni od urodzenia wzroku, nie wiedzą nic o barwach lub jasności przedmiotów; że ludzie pozbawieni od urodzenia słuchu, nie są wrażliwi na wydawane przez przedmioty dźwięki i szmery. Ale mimo to i ci ludzie, chociaż są pozbawieni tak ważnych zmysłów, wytwarzają sobie pewne pojęcia przedmiotów i rzeczy, a nie mamy prawa twierdzić, że te pojęcia są mniej dokładne od pojęć ludzi normalnych, ponieważ nie opierają się na owych cechach zmysłowych.

7. b) Ponieważ nasze wrażenia są zależne od licznych okoliczności, które towarzyszą spostrzeganiu, w przedmiotach zaś takiej zależności nie ma, przeto musimy powstające w nas dzięki owym wrażeniom wyobrażenia przedmiotów odróżniać także pod względem ich treści od tychże przedmiotów. Przedmioty wyglądają rozmaicie,

stosownie do oświetlenia; o zmroku nie spostrzegamy ich barw, a jasność ich zmienia się w stosunku do intensywności światła. Rozmaicie przedstawia nam się też każdy przedmiot wedle miejsca, które względem niego zajmujemy; rozmiary jego pozorne zmieniają się z jego oddaleniem od nas. Faktów tych nie możemy kłaść na karb przedmiotów jako takich; wzbudzają one w nas z koniecznością przekonanie, że wyobrażenie jest zasadniczo odmiennem od przedmiotu, o którym nas powiadamia.

c) Do tego samego wyniku dochodzimy na podstawie faktu, iż istnieje t. zw. próg podniety i różnicy. Progiem podniety nazywamy w psychologii eksperymentalnej najmniejszą podniety, progiem różnicy najmniejszą różnicę podniety, która może być przez nas dostrzeżoną. Progi te oznaczamy w ten sposób, że zwiększamy stopniowo n. p. pewną minimalną jasność lub minimalną różnicę między dwiema jasnościami tak długo, aż staje się dostrzegalną. Istnieją więc podniety i różnice między podniętami, których dostrzedz niepodobna. Widocznie więc przedmioty są innymi, aniżeli my je sobie wyobrażamy.

d) Nakoniec wykazują nam liczne przyrządy, które stworzyła sobie stopniowo nauka w celu dokładniejszego zbadania przedmiotów, że między naszymi spostrzeżeniami a rzeczami zachodzą daleko idące różnice. Mikroskop i teleskop, przyrządy do mierzenia bezpośredniego i pośredniego, wagi

i liczby przypominają nam na każdym kroku, że nasze wrażenia i odpowiadające im przedmioty wcale nie są sobie równe. Tak więc pogląd nauwnego realizmu ustępuje z konieczności miejsca krytycznemu realizmowi nauk przyrodniczych. Nauka o podmiotowości cech zmysłowych była tylko pierwszym krokiem na tej drodze. Musimy bowiem także w cechach przestrzennych i czasowych odróżniać to, co sobie wyobrażamy, od rzeczywistego stanu rzeczy.

8. *Realizm nauk przyrodniczych* twierdzi w swej zwykłej formie, że świat składa się z atomów materyi ważkiej i nieważkiej, że w nim różne siły i że odbywają się w nim różne zmiany wedle ściśle oznaczonych praw. Pogląd ten pochodzi w swej treści zasadniczej od Newtona. Nie można go jednak uważać za ostatnie słowo nauki, ponieważ nie jest jedynie możliwym sposobem określenia istoty rzeczy. I tak toczy się po dziś dzień spór między mechanicznym a dynamicznym sposobem pojmowania zjawisk przyrody. Wedle poglądu dynamicznego atomy są cząsteczkami materyalnemi i rozciągliwymi; wedle poglądu dynamicznego należy w nich upatrywać jedynie ośrodki sił, pozbawione rozciągliwości (por. tom I. §. 6. 6). Dalej istnieje jeszcze różnica zdań co do sposobu, w jaki materya wypełnia przestrzeń. Jedni twierdzą, że między poszczególnymi atomami znajduje się próżna przestrzeń, tak że atomy nie stykają się

ze sobą; inni natomiast utrzymują, że materya tworzy całość ciągłą, której części mogą się względem siebie przesuwać i doznawać zmian co do swej gęstości, przyczem się jednak zawsze bezpośrednio ze sobą stykają. A w czasach najnowszych usiłowano wyrugować całkiem pojęcia materyi i masy i zastąpić je w zupełności pojęciem energii. I w tym więc wypadku pogląd na świat różniłby się zasadniczo od zwykłego realizmu nauk przyrodniczych.

9. Ale posunięto się jeszcze dalej. Niektórzy bardzo wybitni przyrodnicy oświadczają, że materya, atomy i t. p. mają wyłącznie znaczenie wyobrażeń pomocniczych, modeli lub fikcyj, t. j. tymczasowych środków, wymyślonych w celu tłumaczenia i poglądowego przedstawiania sobie zjawisk. (por. tom II. §. 3. 9. f). Wedle ich zapatrywania nauki przyrodnicze nie zmierzają wcale do tego, by określać byt przedmiotowy, lecz spełniają zadanie o wiele skromniejsze, starając się w sposób jak najprostszy a zarazem wyczerpujący przedstawić czyli opisać dane nam w doświadczeniu zjawiska przyrody. Zdaniem więc tych przyrodników, którzy przypisują sobie dokładną znajomość teorii poznania, powinniśmy się w ogóle zrzec realistycznej interpretacji pojęć. O słuszności tych pojęć jedno tylko kryterium ma decydować; polega ono na tem, czy pojęcia, któremi się posługujemy, mogą w istocie służyć do jaknajprostszego a zarazem wyczerpującego opisu faktów danych w doświad-

czeniu. Nie należy się przytem wcale pytać, czy przyjętym przez naukę pojęciom odpowiada jakaś rzeczywistość, realny byt i faktyczny przebieg wypadków, czy też pojęcia te nie są może prostemi fikcjami. Pytanie takie trzeba z góry odrzucić jako całkiem niekrytyczne lub metafizyczne. Ale w tym poglądzie sceptycznym możemy upatrywać jedynie skrajną reakcję przeciwko poprzedniemu materializmowi niekrytycznemu, albo też niesłuszne uogólnienie tego, co jest prawdą tylko w odniesieniu do fizyki matematycznej. Naszem zdaniem tylko nauki przyrodnicze mogą dokładnie określić istotę świata zewnętrznego; więc ów skrajny sceptycyzm, który upodobali sobie niektórzy wybitni przedstawiciele tych nauk, zmusił by nas do tego, byśmy się raz na zawsze wyrzekli prawdziwej wiedzy o otaczających nas przedmiotach. Albowiem filozoficzno-przyrodnicze spekulacye mogą wprawdzie uzupełniać badania naukowe ale nie potrafią ich nigdy zastąpić.

10. *Fenomenalizm*, którego twórcą jest *Kant*, uważa dane doświadczenia za *zjawiska*, za objawy czegoś rzeczywistego, rzeczy samych w sobie. Pogląd ten tyczy się zarówno danych doświadczenia wewnętrznego jak danych doświadczenia zewnętrznego. Ani więc świat zmysłowy, który znajduje się w przestrzeni, ani odbywające się w czasie zjawiska psychiczne nie są istotną rzeczywistością, jaką ona jest sama w sobie, lecz tylko taką, jaką ona nam się przedstawia. Prze-

strzeń i czas bowiem są formami naszych wyobrażeń i nie pochodzą z doświadczenia, lecz tkwią gotowe w naszym umyśle jako czynniki, zapomocą których kształtujemy i porządkujemy właściwą treść doświadczenia, t. j. nasze wrażenia. Przystępujemy więc do doświadczenia już z temi formami i przykładamy je do niego; nie jesteśmy tedy w stanie wiedzieć, jaką jest dusza, jakim jest świat zewnętrzny „sam w sobie“, t. j. niezależnie od czasu i przestrzeni. Nie zmienia tego stanu rzeczy także rozumowe ujęcie naszych wyobrażeń; zamiast je tą drogą uwolnić od przymieszek podmiotowych, dodajemy nowe. Sądy i pojęcia bowiem, w których rozwijamy naszą wiedzę, pojmując pewną rzecz jako substancję, pewne zjawisko jako przyczynę innego, rozróżniając jedność i mnogość przedmiotów, stwierdzając tutaj możliwość, a tam konieczność, wszystkie te pojęcia także tkwią w naszym umyśle, są czynnikiem apriorycznym, którego nie możemy czerpać z doświadczenia. Ukształtowanym w ten sposób przez nas samych zjawiskom nie można wprawdzie odmówić rzeczywistości empirycznej; ale rzeczy samych w sobie nie możemy poznać; są one *noumena*, które mogą być przystępne dla jakiegoś czysto rozumowego wyobrażania, ale dla naszego wyobrażania zmysłowego pozostaną one zawsze zagadką.

11. Ten fenomenalizm *Kanta* uległ następnie różnym modyfikacyom. *Beneke* wystąpił w obronie

doświadczenia wewnętrznego, przecząc, jakoby i ono podawało nam jedynie zjawiska; *Schopenhauer* doszedł do wniosku, że na podstawie doświadczenia wewnętrznego można także powiedzieć, jaką jest rzecz sama w sobie, która się objawia w zjawiskach świata zewnętrznego; *Herbart* usiłował zbadać istotną rzeczywistość zapomocą logicznego rozbioru i opracowania pojęć czerpanych z doświadczenia. Współczesna teoria poznania, reprezentowana przez *Wundta*, *Avenarius*a i innych, zgadza się z fenomenalizmem *Kanta* tylko w tem, że uznaje pierwotną jedność wszelkiego doświadczenia, zwaną „doświadczeniem pełnym“, i że na podstawie abstrakcyi rozróżnia w tej jedności czynniki podmiotowe i przedmiotowe. Zaniechała jednak zupełnie specjalnego sposobu, w jaki *Kant* te czynniki określał. Ale nie brak także i dziś uczonych, którzy w swych poglądach na zjawiska zgadzają się z *Kantem*, chociaż co do rzeczywistości, co do rzeczy samej w sobie, żywią dość różne przekonania. Należą do nich nowokantyści niemieccy, *Ch. Renouvier* we Francyi, *F. H. Bradley* w Anglii. Agnostycyzm *Speneera* (por. tom I. § 3. 6) w zasadzie również nie odbiega od podstawowej myśli fenomenalizmu *Kanta*, skoro nieuniknionej względności wszystkich przedmiotów wiedzy ludzkiej przeciwstawia absolut, który nie jest wprawdzie przystępny naukowym badaniom, ale mimo to reprezentuje podobnie jak

Kantowska rzecz sama w sobie właściwą rzeczywistość.

12. Fenomenalizm jednoczy w sobie idealizm i realizm, uznając w naszej wiedzy czynniki podmiotowe i przedmiotowe i usiłując zarazem dokładnie określić ich znaczenie. Wedle fenomenalizmu tedy proces poznawania nie jest niewolniczym odtwarzaniem, lecz osobliwym kształtowaniem danych doświadczenia; nie jest on też dowolnym wytwarzaniem, lecz pozostaje w zależności od danego materiału, od przedmiotów na które napotyka. Wytworem tego procesu jest wiedza, nauka czyli wolny od sprzeczności system sądów o tem, co spostrzegamy i o czem myślimy. Kierunek ten nietylko jest zgodny z krytycznym realizmem, lecz musi nawet upatrywać w nim swe uzupełnienie, jeżeli nie ma prowadzić do całkiem nieplodnego sceptycyzmu. W taki sceptycyzm może fenomenalizm łatwo popaść, jeżeli widzi w kształtującym doświadczenie procesie poznawczym przeszkodę, która nigdy nam nie pozwoli zrozumieć właściwej istoty rzeczywistości, rzeczy samej w sobie. Wiedza naukowa byłaby wtedy podobną do bardzo wykończonego pod względem formy przekładu, któryby jednak nigdy nie potrafił oddać treści oryginału. Jeżeli natomiast będziemy uważali za rzeczywistość wszystko to, co zostało stwierdzone na podstawie metodycznego i wolnego od zarzutów badania i co zostało sprawdzone w drodze doświadczenia, to i wtedy rzeczywistość nie będzie nam nigdzie wprost daną, ale znajdzie

się u końca badania naukowego jako jego ostateczny cel. Jak długo badania takie są jeszcze potrzebne, cel ten leży w nieokreślonym oddaleniu i przedstawia nam się jako ideał, do którego się zbliżamy, ale którego nie osiągnęliśmy jeszcze. Tylko metafizyka może w swych antycypacjach wyprzedzać powolny i ostrożny pochód nauk szczegółowych i tym sposobem usiłować określić rzeczywistość; atoli określenia przez nią podawane nie posiadają pełnej prawdy, lecz muszą się zadowolić mniejszem lub większem prawdopodobieństwem. Ale jeżeli postęp wiedzy ma nas zbliżać do poznania istotnej rzeczywistości, musi się koniecznie opierać na powyżej wyluszczonej pogładzie. Teorya poznania musi zająć stanowisko fenomenalizmu, uzupełnionego realizmem krytycznym; wtedy tylko będzie zgodna z treścią i z dążnościami badań naukowych i potrafi sprostać swym własnym zadaniom.

Literatura. E. v. Hartmann: Das Grundproblem der Erkenntnistheorie. 1889. — H. Schwarz: Das Wahrnehmungsproblem. 1892. — E. König: Ueber die letzten Fragen der Erkenntnistheorie und einen Gegensatz des transcendentalen Idealismus und Realismus. Zeitschrift für Philosophie und phil. Kritik. Tom 103. i 104. — W. Wundt: Ueber naiven und kritischen Realismus. Philos. Studien, XII. i XIII. 1896—7. (Krytyka filozofii imanentnej i empiriokrytycyzmu Avenariususa.) A. Fouillée: Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive. 1896. — F. H. Bradley: Appearance and Reality. 2. wyd. 1897. — Por. także literaturę podaną u końca § 4 tomu I.

U w a g a. Już *Schopenhauer* skarżył się na niewłaściwy sposób, w jaki wyraz idealizm bywa często używany. W życiu potocznem wyraz ten oznacza wszelkie chwalebne wzniesienie się myśli ponad szary i przeciętny poziom codzienny. Terminologia filozoficzna zna idealizm i realizm w metafizyce, w teorii poznania, w etyce, w estetyce. Idealizm, wzięty w tych wszystkich znaczeniach, jest przedmiotem dzieła p. t. *Geschichte des Idealismus* (3 tomy. 1894—97), którego autor, *Willmann*, traktuje rzecz ze stanowiska filozofii chrześcijańskiej. System *Hegla* występuje często pod nazwą *idealizmu absolutnego*. Realizmem nazywa się też kierunek filozofii *Herbarta*, który zasadnicze pierwiastki bytu nazwał realnościami (por. tom II. §. 4. 2). *Transcendentalny realizm Hartmanna* polega na twierdzeniu, że podmiotowe formy wyobrażeń, przestrzeni i czas, oraz kategorie dają się także zastosować do rzeczy samej w sobie, przez co staje się możliwem jej metafizyczne określenie.

C. Kierunki w etyce.

§. 14. Poglądy na źródło moralności.

a) Autorytatywne i autonomiczne systemy etyki.

1. *Heteronomiczny* czyli *autorytatywny* pogląd na etykę upatruje źródło obowiązków moralnych w zewnętrznych przepisach, normach, ustawach. Jako prawodawca występuje przytem bądź to Bóg, bądź też kościół albo państwo. Już *Sokrates* chciał tylko tego nazwać sprawiedliwym człowiekiem, który przestrzega pisanych praw państwa i niepisanych praw Bożych. Heteronomia wystąpiła później zwłaszcza w etyce teologicznej, która wprowadza obowiązki moralne z woli Bożej i z objawienia. Heteronomia w swej formie skrajniejszej twierdzi, że pewne zachowanie się lub postępowanie jest *tylko* dlatego dobrem, że Bóg tak chciał; gdyby więc Bóg chciał inaczej, zmienić by się też musiały nasze przekonania etyczne. Łagodniejsza forma heteronomizmu teologicznego przyznaje rozumowi ludzkiemu zdolność samo-

istnego rozpoznania tego, co dobrem i złem, twierdząc tylko, że między rozumem ludzkim a wolą Bożą zachodzi w tej mierze zgodność. U *Hobbesa* spotykamy się z heteronomią polityczną; państwo, które wedle niego powinno być absolutystyczne, ma prawo decydowania o tem, jak ludzie mają postępować. *Hobbes* uznaje wprawdzie także przyrodzone prawo moralne i przykazania Boskie, ale ponieważ one podlegają podmiotowej interpretacji, przeto nie obowiązują ani tak powszechnie ani tak nieubłaganie, jako prawo, dane przez państwo. Podobne zdanie wygłaszał jeszcze w czasach najnowszych *J. H. v. Kirchmann* (um. 1884).

2. Pogląd, że na powstanie obowiązków etycznych wpłynęły postanowienia społecznej, politycznej albo religijno-kościelnej natury, może mieć pewne znaczenie jako teoria historyczna. Ale nie o to idzie heteronomizmowi etycznemu. Zasadnicza alternatywa między autonomią i heteronomią polega na tem, że *autonomia* upatruje podstawę moralnego postępowania w dobrowolnem i samodzielnem dążeniu i zastanowieniu się, *heteronomia* w przepisach przemocą narzuconych, których ważność zostaje uznana nie dobrowolnie, lecz na mocy posłuszeństwa i biernego poddania się. A nie można wątpić, że taka właśnie heteronomia istnieje bardzo często w życiu praktycznem. Kto bowiem tylko dlatego nie popełnia zbrodni, że państwo jej zabrania i zakaz popiera groźbą kary, ten nie czuje się moralnie zobowiązanym

do zaniechania tej zbrodni; /kto usiłuje prowadzić życie zgodne z pewnymi przepisami treści moralnej tylko dlatego, że pragnie przypodobać się Bogu albo zadość uczynić przepisom kościoła, ten również kieruje się autorytetem. Nie można jednak wątpić, że nasze poczucie etyczne powyższą alternatywę rozstrzyga na korzyść autonomii. Jeżeli bowiem mamy uznać jakieś postępowanie za dobre, żądamy przede wszystkim, aby wypływało z zupełnie swobodnego postanowienia, nie krępowanego żadnymi względami zewnętrznymi. Dlatego też etyka może właściwie wychodzić tylko z punktu widzenia autonomicznego i nie można się dziwić, że, pominąwszy nieliczne przykłady powyżej przytoczone, zarówno dawniejsze jak nowsze systemy etyki zawsze mają charakter autonomiczny.

b) *Aprioryzm i Empiryzm.*

3. Podobnie jak w teorii poznania toczy się spór między racjonalizmem i empiryzmem w kwestyi źródła wiedzy (por. tom II. §. 11), tak też istnieje w etyce przeciwieństwo między *aprioryzmem*, zwanym także *natywizmem* lub *intuicyonizmem* a *empiryzmem*, który w czasach najnowszych występuje w formie *ewolucjonizmu*.¹⁾ Jeżeli nazwiemy

¹⁾ Kierunki te odpowiadają w zasadzie wymienionym w tomie I. §. 8. 7. usiłowaniom, zmierzającym do samodzielnego uzasadnienia etyki. Chodzi tu jednak tylko o aprioryzm i empiryzm rzeczowy.

funkcję, która wykonywa ocenę moralną (nie tylko naszych własnych czynów), sumieniem, możemy powiedzieć, że wskazane przeciwieństwo poglądów dotyczy zapatrywań na początek i rozwój sumienia. Jedni pojmują je jako czynność pierwotną i wrodzoną, którą można poznać tylko dzięki intuicji; drudzy tłumaczą powstanie sumienia doświadczeniem albo procesem stopniowego rozwoju. Są to więc znowu kwestye natury historyczno-psychologicznej. Nadto mniema aprioryzm, że charakter obowiązujący norm etycznych i powszechną prawomocność sądów moralnych można tylko w ten sposób wytłumaczyć, że się je uważa za wrodzone czynniki praktycznego rozumu. (por. tom I. §. 8. 8). Z tego powodu natywizm etyczny łączy się z racjonalizmem. *Descartes*, *Spinoza*, *Leibniz* i jego zwolennicy byli apriorystami. Ten sam związek między aprioryzmem i racjonalizmem da się stwierdzić u *Kanta*.

4. Kierunek intuicyonistyczny zaznaczył się silniej w etyce angielskiej. Stawia on pojęcia i przekonania etyczne na jednej linii z pewnikami matematycznymi albo z prawami przyrody. Jak nie można, ale i nie trzeba dowodzić pewników, tak też niepodobna przekonać kogoś w drodze rozumowania o prawdziwości zasad moralnych. Intuicyonizm angielski reprezentują głównie *Cudworth*, *Butler* i szkoła szkocka. (por. tom. I. §. 8. 8).

Wśród następców *Kanta* byli apriorystami *Fichte*, *Schleiermacher*, a po części także *Schopenhauer*. Za aprioryczną może też uchodzić etyka *Herbarta*, albowiem jego praktyczne idee, których wyrazem są sądy treści etycznej, są czemś wiecznym i niezmiennym. Nakoniec trzeba także *Lotzego* zaliczyć do tego kierunku; oświadcza się bowiem stanowczo za apriorycznością sumienia i odmawia empiryzmowi w zupełności kompetencji w rozstrzyganiu kwestyi, które etyczne przekonania mamy uważać za obowiązujące.

5. Nad wszystkimi innymi poglądami góruje w współczesnej etyce filozoficznej empiryzm, zwłaszcza w tej formie, która znana jest pod nazwą ewolucjonizmu. Jak przeciwko aprioryzmowi w teorii poznania, tak też przeciwko aprioryzmowi etycznemu walkę rozpoczął pierwszy *John Locke*. Jego argumentacja przeciwko istnieniu wrodzonych zasad lub idei moralnych opiera się przede wszystkim na fakcie, że nie ma zasad tego rodzaju, które byłyby powszechnie uznane. Wszak spotykamy się u ludów dzikich lub u zbrodniarzy z zupełnie odmiennymi zasadami postępowania, aniżeli u narodów cywilizowanych albo u ludzi, którzy prowadzą życie zgodne z wymaganiami państwa i społeczeństwa. Następnie wydaje się *Locke'owi* rzeczą niemożliwą, aby zasady, przeciwko którym tylekrotnie się grzeszy, miały być wrodzone; nie może też z twierdzeniem o zasadach wrodzonych pogodzić faktu, że nawet w wy-

padkach postępowania odpowiadającego tym zasadom wchodzi w grę tak różnorodne często pobudki. Nakoniec jest tego zdania, że słuszność przepisów etycznych musi być dowiedziona, podczas gdy prawdy wrodzone dowodu nie tylko nie wymagają, lecz także nie dopuszczają. Wrodzoną jest zdaniem *Locke'a* jedynie zdolność odczuwania przyjemności i przykrości; obok niej wpłynęły jednak znacznie na wyrobienie się pojęć etycznych przepisy religijne, państwowe i towarzyskie. Taki empiryzm powitali zwłaszcza ze względu na jego poglądy negatywne z wielką radością materyaliści. To też *Helvetius* i *Holbach* wystąpili z jeszcze większą stanowczością aniżeli *Locke* przeciwko wrodzonym zasadom etycznym.

6. Wielkie pomysły ewolucjonistyczne występują po raz pierwszy u *Schellinga* i *Hegla*; przedstawiając jednak proces rozwojowy w dziedzinie etyki, kierują się raczej względami logicznymi aniżeli empirycznymi. Wielki postęp, który zawdzięcza nauka o rozwoju organizmów *Darwinowi*, polega właśnie na tem, iż uczony ten wskazał na podstawie doświadczenia szereg czynników, które zdają się tłumaczyć powstanie i przemiany rodzajów. Był też pierwszym, który podał dokładniejszy opis sposobu, w jaki jego zdaniem powstało sumienie. Punktem wyjścia są w tej mierze wrodzone już zwierzętom instynkta społeczne; dalej zwraca uwagę, że z wyższym rozwojem zwierząt wzrasta też ich zdolność porównywania

teraźniejszości z przeszłością, gromadzenia i spożytkowywania doświadczeń; następnie wskazuje na nawyknienie, które utrwała wszelkie czynności i skłonności. Nakoniec wspomina o naturalnym doborze i o wpływie, który na nasze zachowanie się i postępowanie wywiera uznanie i potępienie doznane ze strony otoczenia. Dobór naturalny ma n. p. sprawiać, że narody, w których panowanie nad sobą doszło do wyższego rozwoju, albo u których popędy społeczne nabrały większej siły, zwyciężają w walce o byt narody w tej mierze słabiej rozwinięte.

7. W sposób pod względem filozoficznym więcej zadowalający usiłował następnie *Spencer* przeprowadzić ewolucjonizm etyczny. Wszelkie postępowanie składa się wedle niego z czynności, zastosowanych do pewnych celów; a postępowanie jest tem doskonalszem, im lepiej jest do swego celu zastosowane. Właściwymi celami są zachowanie się i pełniejszy rozwój życia własnego albo rodzaju albo wytworzenie takiego stanu rzeczy w społeczeństwie, który pozwoliłby osobnikom w zgodności celów i pragnień wspólnie żyć i działać. Odpowiadające tym celom sposoby postępowania nazywa *Spencer* postępowaniem samozachowawczem, postępowaniem skierowanym ku zachowaniu rodzaju i postępowaniem uniwersalnem. Głównym przedmiotem etyki jest właśnie postępowanie trzeciego stopnia, postępowanie uniwersalne. Etyka powinna na podstawie praw biologicznych

i ogólnych warunków bytu wykazać, dlaczego pewien sposób postępowania jest szkodliwy, a inny korzystny. Dobrem w najogólniejszym tego słowa znaczeniu jest to, co służy do osiągnięcia pewnego celu. Ostatecznym zaś celem wszelkich czynności życiowych jest wzbudzenie i utrwalenie przyjemności oraz unikanie i usuwanie przykrości. Postępowanie najwyżej rozwinięte jest zarazem postępowaniem dobrem; tym więc sposobem idealny cel naturalnego rozwoju postępowania schodzi się z postępowaniem idealnym w znaczeniu moralnym.

8. W innej znowu formie występuje ewolucjonizm etyczny u *Wundta*. Wedle niego wynika rozwój sądów i celów moralnych z t. zw. prawa *heterogonii celów*. Prawo to orzeka, że każda czynność wywołuje skutki, które „w stopniu słabszym lub silniejszym sięgają poza pierwotne zamiary“. Tym sposobem powstają nowe zamiary, do których znowu stosuje się powyższe prawo. Ten doniosły pogląd tłumaczy n. p., jakim sposobem może się z postępowania egoistycznego albo indywidualistycznego stopniowo rozwinąć postępowanie altruistyczne albo uniwersalistyczne. Sumienie objawia się zdaniem *Wundta* tem, że człowiek ulega pobudkom, którym przypisuje moc obowiązującą; na rozwój tych pobudek składają się: przymus zewnętrzny i wewnętrzny, stałe zadowolenie i wyobrażenie etycznego ideału życiowego. Dopiero z tym ostatnim czynnikiem człowiek osiąga stopień moralności w całej pełni

uświadomionej, ponieważ wtedy dopiero wszystkimi jego czynnościami kieruje pewien zasadniczy pogład etyczny.

9. Powyższe przykłady poglądów ewolucjonistycznych wystarczają do scharakteryzowania tego kierunku etycznego. Trudno wątpić, iż ewolucjonizm lepiej odpowiada wymaganiom nauki od intuicyonizmu. Tłumacząc bowiem powstanie oceny etycznej zapomocą wrodzonego sumienia, intuicyonizm nie może wyjaśnić, dlaczego ocena ta bywa różna w różnych okresach dziejowych i u różnych narodów jakoteż w poszczególnych fazach życia indywidualnego; intuicyonizm nie usiłuje nawet sprowadzić danych poglądów etycznych do warunków, które się na ich powstanie złożyły. Ewolucjonizm natomiast nie jest narażony na zarzuty, z którymi się musiała spotkać dawniejsza forma empiryzmu etycznego. Ale tak samo, jak o dotyczących kierunkach w teorii poznania (por. tom II. § 11. 6.), należy i tutaj wątpić, czy etyka jest w istocie tak bardzo interesowaną w podjęciu i przeprowadzeniu badań psychologiczno - historycznych nad początkiem i rozwojem sądów etycznych? Tak samo bowiem, jak rozbiór psychologicznego rozwoju pojęć, sądów, metod i t. p. nie przyczynia się w niczem do spełnienia właściwych zadań logiki, tak też etyka nie może ciągnąć bezpośrednich korzyści z opisu przeobrażeń, przez które poglądy etyczne przechodziły w ciągu wieków. Ewolucjonizm

może nam dostarczyć pewnych teoryj, ale nie daje nam norm etycznych. Tłumaczy pewne fakty, ale nie formuluje przepisów i prawideł, których należałoby w postępowaniu przestrzegać. Różnica między intuicyonizmem a empiryzmem nie posiada zatem dla etyki zasadniczego znaczenia. Poglądy temi nazwami objęte dotyczą kwestyj, które się wyłoniły z badań psychologicznych i socjologicznych.

Literatura. F. Brentano: Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis. 1889. — William s: A review on the systems of ethics founded on the theory of evolution. 1893. — Elsenhans: Wesen und Entstehung des Gewissens. 1894. — Kröibig: Geschichte und Kritik des ethischen Skepticismus. 1896.

§. 15. *Etyka refleksyjna i uczuciowa.*

1. Jeżeli stawiamy pytanie, jakie są motywa czyli pobudki postępowania moralnego, możemy mieć na oku kwestyę psychologiczną albo etyczną. Jeżeli zmiierzamy do wykazania zjawisk psychicznych, które w ogóle mogą mieć znaczenie *motywów* czyli *pobudek*, t. j. świadomych warunków jakichkolwiek postanowień, wtedy zajmujemy się kwestyą psychologiczną, której rozstrzygnięcie ma jednak ważne znaczenie dla etyki, ponieważ dotyczy także postanowień moralnych i niemoralnych. Jeżeli natomiast pragniemy wykazać, które pobudki są pod względem moralnym uprawnione, a które należy potępiać, wtedy mamy do czynienia

nia z kwestią należącą do zakresu filozofii moralnej. Pobudka w znaczeniu świadomego warunku postanowienia nie jest całkowitą jego przyczyną, lecz tylko pewną częścią tej przyczyny. Na całkowitą przyczynę postanowienia składają się jeszcze prócz pobudek różne nieświadome przysposobienia (dyspozycje) i inne czynniki. Dla etyki jednak ma znaczenie bezpośrednie tylko to, co dochodzi do świadomości. Odruchy, wykonywane pod wpływem odpowiednich podnieć we śnie, tak samo nie są przedmiotem oceny etycznej, jak czynności automatyczne, dokonane pod wpływem albo wskutek sugestji hipnotycznej. Przez *cel* postępowania rozumiemy pomyślany skutek tego postępowania. Więc i cel, który nie zawsze musi być zgodny z osiągniętymi przez wolę wynikami, jest dany w świadomości. Ponieważ dalej nasze postanowienia są niewątpliwie zależne także od pomyślanego przez nas celu, przeto i cel może być pobudką, t. j. świadomym warunkiem postępowania. Przeciwnieństwo etyki refleksyjnej i uczuciowej tyczy się więc pytania, czy pobudki postępowania moralnego są intelektualnej natury, czy też są uczuciami. Można tedy nazwać etykę refleksyjną także *intelektualizmem etycznym*, a etykę uczuciową także *emocjonalną*.

2. W starożytnej filozofii panuje w etyce intelektualizm. Wedle *Sokratesa* może jedynie refleksja wskazać środki prowadzące do żywego i trwałego zadowolenia albo szczęścia; tylko ona

może zatem rozstrzygać o celu, który mamy w każdym wypadku obierać. Na tem samem stanowisku stoi *Platon* i *Arystoteles*. Tylko rozum jako najwyższa władza umysłowa człowieka może rozstrzygać o tem, jakie postępowanie jest słusznem. Dlatego też cnotą najwyższą jest mądrość albo raztropność albo wiedza, jednym słowem pewien przymiot intelektu. Tak samo zapatrują się na rzecz *Stoicy* i *Epikurejczycy*. Pod wpływem takiego poglądu pozostaje nawet etyka scholastyczna, pomimo, że chrześcijaństwo wprowadza w etykę czynnik uczuciowy. Wedle *Tomasza z Akwinu* roztropna wiedza determinuje wolę w kierunku wyboru najlepszego ze wszystkich celów możliwych. Nie brak też zwolenników etyki refleksyjnej wśród filozofów nowożytnych. Zdaniem *Hobbesa* przyrodzone prawo moralne polega na trafnej ocenie korzystnych i szkodliwych skutków postępowania; postępowanie niemoralne wynika więc z mylnej wiedzy, z błędnego rozumowania. Tak samo też uważa *Cudworth* rozum za podstawę moralnego postępowania, a na podobnem stanowisku stoi *Clarke* (um. 1729), skoro żąda, aby postępowanie moralne kierowało się stale i ustawicznie rozumem.

3. Moralistami refleksyjnymi są także etycy materialistyczni, którzy z tego powodu skłaniają się ku temu kierunkowi, że zdaje się wynikać z empiryzmu. Łatwo bowiem dopatrzeć się można zależności naszej wiedzy, naszych sądów i na-

szego rozumowania od doświadczenia, podczas gdy uczucia są uwarunkowane naturą i organizacją całego jestestwa naszego. Ale i w etyce metafizycznej wieku XVII. i XVIII. przewaga jest po stronie etyki refleksyjnej. U *Descartes'a* nie można wprawdzie jeszcze stwierdzić jednostronnej skłonności ku temu kierunkowi. Lecz i u niego zaznacza się intelektualizm etyczny. Określa on bowiem moralność jako zamiar czynienia tego, co zostało uznane za słuszne, a dalej twierdzi, że afekty mącą i wypaczają jasne poznawanie a tem samem także dobre postępowanie. *Leibniz* już identyfikuje postępowanie moralne z postępowaniem rozumnem. Pogląd ten rozpowszechnia się dzięki *Wolffowi* w niemieckiej filozofii pierwszej połowy XVIII. wieku. Do etyków refleksyjnych trzeba także zaliczyć *Kanta*. Albowiem jedyną pobudką moralną jest wedle niego pewne prawo rozumu praktycznego, pewna norma aprioryczna. *J. G. Fichte* zgadza się w tej mierze w pierwszym okresie swej filozofii zupełnie z *Kantem*. Tylko taki człowiek osiągnął jego zdaniem najwyższy szczebel rozwoju charakteru, który w swem postępowaniu kieruje się jedynie obowiązkiem. *Hegel* również wyznaje etykę refleksyjną; wedle niego bowiem powinien intelekt rozstrzygać, jaki cel wola ma obrać. Współczesny utilitaryzm, jaki reprezentują *Bentham* i *Mill* (por. tom II. §. 17. 9), skłania się także ku etyce refleksyjnej; twierdzi bowiem, że tylko dość skomplikowane rozumowanie może nas

o tem pouczyć, czy dane postępowanie oddziała dodatnio na szczęście ogółu.

4. Po raz pierwszy występuje wyraźnie etyka uczuciowa w chrześcijaństwie, które upatruje zasadniczą pobudkę postępowania moralnego w miłości. W etyce filozoficznej kierunek ten zjawia się stosunkowo dość późno. U *Shaftesbury'ego* jest już całkiem wyraźny. Pobudkami naszego postępowania są afekty, a na zgodności afektów samolubnych i społecznych polega moralność (por. tom I. §. 8. 9). Wedle *Hutchesona* miłość bezinteresowna jest jedynym źródłem postępowania moralnego; rozum ma tylko znaczenie drugorzędne, o ile jest nam pomocny w wyborze przedmiotów naszego postępowania. *Smith* uważa sympatyę za jedyną pobudkę moralności. Z innego punktu widzenia dochodzi *Rousseau* (um. 1778) do swej etyki uczuciowej. Kładąc nacisk na wszystko, co jest naturalnem w przeciwieństwie do wszelkich sztucznych wytworów cywilizacyi, musiał też przypisywać zasadnicze znaczenie uczuciom pierwotnym i niespaczonym. Wśród filozofów pokantowskich *Schopenhauer* jest najwyraźniejszym przedstawicielem etyki uczuciowej. Jedyną i wyłączną pobudką postępowania moralnego jest wedle niego litość (por. tom. I. §. 8. 8). Moralistą uczuciowym jest także *L. Feuerbach*, skoro uważa pragnienie szczęścia za podstawę wszelkiego działania, nie wyłączając postępowania etycznego. *Comte* jest również zdania, że miłość jest tym

motywem, który nas pobudza do wszelkiej działalności społecznej. Etyka uczuciowa stała się dzisiaj kierunkiem panującym. Przyczynę tego stanu rzeczy należy szukać w tej okoliczności, że współczesna psychologia skłania się ku pogładowi, jakoby uczucia były jedynymi bezpośrednimi podnietami postanowień.

5. Obok powyższych kierunków jednostronnych nie brak filozofów, którzy stanęli w etyce na stanowisku pośredniczącym, upatrując pobudki postępowania zarówno w czynnikach intelektualnych jak uczuciowych. *Spinoza* twierdzi wprawdzie, że panowanie afektów nad wolą czyni człowieka niewolnikiem i jest źródłem wszystkich czynów złych i niemoralnych; jedynym środkiem prowadzącym do uwolnienia się od takiej przewagi afektów jest jasna i wyczerpująca swój przedmiot wiedza. Ale obok tego poglądu, stawiającego *Spinozę* w rzędzie etyków refleksyjnych, wygłasza on zdanie, że afekty można zwyciężyć jedynie afektami i że podstawą postępowania istotnie moralnego może być jedynie osobliwy afekt, silniejszy od wszystkich innych afektów. Tym najwyższym afektem jest *amor intellectualis Dei*, to znaczy popęd do poznania tego, co prawdziwe, wieczne, co jest bezwzględną rzeczywistością. W etyce angielskiej *Cumberland* (um. 1719) uznaje uczucia życzliwości i zaufania obok roztropnej wiedzy za pobudki postanowień. *Locke* przytacza miłość własną obok rozumowej refleksyi jako

bardzo doniosłą pobudkę. Wedle *Hume'a* wpływają na postępowanie również czynniki jednego i drugiego rodzaju: sympatya i miłość własna, oraz rozum i zastanowienie. Można tu także wymienić *Herbarta*; jego praktyczne idee bowiem, które są podstawą wszelkiej oceny etycznej, wskazują po części — jak idea życzliwości — na czynniki uczuciowe, po części — jak idea doskonałości — na czynniki intelektualne.

6. Ogólny rozbiór psychologiczny pobudek decydujących o wyborze i o postanowieniu dowodzi, że wskutek swej jednostronności ani intelektualistyczna ani uczuciowa etyka nie może sprostać faktom. Obok czynów bowiem, które trzeba sprowadzać wyłącznie do pobudek rozumowych, istnieją inne, których źródłem są wyobrażenia albo przekonania w połączeniu z uczuciami; nie brak też wypadków, w których kierujemy się jedynie względami na przyjemność lub przykrość. W ogólności istnieje skłonność do mniemania, jakoby uczucia były niezbędnym warunkiem postanowień. Ale sposób, w jaki się ludzie wyrażają o swem postępowaniu, nie da się żadną miarą pogodzić z taką teorią. Niektórzy mniemają, że postępują w pewien sposób nie dla tego, że skłania ich ku temu własna chęć, lecz tylko dla tego, że zniewala ich do tego przymus zewnętrzny lub wewnętrzny; inni znowu upatrują decydujący motyw dla swego postępowania w prostem zastanowieniu się, w którym uczucia nie mają naj-

mniejszego udziału. Kto twierdzi, że w naszych postanowieniach współdziałają zawsze uczucia albo że nawet one same wywierają wpływ decydujący na wolę, ten nie liczy się chyba z logiką. Twierdzenie takie nie jest bowiem uogólnieniem faktów stwierdzonych doświadczeniem, lecz wynikiem z dowolnej konstrukcji zjawisk. Nadto godzi się zwrócić uwagę na jeszcze jedną okoliczność. Opierając się na poglądzie ewolucyjnym, psychologia współczesna doszła do przekonania, że przyjemność i przykrość są ściśle związane z tem, co dla życia i rozwoju jednostki jest korzystnym i szkodliwym. Jeżeli tedy ktoś uważa samo zachowanie za ostateczny i właściwy cel wszelkiego działania, wtedy może łatwo w miejsce tego celu podstawić dążenie do przyjemności i unikanie przykrości. Ale pominąwszy kwestyę, czy taka ewolucyjna teoria uczuć jest słuszną, — można przeciw niej przytoczyć bardzo ważne argumenty — trzeba pamiętać, że tego rodzaju związek między uczuciami przyjemnymi i przykreymi a działaniem ludzkim niczego nie dowodzi względem poszczególnych czynów ludzi dojrzałych.

7. Bezstronny rozbiór psychologiczny wykazuje *po pierwsze*, że postępujemy często niezależnie od uczuć. Dzieje się to przede wszystkim w tych licznych wypadkach, w których nie doznajemy przyjemności lub przykrości, lecz ją sobie tylko *wyobrażamy*. Wiemy wtedy, że z urzeczywistnieniem pewnych celów powstanie w nas

uczucie przyjemne, albo zniknie uczucie przykre. Znamy więc teoretycznie związek między uczuciami i ich warunkami. Czyż można wątpić, że na takiej podstawie możemy między różnymi sposobami postępowania wybierać albo postanawiać pewne czyny? Zdarza się wprawdzie, że w takich razach zachodzi pewna antycypacja uczuć, t. j. że wyobrażenie uczuć przyszłych już teraz w nas pewne uczucia wywołuje. Ale nie jest to rzeczą konieczną, i o ile możemy sądzić z własnego doświadczenia, nie zawsze się zdarza. Postępowanie wynikające z świadomości *obowiązku* również nie wypływa z pobudek uczuciowych; tutaj bowiem pobudką jest przekonanie, iż pewien cel odpowiada obowiązującemu nas prawu. We wszystkich wypadkach, w których postanowienie zawisło od pewnych zasad, od teoretycznego zastanowienia się i t. p. nie można woli podsuwać pobudek uczuciowych. Gdyby więc etyka refleksyjna twierdziła, jedynie, że istnieją także pobudki intelektualne i że niekiedy się nimi kierujemy, zasługiwałyby na jaknajszersze uznanie.

8. *Po drugie* zdarza się nie mniej często, że o wyborze sposobu postępowania rozstrzygają *wyobrażenia i myśli, zabarwione uczuciami*. Jeżeli wykonując jakiś czyn, powodujemy się życzliwością lub litością, obawą lub nadzieją, zapalem lub rozpaczą, wtedy obok czynników uczuciowych mniej lub więcej intensywne działają także czynniki intelektualne. Uczucia nie są tutaj wyłącznymi

pobudkami postępowania, lecz wpływają na nie wspólnie z pewnemi wyobrażeniami, pojęciami, myślami. Uczucie bowiem jest w takich razach często zbyt nieokreślonem, aby mogło wyznaczyć naszemu postępowaniu pewien ściśle oznaczony kierunek. Ktoby więc w tych wypadkach chciał w zupełności pominąć czynniki intelektualne, dopuściłby się zgoła nieusprawiedliwionego zaniedbanie faktów. *Po trzecie* nakoniec myśl pewna nabiera często z tego powodu znaczenie pobudki, że łączy się z nią osobliwie żywe uczucie *przyjemności*, które wypiera z naszej świadomości myśli o słabszem zabarwieniu uczuciwem albo wprost obojętne. — Z powyższego rozbioru wynika więc, że żaden z przytoczonych poglądów jednostronnych co do psychologicznej natury pobudek nie może się utrzymać.

9. Jakże się teraz przedstawia etyczna strona sformułowanego na wstępie paragrafu pytania? Jaki rodzaj możliwych pod względem psychologicznym pobudek jest dodatnim w znaczeniu etycznym? Wedle intelektualistów tylko pierwszy z przytoczonych w poprzednim ustępie rodzajów, wedle etyki uczuciowej wyłącznie trzeci. Zdaniem intelektualistów wpływ uczuć na nasze postanowienia obniża ich wartość moralną. Ale taki pogląd, którego klasycznym reprezentantem jest *Kant*, nie może być uważany za słuszny. Albowiem okoliczność, że pewne postępowanie wypływa z życzliwości albo z sympatyi, nie jest wcale do-

stateczną podstawą, aby je uznać za naganne. Jesteśmy przeciwnie tego zdania, że właśnie takie postępowanie należy nazwać dobrem i moralnem. W tej mierze etycy zgadzają się po największej części z potocznem poczuciem moralnem. Wobec tego nie może się ostać jednostronna etyka intelektualna, a słusznem będzie tylko takie stanowisko, które uwzględni w równej mierze znaczenie czynników intelektualnych i uczuciowych dla naszego postępowania moralnego. Wszak dobrem nazywamy także postępowanie powodujące się wyłącznie świadomością obowiązku a czyny, których pobudkami są uczucia tylko wyobrażone, bywają również moralnymi; nie jest rzeczą konieczną, aby na działanie etyczne składały się faktycznie doznawane uczucia przyjemności lub przykrości. Nakoniec sumienie nie potępia także postępowania powodowanego wyłącznie uczuciem; czyn jakiś nie traci nic z swej moralnej wartości, jeżeli go wykonywamy z radością. Ale na samem uczuciu można tylko wtedy oprzeć postępowanie moralne, jeżeli się przyjmuje, iż istnieją osobne uczucia etyczne.

§ 16. Indywidualizm i Uniwersalizm.

1. Różnica między indywidualizmem i uniwersalizmem dotyczy pytania, do jakiego przedmiotu musi się ściągać nasze postępowanie, jeżeli

ma być moralnem. Wedle *indywidualizmu* postępowanie moralne może się tyczyć zawsze tylko poszczególnych jednostek, pewnych osobników; wedle *uniwersalizmu* przedmiotem postępowania etycznego jest zawsze pewna grupa, pewien związek społeczny jak np. rodzina, pewien stan, naród itp. Indywidualizm może być *egoizmem*¹⁾ albo *altruizmem*, stosownie do tego, czy za przedmiot postępowania uważa sam podmiot działający czy też inne osobniki. Uniwersalizm rozpada się na tyle odcieni, ile jest form życia zbiorowego. Można więc mówić o uniwersalizmie *społecznym*, *politycznym*, *narodowym* i *humanitarnym* czyli *powszechnym*, obejmującym całą ludzkość. Zwykle uniwersalizm przybiera tylko tę ostatnią formę; a w takim razie tamte jego postacie bywają uważane za fazy przygotowawcze albo za środki niezbędne do osiągnięcia jego najwyższej formy. Istnieją też liczne formy przejściowe. Można połączyć ze sobą stanowisko egoizmu i altruizmu; można też zjednoczyć w jednym poglądzie poszczególne odcienie uniwersalizmu. Istnieją nawet teorie etyczne, które godzą ze sobą indywidualizm

1) Wyrazu egoizm używamy tutaj w znaczeniu szerszem, tak że nie łączy się z nim zwykle pojęcie obojętności na dolę i niedolę otoczenia. Taki kierunek postępowania, który w sposób niezawierający nic naganego tyczy się własnej osoby działającego, można za przykładem K. Thieme'go nazwać *ipsizmem* (*Die sittliche Triebkraft des Glaubens* 1895). Wyrazowi egoizm zostaje wtedy zastrzeżone jego powszechnie przyjęte znaczenie ściślejsze.

i uniwersalizm, uznając etyczne znaczenie zarówno działania skierowanego ku poszczególnym osobnikom, jak też postępowania tyżącego się pewnych grup społecznych.

2. Oba kierunki występują już w filozofii starożytnej. *Sokrates*, *Stoicy* i *Epikurejczycy* byli indywidualistami. *Platon* skłania się ku uniwersalizmowi o zakroju politycznym; *Arystoteles* natomiast zajmuje stanowisko pośrednie. Altruizmu wyłącznego nie spotykamy w ogóle u etyków starożytnych. Ówczesne systemy etyki indywidualistycznej obejmują zazwyczaj zarówno egoizm jak altruizm. Trzeba jednak przyznać charakter wyłącznie egoistyczny poglądom *Cyrenaików* czyli szkole *Arystypa* (IV. wiek przed Chr.) i *Epikurejczyków*. Etykę chrystyanizmu można uważać za wyraz powszechnego uniwersalizmu, ponieważ pragnie zbawić całą ludzkość. Ale pierwotne przykazania moralne chrystyanizmu posiadają charakter indywidualistyczny; nie uznając jednak różnicy osób, indywidualizm ten staje się punktem wyjścia dla powszechnego uniwersalizmu. Egoizm i altruizm idą tu ręka w rękę; altruizm zyskuje tylko w pewnych granicach przewagę nad egoizmem. Taki sam charakter posiada też etyka teologiczna. Obowiązki względem siebie samego uważa za współrzędne z obowiązkami względem innych ludzi. Jeżeli prócz tego uznaje jako przedmioty moralnego postępowania formy społeczne kościoła i państwa, to nie należy w tem upatry-

wać poglądów właściwych pierwotnemu chrześcijaństwu, lecz raczej późniejsze uzupełnienie i rozszerzenie tych poglądów.

3. W etyce nowożytnej występują na przemian najrozmaitsze kierunki indywidualistyczne i uniwersalistyczne. *Spinoza* i *Hobbes* są egoistami; sądzą, że właściwym celem wszelkiego działania jest zachowanie, rozwój i uszczęśliwienie samego podmiotu działającego. Życzliwe postępowanie względem innych jest wedle *Hobbesa* tylko środkiem niezbędnym do osiągnięcia owego celu. Indywidualizm *Descartes'a* i *Leibniza* łączy egoizm z altruizmem. *F. Bacon* zdaje się reprezentować uniwersalizm społeczny i powszechny. *Cumberland* i *Locke* jednoczą w swych poglądach indywidualizm i uniwersalizm. *Hutcheson*, *Hume* i *Smith* głoszą zupełnie wyraźny altruizm. Indywidualistami bez szczególniejszego zabarwienia są *Shaftesbury*, *Kant* i *Fichte*; ten ostatni zaś skłania się w późniejszym okresie swej filozofii ku powszechnemu uniwersalizmowi. *Schopenhauer*, *Comte* i *Lotze* są przedstawicielami altruizmu, *Hegel* i *Wundt* należą do powszechnych uniwersalistów, *Herbart* wyznaje indywidualizm egoistyczno-altruistyczny, a *Schleiermacher*, *Krause*, *Spencer* i *Hartmann* usiłują pogodzić ze sobą indywidualizm i uniwersalizm.

4. Taka różnorodność kierunków etycznych jest następstwem zmienności sądów etycznych oraz czynników ogólnocywilizacyjnych. Kosmo-

polityzm wieku XVIII. nie mógł sprzyjać rozwojowi uniwersalizmu narodowego albo politycznego, który dziś jest tak bardzo rozpowszechnionym. W czasach, w których pragnienia jednostki wchodzi w kolizję z urzędzeniami i dążnościami danego społeczeństwa, rozwija się w sposób zupełnie naturalny indywidualizm albo rewolucjonistyczny uniwersalizm. Dzisiejsze poczucie etyczne uznaje zarówno stanowisko indywidualizmu jak uniwersalizmu. Chwalimy postępowanie człowieka, który nie kierując się pobudkami egoistycznymi wyświadcza komuś dobrodziejstwo bez zamiaru przyniesienia jakiegokolwiek korzyści ogółowi. Ale tak samo chwalimy postępowanie tych, którzy pragną przysłużyć się całej ludzkości, wytwarzając n. p. dobra moralne, przystępne dla wszystkich bez wyjątku ludzi. Za moralny obowiązek uważamy także działalność, poświęconą rodzinie lub zawodowi, pewnemu stanowi, narodowi, państwu. Nasze poczucie moralne nie widzi zatem w indywidualizmie i uniwersalizmie wykluczających się na wzajem kierunków. Mimo to musimy czasem wybierać i rozstrzygać między tymi dwoma poglądami. Nie zawsze bowiem można pogodzić postępowania względem jednostki z obowiązkami względem ogółu i na odwrót.

5. Etycy różnych epok wypowiadali niejednokrotnie przekonanie, iż między afektami indywidualnymi i afektami społecznymi czyli powszechnymi powinna istnieć zgodność, harmonia. Imperatyw

kategoryczny *Kanta* wyraża tę myśl w formie ogólnego prawa. Taka harmonia jest niezawodnie rzeczą bardzo pożądaną; ale faktyczny stan rzeczy bywa często taki, iż zmusza nas do wyboru między tem, co jest korzystnym dla jednostki, a tem, czego wymaga wzgląd na dobro ogólne. Wynikające stąd trudności nie zawsze dają się usunąć zapomocą zdania, że interes jednostki ustępuje na drugi plan przed interesem ogółu. Zdanie to jest słusznem tylko wtedy, gdy interes ogółu jest identyczny z interesem jednostek albo gdy można przypuścić, że działając na korzyść ogółu, zaspokoi się też uzasadnione potrzeby jednostek. Rozstrzygającym jest w tych razach sposób, w jaki się pojmuje cel najwyższy lub ostateczny (*summum bonum*); od określenia tego celu będzie zależało, czy przedmiotem działania mają być jednostki czy też pewne związki i grupy społeczne. Tylko o uniwersalizmie powszechnym można powiedzieć z góry, że nie sprzeciwi się nigdy indywidualizmowi; odkąd więc chrześcijaństwo rozpowszechniło taki właśnie pogląd etyczny, popierając go niespożytą siłą argumentów religijnych, etyka musi we własnym interesie bronić tej najogólniejszej formy uniwersalizmu. Przekonanie, jakoby oderwane jednostki mogły być przedmiotami postępowania etycznego, upada samo przez się wobec ustawicznie wzrastającej potęgi czynników społecznych, politycznych, narodowych i ogólnoludzkich.

Już w antagonizmie zachodzącym między indywidualizmem i uniwersalizmem objawia się *względność* przekonań etycznych, występująca jeszcze wyraźniej wobec kwestyi, jakie są właściwe cele postępowania moralnego. Wszystkie sądy, które zawierają jakąś ocenę, a zatem i sądy estetyczne oraz sądy oparte na uczuciach zmysłowych, okazują tę względność, której psychologicznym źródłem jest sama istota uczuć. Tem się tłumaczą liczne usiłowania, zmierzające do sformułowania absolutnej miary oceny etycznej, do wykrycia najwyższego, ostatecznego celu postępowania moralnego. Ale w tej mierze nie istnieje żaden pogląd, który mógłby się poszczycić powszechnem i trwałem uznaniem.

§. 17. *Subiektywizm i obiektywizm.*

1. *Subiektywizm* upatruje cel postępowania moralnego w pewnym konkretnym stanie samego podmiotu działającego. Może to być tylko pewien stan uczuciowy. Ze wszystkich bowiem zjawisk psychicznych łączą się tylko uczucia w sposób prosty i bezpośredni z pojęciami dobra i wartości. Jest faktem powszechnie znanym, że przedmiot, który wzbudza w nas przyjemność, albo o którym na podstawie doświadczenia przypuszczamy, że może takie uczucie w nas wzbudzić, posiada dla nas wartość. Wobec tego nasuwa się przeko-

nanie, że także wartość celów etycznych opiera się na uczuciach. Ale nie wszystkim uczuciom przypisujemy jednakową wartość. Czynimy w tej mierze różnicę między uczuciami ze względu na ich intensywność i trwanie; psychologia rozróżnia nadto uczucia zmysłowe czyli niższe i uczucia umysłowe czyli wyższe, stosownie do tego, czy uczucia powstają wskutek podnieć zmysłowych czy też na podstawie wyobrażeń, pojęć i myśli. Zgodnie z tem rozróżnieniem istnieje w etyce dwojaki kierunek subiektywistyczny: *hedonizm* i *eudemonizm*. Hedonizm stawia wyżej przyjemności zmysłowe, ponieważ są intensywniejsze; eudemonizm natomiast kładzie nacisk na większą trwałość uczuć umysłowych, i upatruje cel moralnego postępowania w zdobyciu trwałego zadowolenia, szczęścia. Oba kierunki nazwają dobrem postępowanie, które przyczynia się do urzeczywistnienia wskazanego przez nich celu; postępowanie, które nas od niego oddala, nazywają złem.

2. Hedonizm jest dość odosobnionym kierunkiem etycznym. Reprezentowała go w starożytności szkoła *cyrenajska* (por. tom II. § 16. 2). Bronili go także niektórzy etycy materialistyczni, zwłaszcza *Helvetius*. Łatwo zrozumieć, dlaczego ten kierunek posiada w dziejach etyki jedynie tylko znaczenie epizodyczne. Sama natura uczuć zmysłowych oraz rozwój wyższej kultury sprawiają, że uczucia te wywierają tylko przemijający, chociaż ustawicznie odnawiający się wpływ na

nasze życie umysłowe. Nadto prowadzą rozkosze zmysłowe w dalszem następstwie często do wielkich przykrości. Nakoniec trzeba pamiętać, że nasze poczucie etyczne nie wyklucza wprawdzie uczuć zmysłowych w zupełności, lecz przyzwala na nie tylko wtedy, gdy są środkami prowadzącymi do osiągnięcia innych, wyższych celów, albo gdy nie stają na przeszkodzie spełnieniu ważniejszych zadań życiowych. Uczucia zmysłowe nie mogą zatem być ostatecznym i samoistnym celem postępowania; wszelką więc teorię, któraby nadawała im takie znaczenie, należy zarzucić. O wiele lepiej odpowiada faktycznemu stanowi rzeczy eudemonizm, któremu także dzisiaj nie brak zwolenników. Stawia on znacznie wyżej od chwilowej i nieraz bardzo wątpliwej rozkoszy zmysłowej zadowolenie, które wynika z ścisłego spełniania obowiązków czyli ze spokojnego sumienia, z dodatniej pracy umysłowej albo z twórczości artystycznej, z pouczających stosunków towarzyskich, albo ze związków opartych na zaufaniu wzajemnem i na przyjaźni. Takie zadowolenie jest więc niezrównanie godniejszym celem postępowania. Widać stąd, że eudemonizm może objąć prawie wszystkie inne kierunki etyczne. Nie ma bowiem zapewne systemu etycznego, który by upatrywał w nieszczęściu jednostki konieczne następstwo przepisane przez siebie postępowania, albo który patrzyłby przynajmniej

obojętnie na stosunek tego postępowania do wynikających z niego uczuć.

3. W etyce starożytnej występuje eudemonizm po raz pierwszy w sposób całkiem wyraźny u *Sokratesa*. *Arystoteles* był nawet tego zdania, że w ogóle nie może być rzeczą wątpliwą, iż szczęście jest właściwym celem naszego postępowania. Eudemonistami byli także *Epikurejczycy*. Szczęście transcendentne, którego rzecznikiem był już *Platon*, przyrzeka ludzkości chrześcijaństwo, żądając zarazem stanowczo od niej, by się wyrzekła rozkoszy ziemskich. Jest atoli rzeczą wątpliwą, czy mamy tu do czynienia z właściwym eudemonizmem, ponieważ w przyrzeczeniu wiecznej szczęśliwości można też upatrywać poprostu tylko zapowiedź stanu, który będzie następstwem życia religijno-moralnego. W etyce nowożytnej reprezentuje eudemonizm *Shaftesbury*, skoro uważa zadowolenie wewnętrzne za cel postępowania moralnego. Często też przybiera utylitaryzm, o którym jeszcze będzie mowa, postać eudemonizmu; widzi bowiem cel etyczny w jak największym szczęściu wszystkich albo jak największej ilości jednostek. *Lotzego* można również zaliczyć do eudemonistów; właściwą bowiem i ostateczną miarą oceny etycznej jest wedle niego uczucie. Jego zdaniem postępowanie, które nie pozostawałoby w żadnym związku z przyjemnością albo przykrością, nie mogłoby w ogóle być przedmiotem uznania albo nagany. Nakoniec spotykamy jeszcze

eudemonizm w połączeniu z innymi kierunkami etycznymi, jak n. p. z perfekcjonizmem (zob. poniżej); możemy więc powiedzieć, że towarzyszy ustawicznie rozwojowi etyki aż do naszych czasów.

4. Jeżeli jednak eudemonizm twierdzi, że podaje jedyny możliwy cel postępowania etycznego, wtedy i jemu nie można przyznać słuszności. Wszak istnieją także takie cele, którym przyznajemy wartość zupełnie niezależnie od uczuć, łączących się z ich urzeczywistnieniem. Kto n. p. w swem postępowaniu ma na oku państwo albo nawet całą ludzkość, ten wprost nie może zwracać uwagi na uczucia poszczególnych osobników. A można wprawdzie uszczęśliwiać poszczególnych ludzi, ale trudno mówić o uszczęśliwianiu ludzkości albo państwa. Dla tego też eudemonizm da się pogodzić tylko z indywidualizmem, ale nie z poglądami uniwersalistycznymi. Ponieważ jednak te właśnie poglądy mają wielką doniosłość etyczną, przeto eudemonizm przedstawia się jako teoria niedostateczna. Ale nawet w tych wypadkach, gdzie wchodzi w grę tylko jednostki, nie zawsze i nie wyłącznie zmiierzamy do wywołania pewnych uczuć lub pewnego nastroju. Kto w swej działalności pedagogicznej kieruje się względem na dzielność wychowanka, kto usiłuje dzwignąć z upadku człowieka zdemoralizowanego, kto stara się ulżyć sumieniu zbrodniarza, namawiając go, by się otwarcie przyznał do winy, ten z pewnością nie działa w tym celu, aby wywołać w do-

tyczących osobnikach lub w sobie samym przyjemne uczucia. Można to więc uważać za rzecz wielce pożądaną, by urzeczywistnienie celów etycznych łączyło się zawsze z trwałem zadowoleniem, które byłoby jednak w najlepszym razie często tylko bardzo miłym skutkiem ubocznym, a nie jedynym i w istocie zamierzonym celem. Uwagi te dotyczą oczywiście nie tylko altruistycznego, lecz także egoistycznego eudemonizmu. Nakoniec musiałby eudemonizm tak jak subiektywizm w ogóle usunąć trudność, tkwiącą w wskazaniu tych uczuć, które mają być celami *etycznymi*. Wszak i to, co posiada wartość estetyczną, pozostaje w związku z uczuciami, a trudno uważać wszelkiego rodzaju „trwałe zadowolenie“ za cel postępowania moralnego.

5. *Objektywizm* jest tego zdania, iż stany uczuciowe są czemś zbyt niepewnym i niejasnym, by można je uważać za cel postępowania etycznego; formułuje przeto pewne kryteria i cele przedmiotowe, które byłyby niezależne od uczuć przyjemnych i przykrych. Wedle rodzaju tych przedmiotowych kryteriów *objektywizm* przybiera różne formy. I tak upatruje *perfekcjonizm* cel postępowania etycznego w doskonałości albo w doskonaleniu się. Pogląd ten zawdzięcza etyka *Leibnizowi*. *Wolff* ujął dotyczące twierdzenia *Leibniza* w pewien system i przyczynił się wielce do ich rozpowszechnienia; ich wpływ jest jeszcze widoczny w określeniu *Kanta*, iż obowiązek wzglę-

dem siebie samego polega na doskonaleniu się. Wśród etyków współczesnych zbliża się do takiego poglądu *Lipps*.

6. W blizkim związku z przytoczoną właśnie formą objektywizmu pozostaje *ewolucjonizm*, przez który rozumiemy tutaj pogląd, upatrujący cel postępowania etycznego w rozwoju lub postępie. Z takiego założenia wychodzi n. p. *Wundt* i konstruuje szereg następujących po sobie stopniowo celów, zakończony celem idealnym, nie dającym się nigdy faktycznie urzeczywistnić. Celami indywidualnymi są więc uszczęśliwianie i doskonalenie siebie samego; są to jednak tylko cele najbliższe, które można uznać jedynie za fazy przejściowe, prowadzące do wyższych szczebli postępowania etycznego. Następują potem cele społeczne, dobrobyt publiczny i ogólny postęp. Najwyżej stoją cele ogólnoludzkie, które dotyczą głównie wytwarzania dóbr duchowych; cele te domagają się przede wszystkim postępującego w niepowstrzymanym pochodzie doskonalenia całej ludzkości. Tylko religia jest zdaniem *Wundta* w stanie podać cel konkretny, do którego zmierzałaby działalność moralna ludzkości w danej epoce. Etyka może jedynie wskazać kierunek, w którym leży — w nieskończonem oddaleniu — pewien ideał; dlatego też może ona upatrywać właściwy cel tylko w rozwoju lub postępie.

7. Trudno twierdzić, jakoby przytoczone tutaj formy objektywizmu były tak jasne, iżby można

na nich oprzeć zadowalającą teorię etyczną. Nie każdy bowiem rozwój zdaje się zasługiwać na uznanie etyczne, lecz tylko taki, który wynika z pewnych bliżej określonych zamiarów albo zmierza ku pewnym dokładnie wskazanym celom. A jeśli ktoś powiada, że ma na myśli doskonalenie albo postęp w kierunku moralnym, wtedy obraca się widocznie w koło, określając cel rozwoju zapomocą pojęcia, które właśnie ma być określonym. A jeżeli dowiadujemy się, „iż należy rozwój wszelkich władz umysłowych człowieka oraz ich funkcji indywidualnych, społecznych i ogólnoludzkich prowadzić dalej w nieskończoność poza każdy osiągnięty raz stopień“, wtedy trudno obronić się pytaniem: cui bono? Nie można bowiem twierdzić, jakoby wzrost wiedzy był sam w sobie celem etycznym; w takim bowiem razie przypadkowy kierunek zdolności intelektualnych stałby się jednym z warunków działalności etycznej. A wszechstronnego rozwoju wszystkich władz nie można pogodzić ani z istniejącą faktycznie jednostronnością uzdolnień, ani z ograniczeniami, które nakłada na każdego człowieka praca zawodowa. Nadto nie uważamy wcale braku tej lub owej zdolności albo niskiego jej rozwoju za wadę moralną. Jeżeli zaś ktoś mniema, że określa szczegółowo kierunek rozwoju, wskazując cele indywidualne, społeczne, ogólnoludzkie, wtedy powinien też powiedzieć, że postępowanie ma się kierować tymi właśnie celami, a nie jakimś celem nieokreślonym,

występującym pod nazwą nieskończonego postępu. Albowiem tam, gdzie chodzi o cele postępowania moralnego, nie można się zadowolić pustym pojęciem ogólnym, lecz trzeba żądać wskazania takiego celu, do którego mogłyby dążyć konkretne jednostki także w każdym poszczególnym wypadku.

8. Trzecią formą ^uobjektywizmu jest *naturalizm*. Wedle niego celem wszelkiego postępowania etycznego jest życie zgodne z naturą. W przeciwieństwie do poglądu, jakoby w etyce chodziło o przepisy, o obowiązki, a nawet o walkę przeciw naturze ludzkiej, naturalizm twierdzi, że należy dążyć do zaspokojenia wszystkich przyrodzonych skłonności, nawyknień i popędów. Cele, obierane przez poszczególne jednostki, mogą tedy wielce różnić się między sobą; naturalizm nie przeprowadza też w tej mierze żadnego ograniczenia. Kto pragnie uciech zmysłowych, niechże ich sobie dostarcza; a kto woli pracę albo zadowolenie wyższego rodzaju, ten niechże się o nie stara. Jest jednak rzeczą godną uwagi, że pojęcie życia zgodnego z naturą określano w różnych czasach rozmaicie. *Stoicy*, którzy pierwsi bliżej oznaczyli to pojęcie, sformułowane już przedtem przez *Cyników*, mieli na myśli życie odpowiadające wymaganiom rozsądku i obowiązku (por. tom I. §. 8. 4). *Rousseau* natomiast identyfikował życie zgodne z naturą z pierwotnym stanem ludzkości, który przeciwstawia afektacyi i sztuczności ówczes-

nej kultury. A w czasach najnowszych nakreślił *Nietzsche* (Zur Genealogie der Moral 1887) obraz pełnego niepohamowanej siły i żadnymi względami niekrępowanego „nad-człowieka“, któremu wolno zaspokajać swe żądze i w całej pełni rozwinąć swą moc. Ściśle przeprowadzony naturalizm unicestwienia wszelką etykę, która może tylko istnieć wtedy, gdy się uznaje różnicę między przyrodzonym a przepisaniem postępowaniem człowieka. Nie trudno zresztą zrozumieć genezę tego kierunku etycznego; jest on bowiem wyrazem pragnienia, domagającego się w postępowaniu ludzkim oryginalności, siły i prostoty. Jako krytyka takich form życiowych, które temu pragnieniu są przeciwnie, naturalizm nie jest pozbawiony wszelkiego znaczenia.

9. W etyce angielskiej spotykamy się z czwartą formą objektywizmu, z *utyliitaryzmem*. Już *F. Bacon* upatrywał cel postępowania etycznego w szczęściu ogółu; tym sposobem wskazał kierunek, który odtąd przybierał postać czasem więcej indywidualistyczną, czasem więcej uniwersalistyczną. Kierunek utyliitaryzmu reprezentują *Hobbes*, *Cumberland*, *Locke*; wznowił go *Bentham*, a żywo i szczegółowo bronił go *John Stuart Mill* (*Utilitarianism*, 1863). We Francji wyznawał utyliitaryzm *Comte*, a w czasach najnowszych znalazł też zwolenników wśród etyków niemieckich (*Giżycki*). Ale nie brakło też sta-

nowczej opozycji przeciwko temu kierunkowi; objawia się ona zwłaszcza w niemieckiej literaturze etycznej, w której opozycję tę bliżej uzasadniają *Hartmann*, *Wundt* i *Paulsen*. Charakterystycznym dla utilitaryzmu jest twierdzenie, iż celem postępowania etycznego ma być korzyść, dobrobyt albo szczęście pewnych jednostek lub ogółu. Ale pojęcie korzyści jest względnym, ponieważ nazywając coś korzystnym, trzeba też powiedzieć, w jakim kierunku jest korzystnym. Dla tego właśnie utilitaryzm przemienia się zwykle w eudemonizm i określa korzyść lub dobrobyt przy pomocy pojęcia przyjemności. Korzystnym nazywa wtedy to, co dostarcza nam przyjemności lub pozwala unikać przykrości; często też identyfikuje wprost dobrobyt ze szczęściem.

10. O ile utilitaryzm identyfikuje się z eudemonizmem, zasługuje na te same zarzuty, które już powyżej skierowaliśmy przeciwko wszelkiej teorii wyłącznego eudemonizmu. Nadto należy podnieść, że nasze poczucie moralne wcale nie nakłada na nas obowiązku uszczęśliwiania drugich za każdą cenę. Odczuwamy wprawdzie litość na widok nieszczęścia, w które ktoś popadł bez własnej winy, ale nie oddalibyśmy rzetelnej przysługi człowiekowi, który wskutek swej chwiejności albo życia rozwiązłego sam ściągnął na siebie przykrości, gdybyśmy mu pomogli przygluszać jego wyrzuty sumienia tylko w tym celu, by dopomódz mu do szczęścia. Celem postępowania ety-

cznego nie może zatem być jakakolwiek bądź przyjemność, lecz tylko pewien bliżej określony rodzaj przyjemności. Tak samo ma się rzecz z korzyścią lub dobrobytem. I tutaj trzeba pewnych ograniczeń, jeżeli mamy zgodzić się na taki cel etyczny. Nadto utylitaryzm jest formułką zbyt ciasną, by mógł objąć wszystkie kierunki moralnego postępowania. Wszak żołnierz, który broni posterunku straconego, nie przynosi korzyści ani sobie, ani sprawie, której służy; a człowiek piastujący ważną godność publiczną naraża ogólny dobrobyt raczej na szwank, zamiast go powiększać, jeżeli z niebezpieczeństwem życia ratuje tonące dziecko. Mimo to nie można utylitaryzmowi odmówić wszelkiej słuszności, zwłaszcza gdy się go uwolni od związku z eudemonizmem. Albowiem na dobrobyt, do którego kierunek ten każe nam dążyć, składa się zarówno doskonalenie się, jak postęp i zadowolenie; trafnie pojęty utylitaryzm może więc uchodzić za zadowalającą pod wielu względami teorię etyczną. Ale nie można poprześcić na abstrakcyjno-ogólnikowem sformułowaniu, w którym zwykle występuje, lecz należy w sposób możliwie wyczerpujący wskazać poszczególne indywidualistyczne i uniwersalistyczne formy dobrobytu.

11. Jako kierunek obiektywistyczny możnaby też nakoniec przytoczyć pogląd, wedle którego dobro w znaczeniu moralnem jest samo w sobie celem postępowania. Pogląd ten bywa często wyrażony w zdaniu, że należy spełniać obowiązek

dla samego obowiązku. Ale zdanie to nie jest nową formą obiektywizmu, lecz jedynie sformułowaniem tezy, iż w postępowaniu moralnym pobudka i cel mają być identycznymi. Wtedy bowiem pobudką do dobrego jest samo dobro, a obowiązku nie spełnia się, aby osiągnąć przez to jakiś cel, lecz działa się z samego poczucia obowiązku. Pogląd taki, który głosili rozmaici etycy, najdobitniej *Kant* i *Fichte*, nie orzeka nic o tem, czem właściwie jest dobro moralne albo co jest obowiązkiem; dlatego też można go pogodzić z bardzo nawet odmiennymi kierunkami etycznymi. Należy w nim upatrywać tylko tymczasowy wyraz kryterium formalnego, któremu musi uczynić zadość teoria moralnego postępowania, ale które nie podaje żadnych celów określonych dla takiego postępowania.

Wynik rozbioru kierunków etycznych da się streścić w zdaniu, że tylko jeden z nich pozostaje w sprzeczności z poczuciem moralnym, mianowicie egoizm. Natomiast nie można zupełnie odmówić słuszności ani altruizmowi ani uniwersalizmowi ani też poszczególnym poglądom, określającym w sposób bardzo zresztą różnorodny cele, które postępowanie etyczne ma urzeczywistniać w innych jednostkach albo w pewnych grupach społecznych. Celem postępowania etycznego może być stosownie do danych warunków zmysłowa przyjemność albo trwale zadowolenie, pewna korzyść albo postęp lub doskonałość, a za-

sada powszechnego dobrobytu może najlepiej sprowadza wszystkie te mnogie cele do wspólnego mianownika. Należy tylko unikać sprzeczności między poszczególnymi formami tak ogólnie pojętego dobrobytu, oraz pamiętać o tem, że najwyższą zasadą pozostać musi pogłębienie i dalszy rozwój postępowania moralnego i czynników etycznych.

Literatura. E. Pflleiderer: Eudämonismus und Egoismus. 1880. — Chr. Sigwart: Vorfragen der Ethik. 1886. — J. Watson: Hedonistic theories, from Aristippus to Spencer. 1895. (Autor bierze hedonizm w znaczeniu szerszem, aniżeli czyni to nasze określenie: z nowożytnych przedstawicieli tego kierunku uwzględnia jedynie filozofów angielskich.) — Por. także przytoczone w §. 8. tomu I. dzieła, oraz Struve: Wstęp krytyczny do filozofii, 1898. §. 12.

ROZDZIAŁ II.

O zadaniach i systemie filozofii.

§. 18. *Zadania filozofii.*

1. Wykazaliśmy już w pierwszym tomie konieczność nowego określenia zadań filozofii. Główny szkopuł, o który się rozbijają wszystkie definicje filozofii, polega na niemożebności sformułowania takiego określenia, któreby było zgodne z wszystkimi postaciami, jakie filozofia w ciągu swego historycznego rozwoju przybierała. Wszelkie określenia mogą grzeszyć przede wszystkim tem, że bywają za ciasne albo za obszerne. Oba błędy spotykamy w przyjętych zwykle definicyach filozofii. Kto ją określa jako naukę opartą na doświadczeniu wewnętrznem, nie może w sposób odpowiedni pomieścić w jej zakresie ani metafizyki, ani teoryi poznania i logiki, ani filozofii przyrody; a ponieważ psychologia, która właśnie najwyraźniej i w pierwszym rzędzie opiera się na doświadczeniu wewnętrznem, stopniowo się od filo-

zości odłącza i przemienia w naukę szczegółową, przeto tego rodzaju określenie filozofii nie może być prawdziwym wyrazem zadań, które ona ma spełniać. Kto natomiast pojmuje filozofię jako całość kształtu wiedzy naukowej, jako system nauk, ten podaje niewątpliwie zbyt obszerne określenie filozofii. W ten sam sposób można wykazać, że wszystkie usiłowania, zmierzające ku sformułowaniu jednolitej definicji filozofii, popadają w podobne błędy. Trzeba się zatem zrzec takiej jednolitej definicji i w innej formie przedstawić te czynniki, w których zawsze wyrażała, wyraża i prawdopodobnie wyrażać się będzie właściwa istota filozofii. Forma ta polega na wyliczeniu głównych zadań pracy filozoficznej.

2. Takie wyliczenie i bliższe określenie zadań, które łączyły się w każdym czasie z pojęciem filozofii, nie jest rzeczą zbyt trudną, jeżeli uwzględni się zawarte w II. rozdziale tomu pierwszego wywody dotyczące poszczególnych nauk filozoficznych. Otóż *pierwszym zadaniem filozofii jest wytworzenie naukowego poglądu na świat*, który byłby zaokrągleniem i zjednoczeniem wyników badań szczegółowych a zarazem podałby uzasadniony pogląd na życie ludzkie i jego zadania. Jak długo istnieje potrzeba takiego poglądu, jak długo w naukach możliwy jest postęp, filozofia będzie musiała spełniać powyższe zadania, które z samej natury rzeczy nie może być poruczone naukom szczegółowym. Mamy więc tutaj zakres

działania filozofii, zapewniający tej nauce, o ile można sądzić, po wszystkie czasy odrębne stanowisko w hierarchii umiejętności. Zakres ten od dawna nazywa się *metafizyką*. Ponieważ metafizyka jest dalszym niejako ciągiem nauk szczegółowych, przeto każde powiększenie lub uszczuplenie obszaru nauk szczegółowych zmienia także granice metafizyki, dokonując w jej treści i zakresie zmiany o niemałej czasami doniosłości. Już ta jedna okoliczność tłumaczy, dlaczego filozofia w różnych czasach tak różną przybiera postać; łatwo też na podstawie takiego poglądu zrozumieć, dlaczego pierwotnie nie było różnicy między filozofią a nauką w ogóle. Dowodem zaś charakteru naukowego metafizyki jest fakt, że nie jeden pogląd na przyrodę, na panującą w niej i w życiu umysłowem prawidłowość i t. p., który zrazu powstał w obrębie metafizyki i do niej był zaliczany, z biegiem czasu stał się w formie hipotezy, założenia lub teorii własnością nauk szczegółowych. (Por. tom I. §. 3).

3. *Drugim zadaniem* filozofii jest *rozbiór założeń wszelkiej w ogóle wiedzy i nauki*. Do tych założeń należą przede wszystkim prawidłowe formy obserwacji i badania experimentalnego, porównania i rozumowania. Ale do założeń wiedzy naukowej trzeba także zaliczyć pewne pojęcia i przekonania, któremi posługuje się każda nauka szczegółowa, chociaż nie może ich ani uzasadnić ani nawet w sposób wyczerpujący wyjaśnić. Stąd

wynika więc drugie zadanie filozofii, a ten jej dział, który to właśnie zadanie ma spełniać, nazwać można *teorią wiedzy lub umiejętności*. Teoria wiedzy jest również uzupełnieniem i wykończeniem badań szczegółowych, ale w innym kierunku aniżeli metafizyka. Metafizyka bowiem prowadzi dalej wyniki nauk szczegółowych aż do ostatecznych ich konsekwencji; teoria umiejętności natomiast usiłuje wykryć, połączyć i uzasadnić pierwsze podstawy oraz wyświetlić ogólną genezę tych wyników. Wspólnem tedy zadaniem obu tych działów filozofii jest jednoczenie, uporządkowanie i łączenie owych *disjecta membra* nauk szczegółowych, ale każdy z nich spełnia to zadanie na swój odrębny sposób. Teoria umiejętności z natury swej ulega wahaniom znacznie mniejszym aniżeli metafizyka i przedstawia się jako czynnik względnie stały w niepowstrzymanym pochodzie badań naukowych, zwłaszcza filozoficznych (por. tom I. §§. 4 i 5).

4. *Trzeciem zadaniem* filozofii o najwięcej zmiennej treści jest *przygotowywanie nowych nauk szczegółowych i antecypacja wyników badań szczegółowych*. Chwiejność zakresu nauk filozoficznych można tylko wtedy w zupełności zrozumieć, jeżeli się pamięta właśnie o tem trzeciem zadaniu filozofii. Do jego spełnienia przyczynia się wprawdzie w wysokim stopniu już metafizyka i teoria umiejętności; metafizyka bowiem zwraca naszą uwagę na pewne luki w wiedzy, które możemy

się spodziewać wypełnić przy pomocy jeszcze dalej posuniętych badań szczegółowych; a teoria umiejętności może nas swą krytyką skłaniać do lepszego uzasadnienia naukowych przypuszczeń albo też wskazywać kierunek, w którym mogą być dalej prowadzone skuteczne badania szczegółowe. Wszelako zadanie to jest zasadniczo odmiennem od tych, które w pierwszym rzędzie mają spełniać metafizyka i teoria umiejętności. Jest ono bowiem tak ściśle związane z badaniami szczegółowymi, że stanowcze rozgraniczenie może się nawet wydawać rzeczą nie zupełnie odpowiednią. Nie posiadamy w istocie żadnego kryterium, które pozwoliłoby nam dokładnie oznaczyć chwilę, w której jakaś nauka przygotowana przez filozofię staje się samodzielną i odrębną gałęzią wiedzy. Zależy to raczej od okoliczności całkiem zewnętrznych, od wzrostu materiału i rozszerzenia się zakresu badań; te bowiem okoliczności sprawiają, że pewien szczegółowy kierunek pracy naukowej w danej chwili przestaje być gałęzią filozofii. Ale nie jest to wcale rzeczą przypadkową, że właśnie filozofia daje początek nowym naukom szczegółowym. Kto bowiem zajmuje się wyłącznie szczupłą dziedziną zjawisk, zagadnieniami natury całkiem specjalnej, ten zbyt łatwo traci ogólny pogląd na ogół kwestyi, które nam stawia całość świata. — Specjalnej nazwy dla tego trzeciego zadania filozofii nie posiadamy; wydaje się rzeczą najodpowiedniejszą zastosować do niego nazwy tych nauk

szczegółowych, którym filozofia, spełniając to zadanie, dała początek.

5. Wyłożone powyżej zadania filozofii niekoniecznie muszą występować w odosobnieniu. Istnieje przeciwnie szereg nauk filozoficznych, zajmujących się albo wszystkimi trzema, albo przynajmniej pierwszymi dwoma z tych zadań. Kto się oddaje filozofii przyrody, będzie w pierwszym rzędzie dbał o to, by wskazówki udzielane przez teorię umiejętności zastosować do nauk przyrodniczych. Zajmie się więc rozbiorem i zbadaniem tych założeń, na których opiera się właśnie przyrodoznawstwo. Następnie jednak będzie usiłował połączyć w jedną całość wyniki nauk przyrodniczych i tym sposobem przygotować pogląd na świat, o ile sama znajomość przyrody może go dostarczyć. Nakoniec może filozof przyrody spełniać także trzecie zadanie filozofii, wskazując nowe zagadnienia albo tworząc na podstawie znanych już faktów nowe teorie. Tak samo postępowałaby etyka filozoficzna, gdyby w ogóle istniała już obok etyki jako nauki szczegółowej. W tem leży zarazem usprawiedliwienie naszego poglądu, który wyznacza filozofii szereg zadań różnorodnych. Powód, dla którego te różnorodne zadania obejmujemy wspólną nazwą filozofii, leży w tem, że wszystkie te zadania tyczą się w każdym wypadku jednego i tego samego przedmiotu. Rozumiemy teraz także, w jaki sposób mogą się z badaniem szczegółowem łączyć zagadnienia i za-

patrywania filozoficzne. Wszak filozofia nie może spełniać swego zadania w odosobnieniu od nauk szczegółowych, lecz między nią a temi naukami musi istnieć ustawiczne i ściśle oddziaływanie wzajemne. Filozofia czerpie z nauk szczegółowych to, co one jej dać mogą, a daje im to, czego same nie posiadają.

§. 19. *System filozofii.*

1. Na system pewnej umiejętności składa się z jednej strony wyczerpująca klasyfikacya wszystkich należących do niej pojęć, z drugiej strony wyczerpująca dedukcyja wszystkich jej twierdzeń. Ideał ten nie został dotąd urzeczywistniony w zupełności przez żadną naukę. Jedynie logika i matematyka przynajmniej w części do niego się zbliżają. Podstawą jednolitego systemu naukowego jest określenie tej nauki, która ma być ujęta w ramy systemu. Albowiem tylko takie określenie może stworzyć wewnętrzny i konieczny związek między wszystkimi pojęciami i zasadami, objętymi systematyczną klasyfikacyą. Jest więc rzeczą widoczną, że filozofia wzięta jako całość w znaczeniu wyłuszczonej w paragrafie poprzednim, nie może nigdy być ujęta w taki system. Po pierwsze bowiem różnorodność zadań, które ma spełniać, wyklucza możliwość dedukcyjnego wyprowadzenia tych zadań z jakiegokolwiek zasadniczego określenia; po drugie chwiejność i zmienność treści i zakresu

filozofii, występująca w jej pierwszym i trzecim zadaniu, zależy od warunków przypadkowych, zmieniających się z biegiem czasu, co samo przez się nie da się pogodzić z logicznym charakterem wszelkiej systematyki. Trzeba się zatem zrzec nadziei skonstruowania systemu filozofii jako takiej; nie wyklucza to jednak systemizacji niektórych jej działów. Spróbujemy tedy podać ogólny zarys systematycznego układu pierwszych dwóch działów filozofii.

2. Metafizyka w przyjętem przez nas znaczeniu składa się z części *ogólnej* i *szczególnej*. Część ogólna rozwija ostateczne zasady poglądu na świat i jednoczy w jedną całość wszystkie wymagalności natury teoretycznej i praktycznej; część szczególna stwarza warunki dla części ogólnej, przystosowując do jej potrzeb wyniki dotyczących badań naukowych. Rozpada się więc metafizyka szczególna stosownie do ogólnego podziału nauk na metafizykę ducha i metafizykę przyrody. Wszystkie czynniki poglądu na świat, których dostarczają nauki przyrodnicze, zbiera i układa metafizyka przyrody; opiera się w tej mierze głównie na astronomii, fizyce, chemii i geologii oraz na naukach biologicznych. Metafizyczne wyniki nauk o duchu zestawia metafizyka ducha. Najważniejszej pomocy doznaje w tej mierze ze strony psychologii, etyki, filozofii religii i filozofii historii. Gdyby metafizyka nie przekraczała dziedziny doświadczenia, brakło by jej zaokrąglenia; a po-

nieważ granice doświadczenia może i musi metafizyka ogólna przekraczać o wiele śmielej i swobodniej od metafizyki szczegółowej, przeto najodpowiedniejszą w tym dziale filozofii metodą jest *indukcya*.

3. Teorya umiejętności, która bada założenia wszelkiej wiedzy, wszystkich nauk, dzieli się na dwie części, odpowiednio do różnicy między *formalnemi* i *rzeczowemi* czyli *materyjalnemi* założeniami wiedzy. (por. tom I. §§. 4 i 5). Części teoryi umiejętności nazywają się *teoryą poznania* i *logiką*. Teorya poznania bada treść najogólniejszych czyli zasadniczych pojęć i sądów wszelkich nauk; logika zajmuje się normami czynności umysłowych, występujących w myśleniu i badaniu naukowym. Inny podział wynika z rozróżnienia *czystej* czyli *ogólnej* teoryi poznania i logiki i *zastosowanej* czyli *szczególnej* teoryi poznania i logiki. Ogólna teorya poznania i logika ograniczają się do tych założeń formalnych i rzeczowych, które są wspólne wszystkim bez wyjątku naukom; teorya poznania i logika zastosowana rozbiera i bada założenia, właściwe pewnym tylko naukom albo grupom nauk. Istnieje więc teorya poznania i logika nauk przyrodniczych, matematyki, nauk historycznych i t. d. Metodą najodpowiedniejszą dla teoryi umiejętności jest dedukcya. Wszak nie chodzi tutaj o uzupełnianie wyników naukowych zapomocą poglądów nowych, lecz o możliwie wyczerpujący rozbiór materiału do-

starczonego przez same nauki. Dla tego też część ogólna czyli czysta teoryi umiejętności jest podstawą części szczegółowej czyli zastosowanej. Logika i teorya poznania mogą się też zbliżyć najwięcej do ideału wyczerpującej klasyfikacyi i dedukcyi. Więc i z tego względu należy je uważać za zasadnicze nauki filozoficzne.

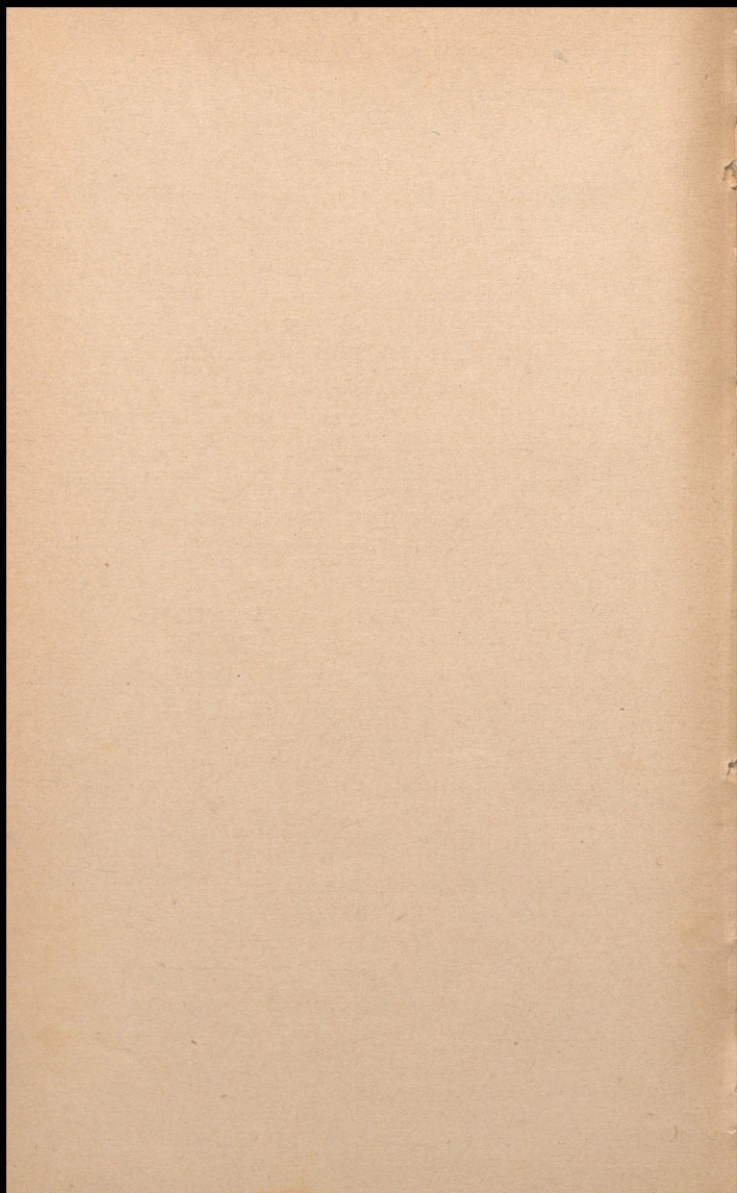
4. Rzecz jasna, iż niepodobna z góry oznaczyć, jakie nauki szczegółowe filozofia ma przygotowywać albo w jakich naukach ma przede wszystkim rozwinąć swą ożywczą działalność. Wobec tego nie można podać systematycznego zestawienia działów, objętych trzeciem zadaniem filozofii. Ograniczamy się więc do określenia dzisiejszego stanu rzeczy, wymieniając te nauki, które obecnie odłączają się od filozofii i przemieniają się na nauki szczegółowe. Zaliczamy do nich, jak zauważyliśmy już w drugim rozdziale tomu pierwszego, psychologię, etykę, estetykę i socyologię. Ale przekształcanie się pewnej gałęzi filozofii na naukę szczegółową nie przedstawia się nigdy jako proste odłączenie się od pierwotnego wspólnego pnia, lecz zawsze tylko jako zróżnicowanie się danej gałęzi badań na część filozoficzną i na część szczegółową, reprezentującą w dalszym rozwoju osobną naukę. Wedle wszelkiego więc prawdopodobieństwa tak samo będzie i z wymienionemi właśnie naukami. Stałem atoli jądrem filozofii jest metafizyka i teorya umiejętności; w nich

należy też upatrywać alfę i omegę wszelkiej w ogóle nauki.

5. Jeżeli przedtem można było porównywać ogół nauk z państwem monarchicznym, ustrój ich stał się dzisiaj raczej demokratycznym. Dawniej nikt nie zaprzeczał filozofii władzy królewskiej nad wszystkimi innymi naukami; ona to rozstrzygała wybuchające między nimi spory, udzielała zbawiennych rad i zaopatrywała je hojnie z własnego skarbcza pomysłów i metod. A nauki szczegółowe skupiały się około filozofii, uwzględniały skwapliwie jej wskazówki i rade uczestniczyły w jej chwale i zasobach. Ale potem przebudziły się jak gdyby ze snu złowrogiego: droga, którą im wskazywano, prowadziła na manowce; dary, które im dawano, były błyskotkami bez wartości, a wspaniałość królowej, którą usiłowały naśladować, okazała się być pozorną. Więc strącono ją z tronu; a rozczarowane nauki szczegółowe, polegając teraz na własnych siłach, zaczęły gorączkowo rozwijać się i wzrastać i wzbily się w pychę. Z dawnej organizacyi naukowej nie pozostał żaden ślad; miejsce jego zajął anarchizm, w którym nauki istniały obok siebie, bez żadnego ze sobą związku. Ale tymczasem zdetronizowana i wzgardzona królowa opamiętała się; zrzekła się pustych owoców rosnących na drzewie dyalektyki, nauczyła się sumiennie i ściśle traktować kwestye pozornie drobnej wagi i zaczęła się liczyć z faktami. A gdy dawniejsze jej poddane w śmia-

łym rozpędzie chwyciły za berło i chciały posadzić na tronie bezduszną lalkę materializmu, zjawiała się znowu filozofia, uzbrojona rynsztunkiem teorii poznania, odparła ich niepowołane roszczenia i trzeźwymi, roztropnymi słowy wskazywały im właściwe granice. Odtąd powaga jej znacznie się wzmogła, zwłaszcza iż się przekonano, że już nie łaknie bezwzględного panowania. Obecnie wytworzył się między nią a naukami szczegółowymi stosunek zgodnego współdziałania. Na polu metafizyki, teorii umiejętności i w swych usiłowaniach przygotowawczych pracuje metafizyka przy pomocy nauk szczegółowych, z nimi razem i dla nich. A nauki szczegółowe przyjmują chętnie jej pomoc, wspólnie z nią służą prawdzie i wspierają ją swymi wynikami. A że filozofia w tym ustroju demokratycznym nie sprzeniewierzyła się w niczem swemu właściwemu i prawdziwemu powołaniu, lecz żyje i działa w duchu swych dawnych chlubnych tradycji, wynika — jak się spodziewamy — z niniejszej książki.





Alfabetyczny spis nazwisk.

- Aenesidemus II. 115.
d'Alembert I. 10.
Anaxagoras I. 103. II. 13, 40.
Anaximander II. 12.
Anaximenes II. 12.
Anzelm z Canterbury I. 104.
Aristoxenos I. 92.
Arystoteles I. 2, 8, 17, 18,
19, 29, 35, 43, 44, 45, 46,
47, 54, 63, 64, 65, 73, 75,
83, 87, 91, 92, 103, 104.
II. 13, 40, 57, 77, 78, 80,
105, 113, 148, 158, 163.
Arystyp II. 158.
Atomiści II. 13, 105.
Augustinus I. 104, 108,
II. 66.
Avenarius I. 43, 70. II. 119,
133.
Bacon Fr. I. 4, 9, 10, 14,
34, 45, 47, 58, 63. II. 106,
118, 159, 171.
Bacon R. I. 55.
Bain I. 72.
Barth I. 116.
Batteux I. 92.
Baumann I. 87.
Baumgarten I. 72, 91, 94.
Baur I. 108.
Bayle II. 88, 116.
Bendixen I. 62.
Beneke I. 6, 68. II. 132.
Bentham II. 149, 171.
Bergbohm I. 90.
Berkeley I. 35. II. 35, 123.
Bernheim I. 113.
Baudin I. 111.
Boileau I. 92.
Du Bois-Reymond I. 62.
II. 28.
Boole I. 48.
Bonnet I. 67, 68.
Bosanquet I. 102.
Bossuet I. 110.
Bradley I. 50. II. 133, 135.
Brentano I. 69. II. 146.
Büchner II. 21, 22.
Buckle II. 85.
Busse I. 43.
Butler I. 80. II. 140.
Caird I. 107.
Carriere I. 102.
Cartesius zob. Descartes.
Casman I. 63.
Charron I. 78. II. 116.
Chrysippos I. 44.
Cicero I. 2, 73, 87.
Clarke II. 148.

- Cohen I. 43.
 Comte I. 23, 24, 70 113,
 114. II. 118, 120, 150,
 159, 171.
 Crusius II. 79.
 Cudworth I. 80. II. 140, 148.
 Cumberland II. 151, 159,
 171.
 Cynicy II. 170.
 Cyrenaicy II. 158.
 Darwin II. 59, 142.
 Descartes I. 5, 9, 14, 18,
 29, 45, 47, 58, 64, 65, 67,
 104. II. 14, 32, 40, 41,
 42, 58, 77, 78, 79, 91. 96,
 98, 106, 113, 121, 140,
 149, 159.
 Demokryt I. 54, 74. II. 13, 19.
 Dessoir I. 73.
 Deussen I. 33.
 Dieterich I. 33.
 Dilthey I. 93.
 Dorner I. 87.
 Drews II. 89.
 Drobisch I. 46. II. 75.
 Dubos I. 92.
 Dühring I. 18, 63. II. 15,
 16, 88, 119.
 Duns Scotus II. 99.
 Ehrenfels I. 85.
 Eleaci II. 12, 16, 87, 105.
 Elsenhans II. 146.
 Empedokles II. 13.
 Epikur I. 54.
 Epikurejczycy I. 2, 8, 75,
 76. II. 19, 148, 158, 163.
 Erdmann I. 50.
 Erhardt I. 43. II. 46.
 Eucken II. 11.
 Fechner I. 67, 71, 97. 99,
 102. II. 15, 48, 49, 86.
 Fester I. 116.
 Feuerbach I. 106. II. 88, 150.
 Fichte I. 5, 23, 34, 38. II.
 15, 50, 86, 123, 141, 149,
 159, 174.
 Fick I. 39.
 Flint I. 116.
 Flügel II. 12, 103.
 Fonsegrive II. 75.
 Fouillée I. 114. II. 11, 121,
 135.
 Fowler I. 50.
 Fraser II. 89.
 Galenus I. 67.
 Galileusz I. 55, 56, 58.
 Geulincx II. 41.
 Geyer I. 90.
 Giddings I. 116.
 Giordano Bruno I. 58. II.
 32, 87.
 Giżycki II. 171.
 Goelenius I. 63.
 Göring II. 111.
 Grant Allen I. 99.
 Groos I. 102.
 Grosse I. 101.
 Grotius I. 88.
 Gruber II. 120.
 Gutberlet II. 75.
 Guyau I. 102.
 Hamilton I. 47.
 Hanne I. 108.
 Hartley I. 67, 68.
 Hartmann I. 20, 26, 87, 102.
 II. 15, 16, 50, 89, 135,
 136, 159, 172.
 Hebler II. 75.
 Hegel I. 5, 13, 14, 18, 19,
 23, 29, 31, 32, 38, 39, 46,
 48, 97, 105, 110. II. 15,
 20, 50, 86, 124, 136, 142,
 149, 159.

- Heinze I. 7.
 Helmholtz I. 39.
 Helvetius I. 81. II. 142, 163.
 Heraklit I. 74. II. 12.
 Herbart I. 6, 14, 19, 23, 38,
 46, 68, 88, 90, 98. II. 6,
 7, 14, 33, 34, 59, 68, 77,
 78, 92, 95, 98, 99, 133,
 136, 141, 152, 159.
 Herbert z Cherbury I. 104.
 II. 84.
 Herder I. 110, 114.
 Herodot I. 1.
 Heymans I. 43.
 Hildenbrand I. 90.
 Hirth I. 99.
 Hobbes I. 4, 9, 14, 58, 80,
 88. II. 19, 56, 74, 106, 138,
 148, 159, 171.
 Hobhouse I. 43.
 Höffding I. 72. II. 55.
 Höfler I. 50, 72. II. 55.
 Holbach I. 58, 81. II. 20,
 142.
 Holtzendorff I. 90.
 Home I. 93, 94.
 Hooke II. 19.
 Hume I. 23, 36, 37, 69, 81,
 104, 105, 118. II. 43, 45,
 79, 92, 106, 109, 113, 116,
 117, 118, 152, 159.
 Hutcheson I. 81, 93. II. 150,
 159.
 Huxley I. 24.

 Ibn Khaldun, I. 111.
 Ihering I. 90.

 Jakob I. 105.
 James II. 55.
 Janet II. 64.
 Jevons I. 50.
 Jezierski II. 31.
 Jodl I. 72. II. 55.

 Kant I. 5, 12, 14, 20, 21, 22,
 24, 25, 30, 32, 34, 37, 38,
 39, 46, 58, 59, 70, 72, 80,
 85, 88, 95, 105, 118. II.
 14, 24, 43, 57, 58, 60, 67,
 77, 79, 80, 81, 82, 92, 99,
 105, 106, 112, 113, 119,
 121, 122, 131, 132, 133,
 140, 141, 149, 155, 159,
 161, 167, 174.
 Karneades II. 115.
 Kepler I. 55.
 Kirchmann II. 138.
 Koestlin I. 98, 102.
 König II. 64, 135.
 Kopernik I. 55.
 Kratylos I. 117.
 Krause II. 86, 159.
 Kreibig II. 146.
 Kromann I. 62.
 Külpe I. 72. II. 46.

 Laas II. 117, 118, 120.
 Ladd I. 72.
 Lambert II. 106.
 Lange I. 24. II. 18, 31.
 Lasswitz I. 63.
 Leclair II. 124.
 Leibniz I. 19, 31, 36, 37,
 65, 66, 104. II. 6, 7, 14,
 15, 32, 33, 34, 37, 57, 60,
 67, 77, 78, 91, 96, 98, 102,
 106, 140, 149, 159, 167.
 Lessing I. 110.
 Leukippos II. 13, 19.
 Lewes II. 118.
 Liard I. 51.
 Liebmann II. 12, 107.
 Lindsay II. 89.
 Lipps I. 6, 68, 70. II. 168.
 Littré II. 118.
 Locke I. 35, 36, 37, 43, 57,
 65, 69, 70, 80, 93. II. 85,
 106, 118, 141, 142, 151, 159,
 171.

- Longinus I. 91, 92.
 Lotze I. 32, 33, 39, 42, 50, 67,
 102, 115. II. 6, 7, 10, 15,
 16, 34, 42, 45, 59, 60, 68, 77,
 78, 88, 92, 102, 141, 159, 163.
 Lucretius II. 19.
- Mach I. 39, 63, 70. II. 75.
 Maine de Biran II. 39.
 Malebranche II. 41, 121.
 Marshall I. 102.
 Marx I. 111.
 Massonius II. 28.
 Meinong I. 7, 85.
 Melanchthon I. 44, 63.
 Melissos II. 12.
 Mendelssohn I. 95.
 Merkel I. 90.
 La Mettrie II. 20.
 Mikołaj z Kuzy I. 55.
 Mill I. 47. II. 106, 118, 149,
 171.
 Mirabeau I. 58.
 Moleschott II. 21, 22, 24.
 Montaigne II. 116.
 Montesquieu I. 111.
- Newton I. 29. II. 62.
 Nietzsche II. 171.
- 00
- Okazyonaliści II. 41.
 Oken I. 59.
 Ostwald I. 39.
- Parmenides II. 12, 87.
 Paulsen I. 86. II. 92, 93, 94,
 100, 101, 172.
 Pesch I. 62.
 Pitagoras I. 117.
 Pitagorejczycy I. 74. II. 12.
 Pfeleiderer E. II. 175.
 Pfeleiderer O. I. 108.
- Platon I. 2, 8, 11, 18, 29
 35, 43, 54, 63, 74. 75, 92,
 103, 117. II. 13, 14, 16,
 31, 40, 56, 77, 78, 80, 88,
 105, 113, 123, 124, 148,
 158, 163.
 Plotinos I. 91, 92.
 Prantl I. 51.
 Protagoras II. 117.
 Pünjer I. 107, 108.
 Pyrrhon II. 115.
- Quintilianus I. 92.
- Raciborski I. 102.
 Ramus I. 45.
 Raymund de Sabunde I.
 103.
 Rauwenhoff I. 108.
 Rehmke I. 72. II. 124.
 Reid I. 80.
 Reimarus II. 85.
 Renouvier I. 16, II. 133.
 Riehl I. 43. II. 107, 118.
 Ritschl I. 39.
 Ritter I. 107.
 Roberty II. 121.
 Rocholl I. 110.
 Roszkowki I. 90.
 Rousseau II. 150, 170.
 Royer-Collard II. 39.
- Sabatier I. 107.
 Saint-Simon I. 114.
 Schasler I. 102.
 Schelling I. 23, 29, 31, 38,
 58, 59, 97. II. 15, 50,
 142.
 Schiller I. 72.
 Schleiermacher I. 18, 105.
 II. 141, 159.
 Schmitz-Dumont I. 62.
 Scholastycy I. 18, 32, 44,
 104. II. 66, 148.

- Scholten II. 75.
 Schopenhauer I. 19, 20,
 23, 33, 38, 80, 97. II. 14,
 35, 37, 68, 74, 99, 101,
 133, 136, 141, 150, 159.
 Schröder I. 50.
 Schubert-Soldern I. 43.
 Schultze I. 62.
 Schuppe I. 42, 50. II. 124.
 Schwarz II. 135.
 Seneca I. 52, 73.
 Seth I. 86.
 Sextus Empiricus II. 115.
 Seydel I. 108.
 Shaftesbury I. 81, 93. II.
 150, 159, 163.
 Sidgwick I. 87.
 Siebeck I. 72, 108.
 Sigwart I. 50, 113. II. 58,
 64, 175.
 Simmel I. 87, 113.
 Smith I. 81. II. 150, 159.
 Sofisci I. 1, 74.
 Sokrates I. 1, 74. II. 114,
 147, 158, 165.
 Sommer I. 72.
 Spencer I. 24, 81, 82, 87,
 114. II. 11, 49, 118, 133,
 143, 159.
 Spinoza I. 19, 29, 80, 83.
 II. 6, 10, 14, 42, 48, 49,
 56, 66, 87, 98, 106, 112,
 140, 151, 159.
 Stahl I. 90.
 Stein I. 102.
 Steffens I. 59.
 Stoicy I. 2, 3, 8, 44, 75.
 II. 148, 158, 170.
 Stout I. 72.
 Struve I. 8, 16, 51, 63, 87,
 102. II. 3, 12, 65, 75,
 121, 175.
 Sulzer I. 95.
 Świętochowski II. 31.
 Tafel II. 120.
 Taine I. 98, 101.
 Tales II. 12.
 Telesius I. 55.
 Thiele I. 108.
 Thieme II. 157.
 Thukidydes I. 1.
 Tindal I. 104. II. 85.
 Titchener I. 72.
 Toland I. 104. II. 19, 85.
 Tomasz z Akwinu II. 148.
 Träger II. 75.
 Trendelenburg I. 47.
 Turgot I. 114.
 Twardowski I. 73.
 Ueberweg I. 5, 7, 51. II.
 23.
 Unold I. 86.
 Vacherot II. 39.
 Vico I. 111.
 Vischer I. 97.
 Vitruvius I. 92.
 Vogt II. 21, 24.
 Volkelt I. 43.
 Volkmann I. 62.
 Voltaire I. 108, 111. II. 85.
 Wallaschek I.
 Walter I. 102.
 Watson II. 175.
 Weber I. 71.
 Wentscher II. 46.
 Williams II. 146.
 Willmann II. 136.
 Witte II. 103.
 Windelband I. 7. II. 12,
 107.
 Wolff Chr. I. 5, 10, 11, 14,
 18, 29, 31, 32, 46, 53, 63,
 72, 73, 94, 104. II. 106,
 149, 167.

Wolff G. II. 65.

Wundt I. 6, 13, 14, 16, 26,
33, 42, 50, 62, 68, 71, 72,
81, 87, 113 II. 15, 34, 48,
58, 88, 92, 93, 95, 96,
100, 102, 133, 135, 144,
159, 168, 172.

Wyczołkowska I. 73.

Xenophanes II. 12, 87.

Zenon z Elei II. 12.

Zenon Stoik I. 44.

Ziegler I. 87.

Zimmermann I. 98, 102.



SPIS RZECZY

zawartych w tomie II.

ROZDZIAŁ PIERWSZY.

O kierunkach filozoficznych.

1. Podział kierunków filozoficznych	1
A. Kierunki metafizyczne.	
2. Syngularyzm i pluralizm	12
3. Materyalizm	17
4. Spirytualizm	31
5. Dualizm	40
6. Monizm	46
7. Mechanizm i teleologia	55
8. Determinizm i indeterminizm	65
9. Teologiczne kierunki w metafizyce	76
10. Psychologiczne kierunki w metafizyce	90
B. Kierunki w teorii poznania.	
11. Racyonalizm, empiryzm, krytycyzm	104
12. Dogmatyzm, sceptycyzm, pozytywizm, krytycyzm	112
13. Idealizm, realizm, fenomenalizm	121
C. Kierunki w etyce.	
14. Poglądy na źródło moralności	137

a) Autorytatywne i autonomiczne systemy etyki	137
a) Aprioryzm i empiryzm	139
15. Etyka refleksyjna i uczuciowa	146
16. Indywidualizm i uniwersalizm	156
17. Subiektywizm i obiektywizm	162

ROZDZIAŁ DRUGI.

O zadaniach i systemie filozofii.

18. Zadania filozofii	176
19. System filozofii	182
Alfabetyczny spis nazwisk	189

ERRATA.

Tom I. str. 39. wiersz 10. z góry zamiast Oswald
czytaj Ostwald.

Tom I. str. 44. wiersz 6. z góry zamiast Chrisip-
pos czytaj Chrysippos

Tom I. str. 81. wiersz 13. z dołu zamiast Shaftes-
burg czytaj Shaftesbury.

Tom I. str. 108. wiersz 9. z góry zamiast Seidel
czytaj Seydel.

Tom II. str. 64. wiersz ostatni u dołu i str. 65.
wiersz pierwszy z góry zamiast Erhard czytaj Erhardt.





10179/
7