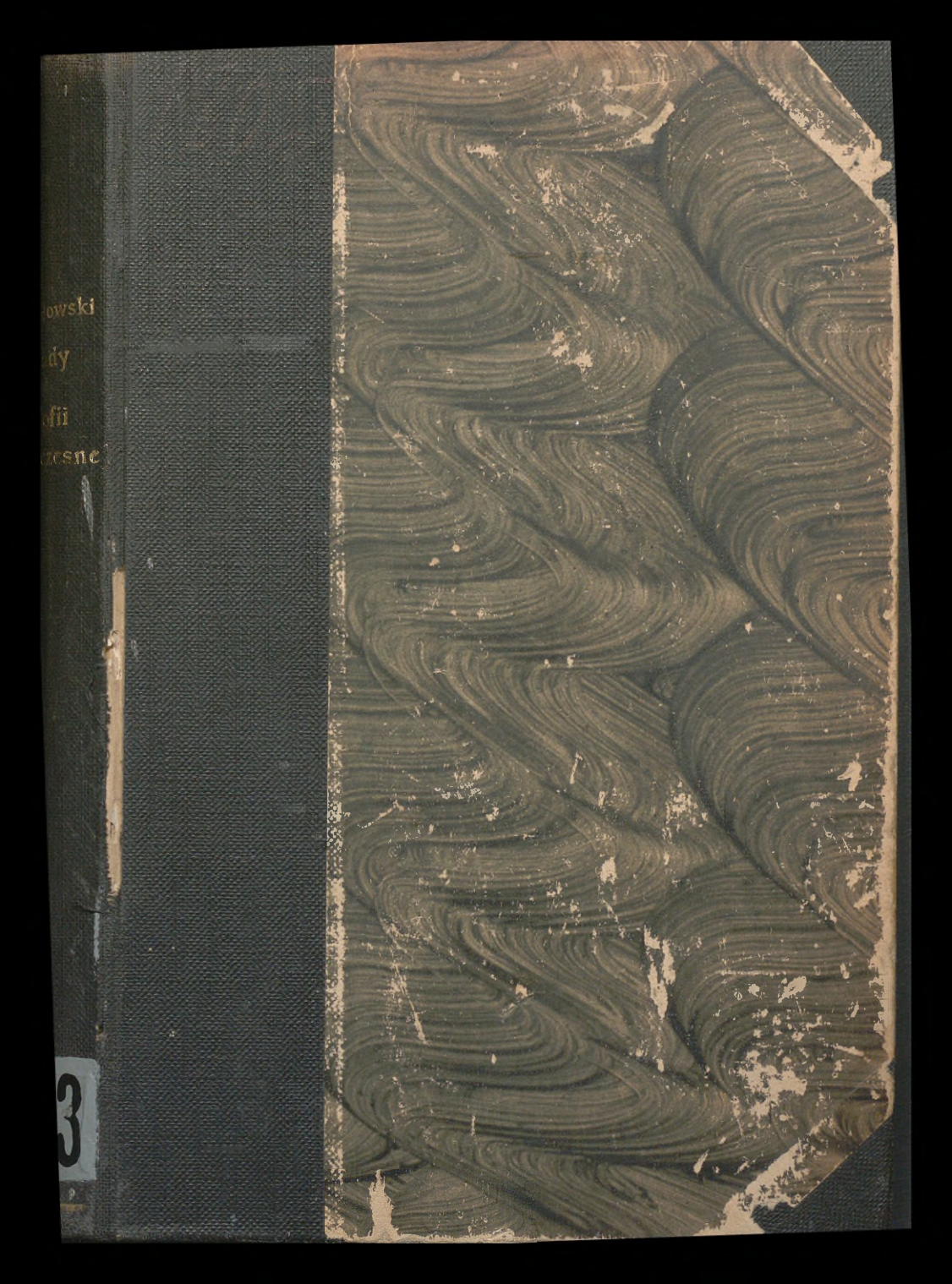
R G B WH GR BL
Grey Scale #13
C M Y K
DANES PICTA .COM
A 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19

Colour Chart #13
Inches
Centimetres
Blue
Cyan
Green
Yellow
Red
Magenta
White
3/Color
Black
DANES PICTA .COM



BIBLIOTEKA
Wyższej Szkoły Polit.-Wych.

579

Wykłady o Filozofii Współczesnej

BIBLIOTEKA
Wyższej Szkoły Polit.-Wych.

40/249

1520

BIBLIOTEKA
Wyższej Szkoły

Czcionkami Drukarni Narodowej w Krakowie.

2993

W. M. KOZŁOWSKI

Wykłady o Filozofii Współczesnej

Lwów 1906
Nakładem Księgarni Polskiej B. Połonieckiego.
Warszawa: E. Wende i Sp.

1(09)

7631/1
l. inw. 2993

Młodzieży Lwowskiej

żądnej wiedzy, garnącej się do postępu

Wdzięczny za pamięć o nim,

pracę tę poświęca

autor.

Sierpień 1905.

TEGOŻ AUTORA:

Dekadentyzm współczesny. Wyd. drugie. Warszawa 1902. Cena kop. 90.

Szkice filozoficzne. Warszawa 1900. Cena rs. 1·50.

Z haseł umysłowości współczesnej. Kraków-Warszawa 1903. Cena rs. 1.

Klasyfikacya umiejętności na podstawach filozoficznych. Kraków-Warszawa 1903. Cena kop. 40.

Zasady przyrodoznawstwa w świetle teoryi poznania. Warszawa 1903. Cena rs. 1.

Królestwo ideałów i odkupienie estetyczne. Kraków-Warszawa. Cena kop. 25.

Przyczynowość jako pojęcie podstawowe przyrodoznawstwa. (Pod prasą).

Co i jak czytać? Wydanie trzecie. Warszawa-Kraków 1903.

Historya filozofii. (Do końca XVIII w.) Warszawa 1904. Cena kop. 60.

SPIS RZECZY.

Wykład I.:
Czem jest filozofia współczesna? — St. Simon, jako zwiastun nowych kierunków 3
Wykład II.:
August Comte i pozytywizm 29
Wykład III.:
Nowa filozofia religii. Dawid Strauss i L. Feuerbach 56
Wykład IV.:
Materyalizm w Niemczech i przyrodoznawstwo filozoficzne w Anglii 93
Wykład V.:
Przyrodniczy pogląd na świat . Wymagania metodyczne. Siła i materya. Początek i koniec świata . 130
Wykład VI.:
Przyrodniczy pogląd na świat. Początek i rozwój życia. Pochodzenie człowieka. Mózg i dusza. Zmysły i wiedza 156
Wykład VII.:
Jan Stuart Mill i pozytywizm angielski . . . 181
Wykład VIII.:
Pozytywizm angielski: Herbert Spencer . . . 216
Wykład IX.:
Filozofia na podstawach krytycyzmu kantowskiego. Neokantyzm; Wilhelm Wundt 254
Wykład X.:
Kosmopolityzm i socyalizm na podstawie materyalistycznej. (Arnold Ruge i Karol Marx) . . . 281
Wykład XI.:
Pesymizm i optymizm. (Schopenhauer i Dühring) . 313
Wykład XII.:
Indywidualizm (Max Stirner i Nietzsche) . . . 335

Przed paru laty młodzież lwowska, zgromadzona na wiecu uniwersyteckim, wypowiedziała życzenie widzieć autora tej książki na katedrze filozofii w swem mieście. Wyjawienie tego żądania starczyło, aby stało się jemu na przekor. Są u nas koła, dla których straszydłem wszelka myśl świeża i postępowa, a koła takie mają wyłączny posłuch tam, gdzie się rozdają katedry... Nie przyszedł jeszcze czas na profesorów „z woli słuchaczy". Zanim przyjdzie, czułem się w obowiązku odpowiedzieć chociażby w innej formie na zaszczytne powołanie młodzieży uniwersyteckiej. Nastręczyło mi tę sposobność Towarzystwo filozoficzne polskie, podejmując inicyatywę wykładów publicznych, za co niech mi wolno będzie złożyć mu w tem miejscu wyrazy wdzięczności.

Tak powstała książka obecna, będąca nieco rozszerzoną edycyą wykładów wygłoszonych w salach uniwersytetu lwowskiego w styczniu 1905 r.

Autor.

WYKŁAD I.

Czem jest filozofia współczesna? — Saint-Simon jako zwiastun nowych kierunków.

Szanowne Panie, Szanowni Panowie!

Gdy obrawszy stanowisko podniosłe historyka, rzucamy okiem na roztaczający się przed nami krajobraz idejowy, uderza nas przedewszystkiem jego falistość. Rozróżniamy wyżyny, na których ideje powstają i doliny, dokąd spływają tysiącznymi strumieniami zbiegającymi się z sobą, łączącymi się w szersze potoki, staczającymi się wreszcie w postaci olbrzymich rzek do oceanu świadomości powszechnej.

Na wyżyny owe pną się wszyscy ci, którzy mają ambicyę twórczą. Z chaotycznością obrazów kalejdoskopowych przesuwają się tu jedne po drugich wytwory ducha ludzkiego. Jedne z nich rozświetlają szerokie widokresy blaskiem słonecznym; inne, jak błędne ogniki, gasną w chwili niemal ukazania się swego. Jedne biegną naprzód, prowadząc ludzkość ku dalekim ideałom, ku nie-

znanej, lecz przewidywanej i przeczuwanej przyszłości; inne groźbą lub skargą usiłują zatrzymać ją w miejscu albo popchnąć wstecz.

A tam na dole, w szerokich kołach tych, co nie tworzą, lecz wchłaniają wytworzone przez innych myśli, spajając je w całość poglądu na świat i życie — tam poziom idejowy wznosi się stale, chociaż powolnie i majestatycznie, nakształt przypływu morza. W masach owych żyje wiele z tego, co przestało kotłować się i walczyć na wyżynach, co przestało być nowością, co przestało błyszczeć i bawić tych, którzy uważają siebie za śmietankę umysłową społeczeństwa, za najwyższych sędziów w rzeczach wiedzy, sztuki, literatury. Ale żyje tak tylko to, co ma zawiązek trwałości, co nosi na sobie piętno gieniusza.

Bo to, co nazwaliśmy wyżynami, tylko zdaleka przedstawia się jako jednolite niemal pasmo. Nie jedna fala myśli wzbija się do tej przełęczy idejowej po to tylko, by błysnąć na chwilę i spaść bezpowrotnie w otchłań niepamięci, nie pozostawiając żadnych po sobie śladów, jak pękająca bańka mydlana. Ale dzieła gieniuszów zastygają w formy trwałe. Nakształt lodowców, okrywających najwyższe szczyty w krajobrazie górskim, świecą zdala srebrzystą białością swoją, a wypływające z nich nieustannie strumienie zlewają się do owego oceanu myśli powszechnej, podnosząc stopniowo i bardzo powolnie jego poziom.

Morze to ma zresztą różne warstwy: są tam głębie nietknięte przez ożywcze strumienie nowych

prądów, przechowujące treść idejową dawnych wieków, przebrzmiałych doktryn: myśli z czasów Arystotelesa lub scholastyki, zakute w sztywne kształty dogmatów i nauk kościelnych; pod niemi — nawet myśli z przedchrześcijańskiego i przedcywilizacyjnego animizmu naszych praprzodków. Ale im wyżej się wznosimy, tem więcej spotykamy świeżych dopływów, aż wreszcie u powierzchni mamy poglądy, w których przeważają najnowsze zdobycze; z dawnych zaś pozostało tylko to, co jest wiecznotrwałem.

Domyślacie się, szanowne panie i szanowni panowie, że, mówiąc o powierzchni, mam na myśli ogół wykształcony, tę najbardziej kulturalną warstwę społeczeństwa, która, sama nie należąc do ludzi warsztatu twórczego, niekiedy bardziej ograniczonych lub jednostronnych od niej, przyjmuje, nie zawsze wprawdzie krytycznie i świadomie, to, co w dziełach twórców znajduje bądź trwałego, bądź odpowiadającego potrzebom chwili i upodobaniom własnym, aby wcielić to do swego poglądu na świat.

Dla tego ogółu wykształconego, dla ludzi, którzy nie oddają się zawodowym studyom filozoficznym, cóż stanowi filozofię współczesną?

Nie jest nią ta, która dopiero się tworzy w warsztatach myśli. Nie należą do niej nowinki filozoficzne. Wśród nowin tych są takie, które będą żyły, które zapoczątkują nowe szkoły, nowe kierunki; ale są i takie, które wcale nie przejdą do świadomości ogółu. Zadaniem krytyki filozoficznej jest wyróżnienie jednych od drugich. Ale sądy krytyki na-

wet przez najgłębszych myślicieli wydane, nawet najlepiej uzasadnione, są tylko hypotezami.

Miarą wartości tworzącej się filozofii jest ta: w jakim stopniu ma ona widoki przejścia do świadomości ogółu, a w ten sposób nabycia pieczęci trwałości. Krytyka filozoficzna usiłuje przedewszystkiem określić to prawdopodobieństwo; ma wszakże ona i inne probierze. Historyk, przeciwnie, opiera sąd swój nie na prawdopodobnem przewidywaniu, lecz na fakcie dokonanym. A jeśli jako krytyk, ocenia jednocześnie systemata, o których mówi, to o wyborze ich nie decyduje sama tylko wartość, lecz także fakt, w jakim stopniu znalazły oddźwięk w duszy zbiorowej społeczeństwa.

Zestawienie postaci, które uważamy za ogniskujące w sobie myśl współczesną, którym przeto poświęcamy następujące wykłady, może wydać się dziwnem i nie umotywowanem.

Obok myślicieli abstrakcyjno-naukowych jak Wundt, spotkacie tu nazwiska ludzi, którzy byli zarazem i agitatorami, jak Marx. Obok głębokich i poważnych badaczy, jak J. St. Mill, znajdziecie aforystów publicystycznych, prawie beletrystycznych, jak Nietzsche. Obok ludzi, którzy wznosili się do misyi religijno-społecznej, jak Comte, fanfaronów pseudo-filozoficznych, jak Hartmann.

Jakkolwiek atoli przygodnem może wydać się na pierwszy rzut oka postawienie obok siebie tych ludzi, jeśli przyjrzymy się uważnie, dostrzeżemy, iż doktryny wciągnięte w zakres tych wykładów obejmują wszystkie istotne składniki myśli współczesnej

i że niema wśród nich żadnej, któraby do pogrzebanej należała przeszłości. Nie o to idzie, czy pozytywizm Comte'a lub empiryzm Milla, socyalizm Marxa lub indywidualizm Maksa Stirnera wytrzymują zwycięzko próbę krytyczną; nie o to, czy mamy dziś jeszcze licznych bezwzględnych i prawowiernych wyznawców tych doktryn, ale o to, że każda z nich wchodzi w skład umysłowości współczesnej; że każda postawiła w sposób typowy i posunęła ku rozwiązaniu jedno z dręczących nas dziś zagadnień; że w dalszych próbach naszych rozwiązania tych zagadnień, musimy się liczyć z temi doktrynami, czy to rozwijając i doskonaląc to, co one zapoczątkowały; czy też zwalczając i stawiając na ich miejscu przeciwne. Jakkolwiekbądź, forma, którą nadały zagadnieniom wieku, dominuje nad umysłowością dzisiejszą i oto dla czego nazywam ten całokształt filozofią współczesną.

Istotnie, inne jest zapatrywanie się filozofa specyalisty na swój przedmiot, inne wykształconego ogółu. Pierwszego interesują szczególne zwroty, nowe formy, jakie nadaje pewien myśliciel odwiecznym zagadnieniom bytu. Drugiego obchodzi w filozofii przedewszystkiem to, w czem ona styka się z zagadnieniami życiowemi chwili bieżącej. My z tego ostatniego stanowiska oceniać winniśmy filozofię współczesną.

To określa zadanie nasze:

Mamy zamiar dotrzeć do źródeł ideowych, z których sączą się strumienie umysłowości współczesnej. Mamy przy-

tem ocenić krytycznie nie owe na wpół mgliste i niepewne kształty, jakie przybrały nowe doktryny po przetopieniu przez syntetyzujący lub eklektyczny umysł jednostek składających wykształcony ogół, lecz formę czystą i ścisłą, którą nadali im ich twórcy.

Rzućmy teraz okiem na główne zagadnienia wieku, na warunki historyczne i na zdobycze ideowe, pod których wpływem kształtowały się próby ich rozwiązania.

Zacznijmy od ich wspólnego punktu wyjścia.

Koniec XVIII w. wytknął dwa słupy dziejowe, od których rozpoczyna się myśl doby współczesnej. Jednym z nich jest wielki przewrót historyczny, drugim cicha praca krytyczna samotnego myśliciela.

Rewolucya francuska przekształciła społeczeństwo feodalne na społeczeństwo przemysłowe. Była ona tą wielką burzą, która zmiotła szczątki dawnego ustroju, opartego na przywileju urodzenia i usiłowała przeprowadzić w życie wielkie ideały filozofii praktycznej ośmnastego wieku; ale dzieła tego nie dokonała w całym zakresie.

A po upadku jej nastąpiła doba reakcyi i znużenia; nastąpił chwilowy powrót strąconej przez nią ohydy dawnego porządku. I stopniowo, po trochę wracać poczęła ludzkość ku ideałom przez nią postawionym, ale jednocześnie i dostrzegać, że ideały te nie są dostateczne; że wymagają dalszego rozwoju i uzupełnienia — i to stało się bodźcem dla całego zakresu filozofii praktycznej naszej doby.

Krytyka czystego rozumu zburzyła teoretyczne bożki, którym hołdowała dawna metafizyka, na których opierał się cały szereg przedawnionych wierzeń. Myśl teoretyczna w wieku dziewiętnastym zaczęła budować na tej podwalinie.

Takie były punkta wyjścia. Jakże się przedstawiają wybiegające z nich pasma myśli?

W zakresie teoretycznym były to: najsamprzód idealizm niemiecki, snujący dowolne konsekwencye z krytyki czystego rozumu przez odrzucenie kantowskiej rzeczy w sobie, a systematom swoim apriorycznym nadający wartość bezwzględną, którą zdawała się im zapewniać podwalina niechwiejna teoryi poznania. Systemata atoli Fichtego, Schellinga, Hegla, tak dumne i pewne siebie, rozwiewają się niebawem, znikając bez śladu, jak mgła poranna, na długo przed gorącym południem stulecia. A chociaż znikły, nie zostały bez wpływu. Ale wpływy te dopiero później się ujawnią. Tymczasem nieufność dla spekulacyj filozoficznych, wywołana przez bankructwo ideowe idealizmu niemieckiego, każe myśli ogółu szukać rozwiązania odwiecznych zagadnień w dziedzinie, ponad którą hardo wznosiła się filozofia aprioryzmu, przeciwstawiając się jej jako doskonalsza mniej doskonałej, jako świat idei platońskich światowi rzeczy ograniczonych: w naukach doświadczalnych, a przedewszystkiem w przyrodoznawstwie.

Systemat nauk ma zastąpić teraz nieudane systemata filozoficzne; indukcye z faktów — chybione dedukcye z zasad. Ale nauki poszczególne mogą

być w sposób dwojaki zużytkowane jako materyał dla utworzenia poglądu na świat. Można je spoić w encyklopedyę syntetyczną, łączącą je w całość przez jedność myśli przewodniej, przez odpowiednie ugrupowanie i ustanowienie zależności między niemi. Wten sposób postępuje pozytywizm. Można także, nie starając się wciągnąć do systematu całokształtu nauk poszczególnych, zebrać ich uogólnienia, ich wywody końcowe, a z tych wywodów utkać bardziej jednolity pogląd na świat. Taką drogę obiera materyalizm.

Oba te systemata, dominujące w dziedzinie teoretycznej w drugiej połowie stulecia, okazują się wszakże niedostatecznymi. I oto myśl powraca tu znowu do punktu wyjścia: neokantyzm podnosi ponownie zagadnienia teoryi poznania w formie, jaką nadała im Krytyka czystego rozumu. Bada krytycznie jej wyniki; stara się ocenić, co w niej trwałego, a co powinno uledz zmianie lub być odrzuconem, nie opuszczając jednak stanowiska zasadniczego: myśli, że kluczem do rozwiązania wszelkich zagadnień filozoficznych jest teorya poznania. Wcześniej jeszcze podejmuje zadanie to J. St. Mill w Anglii. Obierając za punkt wyjścia myśliciela ojczystego, który dał pobudki do pracy twórczej Kanta, Dawida Hume'a, a nawiązując nić jego badań krytycznych z pomysłami pozytywizmu, zatrzymuje się na empiryzmie jako metodzie poznania prawdy.

Inaczej dzieje się w zakresie praktycznym. Za punkt wyjścia nie służy tu doktryna, lecz fakt dzie-

jowy; pobudką do badań stają się zagadnienia żywotne, odsłonięte przez wielki przewrót polityczno-społeczny. Myśl więc gorączkowo zaczyna pracować na tem polu, nawiązując wątek do doktryn politycznych, które przygotowały ów przewrót. Filozofia społeczna XIX wieku wyrasta z filozofii politycznej wieku oświaty, ale rozwija szereg nowych motywów pod wpływem nowych pobudek życiowych.

Przeciwstawność indywidualności ze społecznością staje się zagadnieniem osiowem wieku. Dokoła niego grupują się wszystkie inne zagadnienia praktyczne, a rozmaite sposoby ich rozwiązania oscylują pomiędzy tymi dwoma biegunami.

Możemy rozróżnić dwie fazy w stopniowym postępie tego zagadnienia: do r. 1848 usiłowania ku jego rozwiązaniu mają charakter pojednawczo-syntetyczny. Reakcya 1848 i 1849 r. brutalnie przerywa pracę syntezy; indywidualność i społeczność stają się hasłami dwóch wrogo przeciwstawnych sobie obozów, a przedstawiciele ich coraz bardziej oddalają się od siebie, coraz jaskrawiej uwydatniają sprzeczności tych dwóch poglądów życiowo-społecznych.

Przeciwstawność ta przybiera kształty odmienne na rozmaitych polach.

Religia jest polem, na którem rozszerza się ona poza granicę społeczności ludzkiej, sięgając do kresów wszechbytu. Poczucie religijne jest poczuciem łączności z wszechświatem, z pierwiastkiem wszechbytu. Łączność ta obejmuje uczucie społeczne, jak rodzaj obejmuje gatunek. Ktokolwiek po-

czuwa się do jedności z całym światem, tembardziej odczuwać musi łączność ze społeczeństwem ludzkiem. Stąd ścisły związek między ruchami religijnymi a socyalnymi w dziejach ludzkości.

Indywidualizm przeciwnie zaczyna się z filozofią. Walczy on o prawa jednostki, a zaczyna od prawa podstawowego, decydującego o wszystkich innych; prawa do myśli samodzielnej; do rozstrzygania wszystkich zagadnień według przekonania osobistego, bez odwoływania się do jakichkolwiek powag zewnętrznych. Indywidualizm jest z natury rzeczy burzącym, przedewszystkiem zaś na polu religijnem; jest ateistyczny. Robespierre miał słuszność, gdy nazwał ateizm arystokratycznym. Koniec XVIII wieku, który był szczytowym punktem rozwoju indywidualizmu, jako potęgi dobroczynnej, zaprzeczył bezwzględnie religii.

Skoro jednak w życiu dziejowem odnawia się ruch ku uspołecznieniu, widzimy powrót do idei chrześcijańskiej. Przybiera on kształt dwojaki: u ludzi zapatrzonych w przyszłość, jak Saint-Simon, staje się czynnikiem postępowym. Kładą oni nacisk na stronę społeczną doktryny i snują z niej wywody praktyczne, to światowe. Ale obok tego, w parze z reakcyą polityczną, odradzają się i przeżyte formy chrześcijaństwa kościelnego, a filozofia zmuszona jest rozprawiać się z niemi krytycznie, jak dawniej Kant z metafizyką. Nie neguje ona chrześcijaństwa, jak wiek XVIII negował wszelką religię, — przez dogmatyczne jej zaprzeczenie; lecz podkopuje je drogą badań historycznych nad źródłami, na których spo-

czywa jego powaga. Dzieła tego dokonywają Strauss i Feuerbach, a jednocześnie szkicuje wiek XIX piórem Comte'a, próbę nowej religii, czysto ludzkiej i filozoficznej, religii bez Boga pozaświatowego.

W dziedzinie etyki wiek XVIII stał na stanowisku również krańcowo indywidualistycznem. Wszystkie pobudki do czynu wywodził z przyjemności lub odrazy odczuwanej przez osobnika. Kant przeciwstawił rozkaźnik bezwarunkowy temu sensualizmowi etycznemu, przenosząc w ten sposób na pole etyczne rozszerzoną zasadę demokratyczną Rousseau'a; ale za punkt wyjścia i tu służy jednostka oraz jej interes, a tylko równouprawnienie interesów wszystkich jednostek nadaje charakter powszechny prawu moralnemu Kanta. Stanowisko przejściowe zajmuje Bentham, łagodzący indywidualizm etyki interesu przez dodanie czynnika sympatyi. — Ale dopiero w szkole Saint-Simona etyka staje się całkiem społeczną. Zasadą jej jest altruizm Comte'a. Tej moralności uspołeczniającej przeciwstawia się etyka bez zasad, etyka kaprysu czyli samowoli jednostki — solipsyzm etyczny Maksa Stirnera i Nietzschego.

Życie polityczno-społeczne jest właściwem polem przeciwstawności indywidualizmu z socyalizmem. W tej formie praktycznej zagadnienie owo przedstawia się jako słuszne żądanie mas ludowych, domagających się ludzkich warunków bytu. Filozofia oświaty przyznała wszystkim ludziom równe prawa, a rewolucye końca XVIII i pierwszej połowy XIX stulecia wywalczyły im prawa polityczne przy-

najmniej w Europie zachodniej. Zdobycz ta była wynikiem częściowej syntezy, zasad społecznych z indywidualistycznemi, syntezy ogniskującej się w twórczości Rousseau'a, której owocem był demokratyzm nowożytny. Łączy on w sobie punkt wyjścia indywidualistyczny — teoryę umowy autonomicznych jednostek — z zasadą uniwersalistyczną równości praw. Aż do połowy XIX stulecia demokratyzm stanowi hasło jednoczące wszystkie usiłowania postępowe.

Rewolucya francuska wywalczyła „prawa człowieka i obywatela". Pokazało się wszakże, że praw tych uskutecznić nie można w społeczeństwie, w którem tak przeważa indywidualizm, jak w demokracyach współczesnych. Stany Zjednoczone, niedawny ideał przodujących ludzi wieku, stają się widownią najbezwzględniejszej walki interesów ekonomicznych, największego ujarzmienia mas.

Koniecznem więc okazało się dalsze wprowadzenie czynnika uspołeczniającego do ustroju państwowego. Jako też myśl pierwszej połowy stulecia usilnie pracuje w tym kierunku. Rok 1800 widzi ukazanie się Zamkniętego państwa handlowego Fichtego — pierwszego konsekwentnie obmyślonego planu państwa socyalistycznego w duchu nowożytnym. Zawiązki myśli socyalistycznej współzawodników i uczniów Rousseau'a: Morelly'ego, Mably'ego, Condorcet'a i innych, zatopione w ogólnym prądzie liberalnym rewolucyi francuzkiej, zaczynają rozwijać się energicznie w systematach społecznych Saint-Simona, Owena, Fouriera

Considerant'a, Ludwika Blanca, Proudhona, Cabeta i tylu innych. Jest to prąd panujący myśli twórczej w dziedzinie polityczno-społecznej w pierwszej połowie stulecia.

Nie był to wszakże prąd jedyny. Rewolucya francuzka wyrodziła się w despotyzm militarny Napoleona, który zniósł jej zdobycze polityczne we Francyi, ale za to rozpowszechnił zdobycze społeczne po całej Europie. Ujarzmiając ją znosił Napoleon wszędzie feodalizm; zaprowadzał instytucye nowożytne. Po upadku Napoleona reakcya zapanowała w całej Europie. Przywracano gwałtownie wszystko, co było zniesione przez rewolucyę we Francyi, a przez Napoleona, owo potężne ramię rewolucyi, w innych krajach. Ludy oddano na pastwę powracających królów „z bożej łaski"; przywracano klasztory, jezuitów, inkwizycyę, indeksa książek zakazanych, feodalizm społeczny i panowanie księży. Nienawiść do „nowości francuzkich" posuwała się tak dalece, że w Turynie zniszczono założony przez Napoleona ogród botaniczny, a w Padwie zburzono zbudowany przez niego most. Austrya w sojuszu z Rosyą stanęła na straży reakcyi. Ludy więc dążyły do wolności, do powietrza, do światła; pragnęły przywrócić to, czego przedsmak dała im rewolucya francuzka przez pośrednictwo Napoleona, a co utraciły po jego upadku. Prąd liberalny snuje się więc obok socyalistycznego. Oba walczą przeciwko wspólnym wrogom, tym których zwalczała już filozofiia oświaty; przeciw panowaniu księży przez kościół, przeciw despotyzmowi królów przez

państwo. Ludy walczą o zasady liberalne, widząc w nich drogę do socyalizmu.

Ta walka ze wspólnym wrogiem, ten sojusz chwilowy wywiera wpływ na zbliżenie w dziedzinie teoryi: gdy w teoryach państwa walczą prądy reakcyjne z przekazanym przez w. XVIII indywidualizmem, wytwarza się jednocześnie pod wpływem rozwijającego się socyalizmu teorya organiczna państwa, przeciwstawiająca się teoryom państwowym XVIII stulecia, jak sam socyalizm, który jest teoryą organiczną społeczeństwa, przeciwstawia się indywidualistycznemu manczesteryzmowi, wytwarzającemu mechanicznie społeczność z atomizmu pobudek i usiłowań samolubnych.

Dążność ku normalnej syntezie, ku której wszystkie dane istniały w rewolucyi 1848 r., zostaje udaremniona przez brutalne wmieszanie się egoizmu klasowego. Służalec klas posiadających, w których teraz pod wpływem strachu o przywileje, zatraca się wszelkie poczucie sprawiedliwości, nie waha się kartaczować dziesiątków tysięcy swoich współobywateli, domagających się słusznych praw. W dniach czerwcowych, kiedy robotnicy zmuszeni byli postawić barykady przeciwko świeżo przez nich wywalczonej rzeczypospolitej, otworzyła się przepaść pomiędzy klasami zamożnemi a proletaryatem. Na egoizm klasowy pierwszych, teoretycy socyalizmu odpowiadają teoryą interesu klasowego proletaryatu i walki klas. Naturalny sojusz prądu liberalnego z socyalistycznym został rozbity ku wielkiej pomyślności reakcyi politycznej. Miejsce dążenia do syn-

tezy zajęła wroga przeciwstawność indywidualizmu z socyalizmem.

* * *

Filozofia każdej doby jest wytworem dwóch czynników: zagadnień życiowych swego czasu i filozofii poprzedniej doby. Pierwszego, dlatego, że ogniskuje w sobie najwyższe zasady poznania i postępowania. To zaś, co nazywamy zagadnieniami pewnej doby, jest ujawnioną potrzebą zastosowania wiedzy do życia, czyli poznania do postępowania. Drugiego, dlatego, że pasmo myśli ciągnie się nieprzerwaną przędzą przez dzieje; że każda idea nowa wiąże się z poprzednią i z niej wypływa.

Aby więc zrozumieć dobrze filozofię jakiejkolwiek epoki, powinniśmy wyszukać jej dominujące zagadnienia życiowe; wykazać, jak się one odbiły w ukształtowaniu myśli filozoficznej, i postarać się wykryć, co weszło do tej myśli z systematów poprzednich, co zaś jest wynikiem bezpośrednim wpływu życia.

Żaden okres filozoficzny, z wyjątkiem może doby przejściowej między scholastyką średniowieczną a filozofią nowożytną, nie odznaczał się tak licznymi i różnorodnymi kierunkami myśli, jak najbliższy nas, obejmujący drugą połowę XIX wieku. Prócz prądów nowych, ogniskujących w sobie główne kierunki, spotykamy się z całym szeregiem prób odnowienia dawnych doktryn, poczęści już bezpowrotnie przeżytych, jak scholastycyzm.

Mimo tego pozornego chaosu i rozstrzelenia

myśli łatwo potrafimy zoryentować się i ująć w niewielu postaciach ogniskowych istotną treść myśli współczesnej, jeśli ześrodkujemy ją dokoła zagadnień zasadniczych wieku.

Skreśliliśmy już dwa główne zagadnienia, wobec których stanęła filozofia w XIX w. W zakresie teoretycznym — wyrobienie jednolitego poglądu na świat, mającego zastąpić rozwiane fantasmagorye systematów metafizycznych, a opartego na wiedzy. W zakresie praktycznym — rozwiązanie wielkiego problematu społecznego, ujawniającego się w formie najogólniejszej jako antagonizm indywidualizmu ze społecznością. Zatrzymajmy się teraz na tych doktrynach, które oddziałały w sposób przeważny na ukształtowanie myśli nowej.

W każdym z narodów wywierających przeważny wpływ na rozwój filozofii, znajdujemy na początku stulecia postać wybitną, kładącą piętno swoje na dalszy rozwój myśli narodowej. We Francyi rola ta przypada Saint-Simonowi; w Niemczech Heglowi, a pośrednio Fichtemu, twórcy idealizmu i metody dyalektycznej przez Hegla rozwiniętej i wszechstronnie zastosowanej; w Anglii Benthamowi, ojcu radykalizmu politycznego i etycznego.

Saint-Simon jest ojcem duchowym dwóch prądów, które wycisnęły najwybitniejsze piętno na fizyonomii duchowej XIX stulecia: pozytywizmu i socyalizmu; a wpływy jego sięgnęły daleko poza granice Francyi. Jako reformator nauki rzuca on szereg myśli, które rozwinął następnie Comte:

o tem, że wiedza przechodzi stopniowo od d o m y s ł ó w *(état conjectural)*, zależnych od teologii i metafizyki do stanu p o z y t y w n e g o; że nauka o społeczeństwie nie wyszła jeszcze z pierwszej z tych faz, ale czas już, aby to uczyniła; że uczeni nie zajmują w społeczeństwie odpowiedniego stanowiska: królują w świecie myśli, lecz nie w rzeczywistym.

Nauka o społeczeństwie coraz bardziej pochłania jego uwagę. Nie powinna ona — tak twierdzi Saint-Simon — zajmować się samą organizacyą państwa, lecz wszystkiemi znamionami charakteryzującemi społeczeństwo. Już społeczeństwo weszło w fazę przemysłową, a przemysł uczyni to, czego nie dokonali dyplomaci: zjednoczy ludy.

Przemysł powinien zawrzeć sojusz z wiedzą. W rozwoju umysłowym świata każda jego faza, każdy systemat filozoficzny wiąże się z systematem politycznym, który na nim spoczywa. Systemat społeczny jest tylko zastosowaniem wyrobionego już systematu filozoficznego.

„Nie tworzy się systemu organizacyi społecznej, lecz spostrzega się nowe pasmo idei i interesów, które się sformowało, i ukazuje się — oto cała rzecz. System społeczny jest albo faktem, albo niczem". System przemysłowy najwięcej zawdzięcza ekonomistom. Legiści (prawnicy) burzyli stary porządek; ekonomiści budują nowy. „Wkrótce ekonomia polityczna zajmie właściwe sobie miejsce. Na początku opierała się ona na polityce; przyjdzie chwila, że polityka oprze się na ekonomii politycznej, czyli

raczej stanowić ona będzie całą politykę. Chwila ta niedaleka". — „Ciało przemysłowe składa się z dwóch wielkich rodzin: z rodziny uczonych, czyli przemysłowców teoryi i z rodziny bezpośrednich wytwórców, czyli uczonych w dziedzinie zastosowania".

Najwyraźniej uwydatnia Saint-Simon przeciwstawność klasy feodalnej z przemysłową w swej *Paraboli*, gdzie robi dwa przypuszczenia: gdyby zginęli wszyscy uczeni, artyści i przemysłowcy — „kwiat społeczeństwa francuzkiego i dusza narodu", byłoby to ruiną Francyi; z drugiej strony, gdyby utraciła ona wszystkich swoich książąt krwi, wyższych urzędników wojskowych, właścicieli majątków, „zasmuciłoby to Francuzów, gdyż mają oni dobre serce, lecz strata w niczem nie dorównałaby poprzedniej".

Instytucye polityczne zależą więc ostatecznie od rozkładu sił społecznych, od ugrupowania klas. „Wszelka instytucya polityczna czerpie swe siły w tych usługach, jakie oddaje większości społeczeństwa, a więc klasie najuboższej". System feodalny trzymał się dopóki był dla wszystkich użyteczny: szlachta pełniła zawód wojskowy, uciążliwy i niebezpieczny; lecz od czasu wynalezienia prochu i zaprowadzenia wojsk stałych, stała się klasą bezużyteczną i próżniaczą. Prawnicy i metafizycy przyczynili się do zniweczenia dawnego ustroju: pierwsi zburzyli feodalizm za pomocą prawa rzymskiego; drudzy katolicyzm zasadą wolnego badania. Mają oni wszakże za przedmiot formę, nie zaś treść.

Wszystko, cokolwiek człowiek tworzy, odkrywa, wynajduje, ma na celu użytek, czytamy w Katechizmie Przemysłowców. Uczeni, w jakiejkolwiek gałęzi pracujący, dążą do wzbogacenia ludzkości, do zadowolenia jej potrzeb; nauka bez zastosowania praktycznego jest czczą fantazyą. Przemysł, dążący do polepszenia bytu materyalnego człowieka, jest ogniskiem, skupiającym wszystkie promienie jego pracy umysłowej. Klasa przemysłowa, obejmująca wszystkich pracowników, powinna zająć pierwsze miejsce w społeczeństwie, bez niej bowiem nie może się ono obejść. Skupia ona w sobie największą liczbę obywateli, największe bogactwo, najwięcej rozumu i wiedzy.

Kreśląc rozwój tej klasy, wykazuje Saint-Simon, w jaki sposób rozdzieliła się klasa przemysłowa we Francyi na dwie części nierówne, z których jedna skupiła wszystkie środki pieniężne (bankierowie, kapitaliści, hurtownicy, fabrykanci), a mając wpływ na rząd, ciągle potrzebujący pieniędzy, stała się partyą panującą, zastępując dawną szlachtę, gdy tymczasem robotnicy stanęli w większej jeszcze, niż przedtem zależności. W ten sposób wytworzył się nowy feodalizm: miejsce baronów zajęli kapitaliści.

Pomiędzy rządem a kapitalistami stanęła klasa pośrednia — klasa prawników, podtrzymująca władzę, ale zostająca na usługach kapitalistów, a pozorem liberalizmu osłaniająca swój egoizm. Prawdziwą i trwałą podstawą społeczeństwa może być tylko system przemysłowy *(industrialisme)*.

Gdy przemysłowcy zajmą pierwsze miejsce, a siła zbrojna oraz klasa właścicieli staną w zależności od nich, nastąpi epoka panowania przemysłowości, znosząca przywileje i dziedzictwo, a zaprowadzająca równość, zabezpieczając ludzkości największą wolność, a władzę opierając na sile moralnej. Dla urzeczywistnienia tego porządku potrzeba wezwać najlepsze umysły, aby prawdy te rozwijać i szerzyć wśród ludności przemysłowej.

Znajdujemy tu teoryę klas i ugrupowania interesów politycznych dokoła społecznych, oraz zastępstwa jednych klas przez drugie w rozwoju społecznym, którą później zapożyczy od Saint-Simona i rozwinie jednostronnie Karol Marx.

A nietylko wytknął Saint-Simon rolę klas w rozwoju życia społecznego; sam nakreślił dzieje ich we Francyi, częściowo także w Anglii. W ten sposób pojęte dzieje wznoszą się zdaniem jego do stanowiska naukowego, z literackiego, na jakiem dotąd pozostawały.

W rozwoju dziejowym rozróżnia Saint-Simon okresy organiczne i krytyczne. W pierwszych wszystkie czynniki ludzkie są przewidziane, uporządkowane za pomocą teoryj ogólnych, a cel akcyi społecznej wyraźnie wytknięty. Takich okresów dwa było w przeszłości: wschód starożytny i średniowiecze; trzecim będzie państwo przyszłości. Doby krytyczne są epokami rozdźwięku, braku koordynacyi; społeczeństwo przedstawia wtedy widok jednostek pozbawionych spójni, walczących z sobą. Takiemi dobami były: w starożytności epoka roz-

woju filozofii w świecie grecko-rzymskim i obecna rozpoczynająca się od reformacyi.

Nowy chrześcijanizm autora ma zakreślać chwilę wyjścia z przełomu, znamionując początek nowej fazy organicznej, która zjednoczy ostatecznie działalność przemysłową, moralną i intelektualną. Boskość wiary chrześcijańskiej polega na zasadzie przez nią wygłoszonej: że ludzie powinni postępować z sobą jak bracia. — „Podług tej zasady, którą Bóg dał ludziom jako prawidło postępowania, powinni oni zorganizować społeczeństwo w jaknajkorzystniejszy sposób dla największej liczby jednostek; powinni we wszystkich swych pracach, we wszystkich czynnościach wytknąć sobie za cel jak najprędsze i, o ile można, najzupełniejsze polepszenie bytu moralnego i fizycznego klasy najliczniejszej".

W historycznym rozwoju, chrześcijaństwo odbiegło od pierwotnej nauki Chrystusa. Od czasu papieża Leona X kościół stał się raczej narzędziem państwowem, niż niezależnym systematem religijnym i duch prawodawcy boskiego zaginął w nim ostatecznie. Miłość wyrugował czczy dogmat. Zamiast popierać i szerzyć wiedzę o przeznaczeniu ludzkości, o ulepszeniu położenia człowieka, kościół przeszkadza wszelkiej naprawie. Dwór rzymski odznacza się ciemnotą, fanatyzmem, rozpustą. Lecz i protestantyzm nie poprawił rzeczy, a moralność przezeń szerzona nie odpowiada potrzebom wieku; przyznaje on i uświęca istniejący porządek, a ob-

rządek pozbawił poezyi. Zadaniem naszego czasu jest wznowienie chrześcijaństwa w jego pierwotnej czystości.

Saint-Simon tak głęboko wierzył w swe dzieło, że polecając na łożu śmiertelnem rękopis swemu uczniowi, Rodrigues'owi, powiedział mu: „W 48 godzin po powtórnem wydaniu tej książki ogłoszona zostanie Ustawa Robotnicza. Przyszłość do nas należy".

Z pośród licznych uczniów Saint-Simona, B a z a r d (1791—1832) kładł największy nacisk na stronę ekonomiczną i społeczną doktryny. Dzieło jego zatytułowane *Doctrine Saint-Simonienne* (1854), zawiera rozszerzoną treść wykładów, ogłoszonych w *Organisateur*. Oto są jej główne myśli: W gruncie każdego ustroju społecznego znajdujemy dwie siły: indywidualizm i jedność. Pierwsza sprowadza antagonizm i walkę, druga, drogą stowarzyszania, usuwa sprzeczność i prowadzi do zgody. Najwyższym stopniem jedności jest s t o w a r z y s z e n i e p o w s z e c h n e, ku któremu zmierza ludzkość. Siła indywidualizmu, powodująca każdego do szukania własnej korzyści, ściera się z podobną pobudką innych i wytwarza rozprzężenie społeczeństwa. Przeciwdziała jej siła jednocząca związku, ujawniająca się najprzód w rodzinie, później w gminie, będącej połączeniem rodzin. Połączenie gmin tworzy naród, narody łącząc się politycznie i religijnie (t. j. przyjmując „nowy chrześcijanizm" Saint-Simona) utworzą stowarzyszenie powszechne (*Association Universelle*).

Okresy organiczne dziejów są okresami prze-

wagi siły stowarzyszenia, krytyczne — przewagi indywidualizmu. Na początku antagonizm objawia się w formie najbrutalniejszej: walka o środki do życia (o byt) kończy się śmiercią jednego z współzawodników. Lecz niebawem spostrzegają, że korzystniej jest zostawić przy życiu pokonanego przeciwnika i zaprządz go do pracy. W ten sposób rozpoczyna się wyzysk człowieka przez człowieka. Postęp zmienia jego formy i łagodzi je stopniowo: z niewolnika czyni poddanym, z poddanego najemnikiem. Ale wolność zabezpieczająca równość praw pozostawia człowieka niewolnikiem nędzy. Środki na to wytyka Bazard, wychodząc z hasła Saint-Simona: każdemu podług jego zdolności, a każdej zdolności podług jej zasług. Przeprowadzenie tej zasady wymaga zniesienia dziedziczenia bogactw, jak zniesiono już dziedzictwo tytułów i przywilejów. Istotnie, czyż bogactwo nie zawiera w sobie warunków oświaty, znaczenia, nawet prawa na życie, niepodległość i działalność obywatelską człowieka? Jest więc przywilejem rodzącym lenistwo, niedbalstwo, gonitwę za przyjemnościami.

Ażeby przemysł rozwinął się najskuteczniej, potrzeba więc: 1. podzielić narzędzia pracy odpowiednio do potrzeb każdej miejscowości i każdej gałęzi przemysłu; 2. odpowiednio do zdolności pracujących; 3. zorganizować produkcyę tak, aby w każdej gałęzi nie było ani braku, ani nadmiaru. Uczynić to można przy pomocy banków właściwych. Jeden bank centralny będzie reprezentował rząd w sferze materyalnej: „W banku tym będą

złożone wszystkie bogactwa, podstawa całej produkcyi, wszystkie narzędzia pracy, wszystko, co stanowi dziś ogół własności osobistej". Z niego będą się zaopatrywały banki miejscowe i specyalne, opiekujące się poszczególnemi gałęziami przemysłu.

Przewrót ten odbyć się ma drogą wychowania społeczeństwa, które wytworzy wspólność uczuć i przekonań. Wyrazem tej wspólności będzie religia: synteza pomysłów myśli zbiorowej, prawidła wszystkich jej czynów.*

I ojciec idealizmu niemieckiego, Fichte, był bezgranicznym wielbicielem rewolucyi francuzkiej, w której obronie stawał narówni z Kantem wtedy, gdy wszyscy jej przyjaciele w Niemczech, zrażeni aktami terroryzmu, odwrócili się od niej z niechęcią. I on snuł dalej wnioski praktyczne z rzuconych przez nią zasad; i on wygłosił pominięte w deklaracyi francuskiej z roku 1791 prawo do życia**, które wcielone zostało w postaci prawa do pracy w deklaracyi praw 1848 r. Nadmieniliśmy już o jego ideale państwa socyalistycznego.

Nie te wszakże zawiązki idei przyszłości rozwinęły się w idealizmie niemieckim, nie one wpływały na późniejsze metamorfozy doktryn filozoficznych; nie znajdujemy też ich śladu w socyalizmie

* O Saint-Simonie po polsku mało drukowano, chociaż ideje jego w swoim czasie miały u nas szeroki rozgłos. Przytoczyć można B. Limanowskiego: Prądy społeczne w XIX wieku.

** A mianowicie w Naturrecht r. 1797. Prawo to było umieszczone w konstytucyi francuzkiej 1793 r.; było ono i w pierwotnym projekcie deklaracyi 1791 r.

niemieckim z drugiej połowy XIX stulecia. Tem, co wycisnęło piętno swoje na tych etapach myśli w Niemczech była zasada rozwoju ze sprzeczności, naszkicowana przez Fichtego, a rozwinięta przez Hegla łącznie z deterministycznym panteizmem ostatniego. Myśl, że każdy byt musi naturalnie rozwinąć się w swoje zaprzeczenie, a zaprzeczenie to, kojarząc się z pierwotnym bytem, wytworzy syntezę, myśl ta wsiąkła głęboko w umysłowość niemiecką, szczególniej w zakresie filozofii dziejów i znalazła swój wyraz w socyologii Marxa. Z drugiej strony założenie monistyczne jego metafizyki, twierdzenie, że świat jest stopniowo rozwijającą się myślą: myślą zamkniętą w sobie na stopniu twierdzenia; przeciwstawiającą się sobie samej, jako przeczenie, jako ograniczenie jaźni przez świat zewnętrzny czyli przyrodę, którą jaźń owa stwarza, a oddziela od siebie jako nie-jaźń; myślą doprowadzoną do jedności w syntezie poglądu filozoficznego, na świat pojmującego, że jaźń i nie-jaźń, Bóg i świat — to jedno rozwojowe pasmo ducha — pogląd ten przygotowywał myśl do innego rodzaju monizmu, uznającego materyę za jedyną substancyę, do innego rodzaju ewolucyi — ewolucyi przyrodniczej. To też materyalizm niemiecki nawiązuje się do lewicy hegeliańskiej, a za punkt wyjścia do krytyki chrześcijaństwa i pozaświatowego pojmowania Boga służy założenie, że filozofia prawdziwa musi być monistyczną i panteistyczną.

Nie będziemy zatrzymywali się na trzeciej z wymienionych postaci. Związek ścisły filozofii angiel-

skiej XIX stulecia z psychologią skojarzeń w zakresie teoretycznym, z nauką Benthama w dziedzinie praktycznej, każe nam przenieść do wykładu o tej filozofii kilka słów wstępnych, które winniśmy jej poprzednikom. W następnym przejdziemy do najbliższego spadkobiercy Saint-Simona, tego, który rozwinął systemat pozytywizmu — część bogatej spuścizny idejowej po nim — do Augusta Comte'a.

WYKŁAD II.

Comte i pozytywizm.

Szanowne Panie, Szanowni Panowie!

August Comte był jednym z tych, którzy rozwijali dalej płodne ziarna, obficie rzucone dłonią Saint-Simona; był jedynym, w którego umyśle zawiązki myśli mistrza rozwinęły się w skończony systemat filozoficzny.

Jak wszyscy niemal ci, o których nam mówić wypadnie, nie był Comte filozofem z katedry. Twórczość filozoficzna i nauczanie uniwersyteckie rozbiegły się w tej pełnej następstw dobie tak dalece, że ci, którzy wytwarzali filozofię epoki, byli stale i systematycznie usuwani od katedr uniwersyteckich, obsadzanych przez ludzi wygłaszających zgodne z urzędowemi wymaganiami doktryny, przeżuwających zużytą sieczkę filozoficzną. Działo się to we Francyi, jak i w innych krajach. Znakomitościami uznanemi i udekorowanemi w czasie powstawania i dojrzewania filozofii Comte'a, byli Cousin'owie, Royer-Collard'owie, Jouffroy'owie i inni zbieracze śmietanki filozoficznej, dostrajający zapożyczane myśli do djapazonów monarchii konstytu-

cyjnej i przywróconego katolicyzmu. Epokową doktrynę swoję wygłaszał twórca pozytywizmu bądź w prywatnem mieszkaniu, bądź w instytucyach zbliżonych do typu naszych uniwersytetów ludowych.

August Comte urodził się 19 stycznia 1798 roku w rodzinie katolickiej i legitymistycznej. Oddany w r. 1814 do politechniki, zostaje tu niebawem redaktorem listu, adresowanego w imieniu młodzieży do jednego z profesorów, którego brutalność oburzyła studentów, a któremu w liście owym kazali wynieść się z zakładu. Świeżo instalowany rząd burboński postąpił ze studentami tak, jak zwykle postępuje rząd rosyjski: politechnikę zamknięto, a Comte'a wysłano z policyą do rodziców. Niedługo wszakże zabawił w domu rodzicielskim. Udaje się do Paryża, a zarabiając lekcyami sam się kształci i szuka zbliżenia z wybitnymi ludźmi. Dostaje się niebawem pod wpływ Saint-Simona, od którego otrzymuje pierwsze pobudki do twórczości oryginalnej. Ogłasza w Producteur kilka szkiców, obejmujących cały plan dalszych prac życia. Niebawem następuje zerwanie z Saint-Simonem. W r. 1825 żeni się Comte z panną Massin — przez wspaniałomyślność raczej, niż z miłości.

W kwietniu roku 1826 ogłasza w mieszkaniu swojem wykłady, mające objąć kurs filozofii pozytywnej. Gromadzą one szereg znakomitych słuchaczy, jak Blainville, Alexander Humboldt, Poinçot, Eichtal, Broussais. Wykłady te zerwane zostały na czwartej lekcyi wskutek chwilowego obłędu pre-

legenta. Cierpienie to trwało przez lat parę. Dopiero w styczniu r. 1829 mógł Comte powrócić do wykładów. Powtórzył je następnie (zaczynając od grudnia tegoż roku) w Athénée, instytucyi przeznaczonej do wykładów publicznych.

Tymczasem nadeszła rewolucya lipcowa, która zawiodła nadzieje francuzów. Gdy w roku 1830 formowała się gwardya narodowa dla obrony monarchii konstytucyjnej orleańskiej, Comte złożył nowy dowód niezależności charakteru, odmawiając udziału w gwardyi, a motywując odmowę przekonaniami republikańskiemi. Wierność tę przekonaniom musiał opłacić kilkomiesięcznem więzieniem. W tym samym roku zakłada Comte stowarzyszenie, przeznaczone do szerzenia wiedzy wśród ogółu, coś nakształt naszych uniwersytetów ludowych, pod nazwą *Association politechnique,* w której sam wykładał astronomię aż do roku 1848.

W r. 1832 daremnie namawia ministra oświaty, Gizota, aby założył w Collège de France katedrę historyi nauk fizycznych i matematycznych. Rozpoczęte w r. 1830 wydanie Kursu filozofii pozytywnej trwa do r. 1842. Rok ten (1842 r.) stanowi przełom w życiu i pracach Comte'a. Od niego zaczyna się faza twórczości, którą często nazywają „fazą polityki pozytywnej". W tym samym roku rozstaje się z żoną. W roku 1845 poznaje Klotyldę de Vaux, której mąż skazany był na roboty ciężkie za zwykłą zbrodnię. Zapala się dla niej miłością platoniczną, która po śmierci Klotyldy, w kwietniu r. 1846, zamienia się w kult religijny. Miłość ta zo-

stawała w harmonii z ogólnym nastrojem tej fazy życia, w której kładł nacisk wyłączny na wykształcenie uczuciowe, sama zaś położyła piętno na jego twórczości w tym kierunku.

W fazie tej zamierzał Comte uzupełnić to, czego brakowało jego kursowi filozofii pozytywnej, a co odpowiadało potrzebom uczuciowym, podążając do ideału całości życia wewnętrznego, którą nazywał „syntezą podmiotową". Odrzuciwszy wszelkie studya naukowe, czyta wyłącznie utwory poetyckie, słucha muzykę, ogląda dzieła sztuki, oddaje się uczuciom czci i miłości. A w ten sposób stara się przygotować siebie do Polityki pozytywnej* i Religii ludzkości**, stanowiących owoc jego twórczości w tej dobie.

W tym czasie nadchodzi rewolucya 1848 r. Oddziaływa ona pobudzająco na Comte'a. Wygłasza on w r. 1848 Mowę o całokształcie pozytywizmu***, której myśl zasadniczą tak streszcza: „organizacya bez Boga i króla przez kult systematyczny ludzkości". W tym czasie zawiązał Comte Towarzystwo pozytywistyczne do dziś dnia istniejące.

Tymczasem nieugiętość charakteru i odrębność przekonań stają się przyczyną, że Comte oddalony został ze stanowisk egzaminatora i repetytora matematyki, które miał w politechnice (1844 i 1852), co podkopuje jego egzystencyę materyalną. Za wsta-

---

* Système de politique positive 1851 — 54.

** Catéchisme positiviste 1846.

*** Discours sur l'ensemble du positivisme.

wieniem się J. St. Milla, kilku zamożnych wielbicieli Comte'a w Anglii składa się na zapomogę dla niego; lecz niebawem, nie sympatyzując z nowym kierunkiem prac jego, cofają tę zapomogę. Wtedy Comte zwraca się z Odezwą do Zachodu, żądając pomocy od zwolenników nowej filozofii, którą niebawem uzyskuje.

Już od r. 1850 miał się Comte za arcykapłana religii ludzkości. W r. 1856 wydaje ostatnie dzieło: Syntezę podmiotową *(Synthèse subjective ou système universel des conceptions propres à l'état normal)*, a w roku 1857 umiera w chwili, gdy oddawał cześć Klotyldzie de Vaux, w mieszkaniu swojem pod numerem 10 rue Monsieur le Prince, w którem mieszkał od roku 1846. Dom ten jest obecnie własnością i siedzibą Towarzystwa pozytywistycznego, a w pokoju, w którym umarł Comte, przechowują się rozmaite po nim pamiątki.

* * *

W dziele Saint-Simona, zatytułowanem Wstęp do prac naukowych XIX w., znajdujemy wypowiedzianą ideę, że rozwój myśli przechodzi przez fazę domysłów *(état conjectural)*, wznosząc się następnie do pozytywnej, oraz że nauka o społeczeństwie nie wyszła jeszcze z pierwszej fazy. W ciele przemysłowem odróżniał Saint-Simon dwie rodziny: uczonych, czyli przemysłowców teoryi, i wytwórców, czyli uczonych w dziedzinie zastosowania. W tych myślach znalazł Comte pobudkę do działalności teoretycznej, której owocem jest

BIBLIOTEKA
Wyższej Szkoły Polit.-Wych.

Kurs filozofii pozytywnej. Zadaniem jego jest spojenie w syntetyczną całość wszystkich gałęzi wiedzy ludzkiej i utworzenie z nich piedestału do najważniejszej z nauk, tej, od której najwięcej zależy szczęście i postęp ludzkości — nauki o społeczeństwie.

W organizacyi przyszłego społeczeństwa Saint-Simon kładł nacisk na zasadę powagi. Uczeni i przemysłowcy powinni objąć rządy, jako posiadający wiedzę teoretyczną i praktyczną, a pełnić je na wzór kapłanów, panujących przy pomocy uczucia i dobrowolnego poddania się (nie zaś przymusu) wśród rodziny współbraci. Te myśli zasadnicze odnajdujemy w drugiej fazie twórczości Comte'a, której owocem jest Polityka pozytywna.

Comte poróżnił się z Saint-Simonem na punkcie oceny chrześcijaństwa i to jest znamienne dla porównania tych dwóch umysłów. Saint-Simon należy jeszcze do epoki, która wierzy w odnowienie chrześcijaństwa; Comte nie szuka odnowienia, lecz neguje chrześcijaństwo i to stanowi o należności jego do doby współczesnej. Ale Comte zachowuje z chrześcijaństwa ideę braterstwa i miłości, którą pod nazwą altruizmu przeciwstawia „oświeconemu“ egoizmowi indywidualistów, i w tem jeszcze zgadza się z Saint-Simonem, dla którego idea ta była prawdziwie boską stroną chrześcijaństwa. Na miejscu religii pozaświatowej stawia Comte kult ludzkości.

Ta podwójna negacya: metafizyki, jako czczych mamideł rozumu teoretycznego i teolo-

gii, jako zabytku zabobonu animistycznego, utrzymującego się przy pomocy pajęczej sieci metafizyki, zbliżają praktyczne wyniki pozytywizmu do dzieła krytycznego Kanta. Tylko, że Kant pracowicie rozwikłał węzeł złudzeń metafizycznych drogą badania krytycznego; Comte przeciął go dogmatycznie, opierając się na analogiach historycznych.

* * *

Za punkt wyjścia Comte'owi służy chęć ocalenia ludzkości z anarchii umysłowej, powodującej przesilenie polityczne i moralne. Nazwa „filozofia pozytywna" równoznaczna jest dla Comte'a z pojęciami filozofii realnej, pożytecznej, pewnej i dokładnej, organicznej i względnej. Filozofia jest dla niego zdrowym rozsądkiem uogólnionym i ujętym w systemat; jest ona sumą i całokształtem nauk poszczególnych; jest ich encyklopedyą syntetyczną. Ostateczne przyczyny powinny być z niej usunięte. Związek pomiędzy filozofią a życiem określa się formułą: wiedza, przewidywanie, czyn *(science, prevoyance, action)* czyli, jak to później wypowie: *savoir pour prévoir, afin de pourvoir,* to jest wiemy na to, aby przewidzieć; przewidujemy na to, by zapobiegać.

Chętnie Comte powołuje się na Bacona, twórcę owego praktycznego kierunku, a podnosi także myśl jego o obserwacyi, jako źródle poznania.

Filozofia pozytywna jest dla Comte'a niejako zakończeniem cyklu rozwojowego myśli ludzkiej, jak to ustanawia w swojem **prawie trzech sta-**

nów. Myśl ludzka przechodzi według niego trzy rozmaite fazy, które charakteryzuje on jako teologiczną, metafizyczną i pozytywną. W pierwszej z nich przypisuje człowiek zjawiska świata woli istot podobnych do siebie i stara się je przebłagać ofiarami; w drugiej stwierdza regularność zjawisk i przypisuje ich bieg pewnym istnościom metafizycznym stale działającym; w końcu dostrzega, że są to tylko pojęcia nic nie tłómaczące, że przyczyną zjawisk są inne zjawiska.

Innemi słowy: z początku człowiek wymyśla cały Olimp bogów, poruszających świat, później stwarza pojęcia abstrakcyjne, które są tylko słownem sformułowaniem zjawiska nic nie tłómaczącem, jak np. „władza usypiająca opium“, „władza uzdrawiająca organizmów“ i tyle innych wyśmianych jeszcze przez Molière'a w jego *Médecin malgré lui,* jak „siła życiowa“ współczesnych z Comte'em fizyologów; w końcu szuka stosunków i związków pomiędzy zjawiskami. Z początku człowiek nadaje byt swoim fikcyom; następnie swoim abstrakcyom, dojrzały, w fazie pozytywnej, zadawalnia się znajomością praw przyrody.

Wymienione trzy fazy przebiega nietylko myśl ludzka w swoim całokształcie, lecz i każda poszczególna gałąź wiedzy, chociaż niejednakowo prędko. Na fakcie tym opiera się comte'owska **klasyfikacya i hierarchia nauk.**

Comte rozróżnia umiejętności abstrakcyjne i konkretne; pierwsze badają zjawiska w celu ustanowienia praw ogólnych; drugie studyują przed-

mioty konkretne, będące połączeniem tych praw. Tak np. botanika i zoologia są naukami konkretnemi; biologia odpowiednią im nauką abstrakcyjną. W zakres filozofii pozytywnej wchodzą tylko umiejętności abstrakcyjne. Ich to klasyfikacyę daje Comte, a za podstawę jej służą stopnie prostoty, ogólności i wzajemnej zależności. Nauki idą w niej w porządku, który określa zależność następujących od poprzedzających, coraz to mniejszą ogólność, a coraz większą złożoność poszczególnych nauk. Na czele ich stoi matematyka, która jest najprostszą i najogólniejszą z umiejętności, a zarazem tą, od której wszystkie inne zależą. Po niej następują: astronomia, fizyka, chemia, biologia i socyologia. Te sześć nauk, razem wzięte, stanowią całokształt filozofii pozytywnej ujęty w Kursie.

Każda z nauk ma według Comte'a swe odrębne cechy, chociażby się dała sprowadzić do innych (jak np. fizyka i wszystkie inne nauki do mechaniki). Oto są cechy poszczególnych nauk w ich porządku hierarchicznym:

1. Matematyka ma za przedmiot „mierzenie i oznaczanie wielkości nieznanych przez znane". Dzieli się ona na abstrakcyjną, obejmującą rachunek, i konkretną, czyli mechanikę.

2. Astronomia jest zastosowaniem mechaniki do zjawisk niebieskich. Dzieli się ona na statykę nieba i jego dynamikę. Jestto według Comte'a jedyna (prócz matematyki) nauka całkiem pozytywna. Metodą jej — obserwacya. Twórca pozyty-

wizmu posuwa tak daleko praktyczny charakter filozofii swojej, że wyklucza z zakresu studyów astronomię gwiazd stałych, jako leżących poza sferą działalności ludzkich.

3. Fizyka bada własności ciał, którym nie towarzyszą zmiany stanu cząsteczkowego. Metodą jej — doświadczenie.

4. Chemia studyuje prawa połączeń i rozkładów wynikające z budowy cząsteczkowej. Do metody doświadczalnej dodaje ona nomenklaturę racyonalną, znajdującą swój wyraz w formułach chemicznych. Odrzuca Comte jako nieracyonalny podział chemii na nieorganiczną i organiczną.

5. Biologia uwydatnia najjaskrawiej, przeciwieństwo kierunku teologicznego i pozytywnego: pierwszy tłómaczy świat przez człowieka, drugi człowieka za pomocą świata. Rozważając pojęcie życia, potępia Comte przepaść, wytworzoną przez przeciwstawienie żywej natury z nieżywą. Zjawisko życia jest tylko modyfikacyą ogólnych praw. Warunkiem życia jest harmonia z ośrodkiem. Zgodnie z Blainville'em określa Comte życie jako tworzenie i rozkład. W miarę komplikacyi nauk mnożą się środki badania i metody przez nie stosowane. W biologii do obserwacyi bezpośredniej dołącza się badanie mikroskopowe; wprowadza ona metodę porównawczą i sztukę klasyfikacyi.

Biologia dzieli się na: statyczną, czyli anatomię i dynamiczną, czyli fizyologię, lub, jak Comte nazywa, na biotomię i biotaksyę. Biologia w całości swojej zależną jest od nauk poprze-

dnich, tak pod względem metody, jak i treści, co uwydatnia się szczególnie w fizyologii, opierającej się na fizyce i chemii. Niema dla Comte'a zasadniczej różnicy pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem; zwalcza on jednak energicznie naukę Lamarcka, która mu psuje systematykę. „Stałość gatunków, powiada on, zabezpiecza hierarchię biologiczną i rozdzielność typów". Widzimy tu, jak cechy umysłu własnego przenosi Comte na świat zewnętrzny. Fanatyk systematyzacyi, nie chce nic dopuścić w naturze, coby osłabiało stanowczość przeprowadzonych granic, zacierało ostre zarysy rubryk klasyfikatorskich.

P s y c h o l o g i a stanowi tylko rozdział biologii. Potępia Comte stanowczo dawną psychologię, jako obłęd naukowy i wytyka niemożliwość samoobserwacyi. Dwie są tylko metody możliwe w psychologii: 1) badanie warunków organicznych, na których spoczywają zjawiska duchowe, a więc anatomii i fizyologii mózgu; 2) studyowanie następstwa stanów psychicznych. Łatwo dostrzedz związek tych dwóch metod, z dwoma głównemi szkołami psychologii współczesnej: psychologią fizyologiczną i psychologią skojarzeń. Przeprowadzając jedność psychologiczną pomiędzy człowiekiem, a zwierzęciem, ustanawia Comte stosunek instynktu do rozumu. Instynkt jest utrwalonym rozumem, rozum zmiennym instynktem. W frenologii Galla, widzi Comte próbę zastosowania pierwszej z wytkniętych przez siebie metod psychologicznych; podnosi ją więc jako naukę przyszłości, zapominając, że „wła-

dze“ duchowe frenologii należą do istności metafizycznych, przez niego potępionych.

Każda z dotychczas rozważanych umiejętności pełni odrębną rolę w emancypacyi umysłu ludzkiego. Astronomia niweczy pojęcie o woli wyższej: niebiosa nie głoszą chwały boskiej, lecz chwałę Kopernika, Keplerów, Newtonów. Fizyka, chociaż nie dosięgła jeszcze fazy pozytywnej, daje nam panowanie nad zjawiskami, a przez to kierowanie niemi w przeciwności do domniemanej woli wyższej. Chemia znosi pojęcia o stworzeniu i unicestwieniu, wprowadzając zasadę trwałości materyi. Biologia wyklucza zarówno fikcye teologiczne (czynniki nadprzyrodzone), jak i byty metafizyczne: duszę i siłę życiową. Jest to nauka, która obala podstawy wszelkich systematów teologicznych.

Przechodzimy teraz do tej umiejętności, której stworzenie stanowi sławę Comte'a, a dla której wszystkie inne stanowią w systemacie jego tylko podmurowanie niezbędne:

6. Socyologia jest tą ścisłą nauką o społeczeństwie, o której marzył Saint-Simon. Wprowadza ona nową metodę, — historyczną, t. j. porównanie rozmaitych stanów ludzkości, a prawa w ten sposób wykryte sprawdza przy pomocy dedukcyi biologicznej. Socyologia jest fizyką społeczną i jako taka dzieli się na statykę, czyli naukę o porządku, i dynamikę, czyli naukę o postępie.

Jak i dla Saint-Simona społeczeństwo jest dla Comte'a systematem organicznym, czyli organizmem

zbiorowym. Spoczywa ono na zgodności powszechnej członków *(consensus universel)*. Jest to idea zasadnicza *(idée mère)* socyologii. Wszystkie czynniki społeczne przedstawiają solidarność zasadniczą i nie można zmienić jednego, nie zmieniając wszystkich innych. Ogólny stan cywilizacyi wytwarza formę władzy politycznej.

Pierwiastkiem społeczeństwa jest r o d z i n a, ogniwo pośrednie między rodem (plemieniem), a jednostką. Jest ona wzorem i szkołą życia społecznego. W niej wytwarza się zależność kobiety i dziecka od mężczyzny, któremu przypada rola kierownicza. Rola ta jest wynikiem jego przewagi intelektualnej, gdy przeciwnie kobieta ma wyższość pod względem uczuciowym. Rodziny, łącząc się, tworzą plemiona, z plemion powstają narody, z narodów ludzkość.

J e d n o s t k a j e s t t y l k o a b s t r a k c y ą; r z e c z y w i s t o ś c i ą j e s t s p o ł e c z e ń s t w o. W tem twierdzeniu uwydatnia się przeciwstawność filozofii społecznej XIX stulecia z filozofią polityczną wieku oświaty. Społeczeństwo pojęte tu jest jako całość organiczna i jedyna realność, gdy przeciwnie dla filozofów XVIII wieku za punkt wyjścia i za jedyną rzeczywistość służyła jednostka, społeczeństwo zaś było wynikiem umowy osobników.

Życie osobnicze wytwarza instynkta osobowe; życie familijne instynkta sympatyczne, życie społeczne wpływy intelektualne... Stosownie do tego rozróżnia Comte moralność osobową, rodzinną i spo-

łeczną; ostatnia spoczywa na altruizmie, t. j. miłości bliźniego.

Jak godność biologiczna zwierzęcia spoczywa na doskonałości układu nerwowego, tak godność społeczna organizmu zbiorowego opiera się na ideach każdego uspołecznienia. Cały mechanizm społeczny spoczywa ostatecznie na opiniach; porządek intelektualny jest podstawą wszelkiego innego porządku społecznego. Wzrost koordynacyi i różniczkowanie, które z niego wynika, stanowią znamię wyższości. Statyka jest tem doskonalszą, im trwalsze i lepiej skoordynowane są ideje zasadnicze. Systematem najlepiej zapewniającym trwałość jest podział władzy na duchową i świecką. Pierwsza jest wychowawczynią, druga kierowniczką społeczeństwa. Odnajdujemy tu myśl Saint-Simona o roli uczonych i przemysłowców w społeczeństwie, zabarwioną zewnętrznemi formami katolicyzmu, do którego Comte wykazywał stale predylekcyę.

Zasadniczą myślą dynamiki społecznej jest postęp. Rozwój społeczeństwa podlega niezachwianym prawom przyrodniczym, wykluczającym wszelkie wmieszanie się jakiejkolwiek potęgi wyższej. Czynnikami postępu są:

1. Warunki zewnętrzne: ośrodek biologiczny, rasa, klimat i t. d., czynniki na które zwrócił był uwagę Monteskiusz, a które w najnowszym czasie znalazły zastosowanie u Buckla. Warunki te, według Comte'a, decydują o prędkości postępu, lecz nie wpływają na jego kierunek.

2. Współzawodnictwo społeczne, wynik przyrostu ludności, jest siłą przyspieszającą, pomocniczą.

3. Rozum jest siłą kierowniczą. Historya myśli ludzkiej nadaje kierunek historyi społeczeństwa. Każdy wzlot umysłowości daje pobudkę do przeobrażeń w sztuce, w polityce, w przemyśle. Jest to szereg zasadniczy w zjawiskach społecznych, szereg od którego zależą wszystkie inne. Stąd prawidło: przekształcić najprzód opinie, następnie obyczaje, a w końcu instytucye. Łatwo zauważymy, że prawidło to stanowi dziś regułę, według której odbywa się działalność partyj politycznych. Każda, drogą propagandy i agitacyi, stara się przekształcić umysłowość społeczną, aby następnie wywołać za pomocą prawodawstwa odpowiednie zmiany w instytucyach.

Comte odnajduje w socyologii trzy zasadnicze prawa fizyczne: 1) prawo bezwładności, 2) zasadę łączenia ruchów, 3) zasadę równości, akcyi i reakcyi. Zasadniczem wszakże prawem dynamiki społecznej jest prawo trzech stanów. Na niem spoczywa cała **historyozofia** Comte'a.

Faza teologiczna obejmuje okres od najdawniejszych czasów do XIV w. Dzieli się ona na trzy poddziały: fetyszyzm, politeizm, monoteizm. Każdy z nich stwarza sobie odpowiedni systemat polityczny.

Fetyszyzm jest czcią przedmiotów natury, w których człowiek pierwotny domniemywa się duszy (animizm). Rozwija on zamiłowanie do rol-

nictwa. Odpowiednim mu stanem politycznym jest byt rodzinno-patryarchalny. Rozwija on kult ciał niebieskich, który niebawem przekształca się na politeizm przez to, iż poszczególne gwiazdy uważane są za bóstwa osobowe.

Ponieważ rozmaite narody mają w tym czasie bóstwa rozmaite, wynika stąd walka między nimi. Następstwem jest niewolnictwo i zbytek. Politeizm wytwarza specyalną klasę kapłanów, którzy zagarniają w ręce swoje władzę. Stąd fazę tę cechuje, pod względem politycznym forma teokratyczna. Kapłani jednak są podzieleni w skutek mnogości bogów; zostają więc niebawem pokonani przez władze cywilne i wojskowe (Grecya i Rzym starożytne).

Rozwój wiedzy wytwarza monoteizm (wieki średnie). Wynikiem jego jest jedność w klasie kapłańskiej i oddzielenie władzy duchowej od świeckiej (katolicyzm). Jedność Boga wymaga pokoju między ludźmi. Wojna ogranicza się do obrony; wytwarza się system opieki, czyli patronażu, system feudalny. Niewolnik zostaje podniesiony do stanowiska poddanego. Sztuka ulega odpowiednim przeobrażeniom; rozwija się poezya.

Od wieku XIV zaczyna się okres krytyczny. Comte rozróżnia w nim cztery szeregi faktów: przemysłowy, estetyczny, naukowy i filozoficzny, a zaznacza, że dwa ostatnie, dążące do zlania się w jeden, nie ulegają już zmianom samorzutnym. Zaczyna się tu mianowicie „filiacya wstępująca“, t. j. oddziaływanie w kierunku odwrotnym,

którą zastąpi filiacya zstępująca w dobie pozytywnej, kiedy wiedza (stanowiąca wówczas jedno z filozofią) znowu panować będzie nad sztuką i przemysłem, co ujawnia się już w sztuce z czasów rewolucyi.

Industryalizm jest wynikiem uwolnienia poddanych. Walczy on z duchem wojowniczym średniowiecza, przyczyniając się do rozwoju umysłowości i instynktów społecznych, ograniczających egoizm. W tej dobie krytycznej można rozróżnić trzy okresy: w pierwszym (do roku 1500) rozwój w trzech szeregach skierowany jest przeciwko władzy politycznej: sztuka i przemysł rozwijają się samorzutnie; w drugim (do połowy XVII w.) państwo proteguje je; w trzecim (w. XVIII) krytyka filozoficzna, protestantyzm, sztuka i wiedza stają się częścią organizacyi politycznej, a cztery wymienione szeregi poczęści celem polityki współczesnej.

Gdy jednak władza wciąż jeszcze zachowuje charakter teologiczny i wojskowy, stoi ona na przeszkodzie postępowi. Kościół reprezentujący „porządek“, zostaje opanowany przez jezuitów. Wszystko więc powinno uledz rozkładowi. Czynność rozkładową wykonywa filozofia, wkraczająca w dobę metafizyczną. Pierwszą fazą rozkładu jest scholastyka, tocząca tajną walkę z kościołem. Drugą protestantyzm, spoczywający na namiętnościach ludzkich i domagający się wolności myśli. Burzy on powagę przez zasadę wolności badania i wolności przekonań. Po nim następuje deizm, „półprzekonanie“ *(demiconviction)*, niszczący wszelką wiarę. Teologia

zmierzała do wyłącznego panowania porządku; metafizyka miała na oku jedynie postęp. Wynikiem starcia tych dwóch dążności jest rewolucya francuska.

Obok rozkładu odbywa się wszakże odbudowanie. Pierwszą jego fazę znamionuje rozwój matematyki w Grecyi starożytnej. Później stworzenie fizyki współczesnej przez Bacona, Galileusza, Descartesa... Dalej wytworzenie chemii i biologii, a wreszcie socyologii — zadanie przyszłości.

Stan obecny społeczeństwa jest stanem dezorganizacyi, wynikiem niemocy twórczej metafizyki. Konstytucyonalizm współczesny jest doktryną zastoju; zabytkiem teologii i metafizyki; kompromisem niemożliwym między dawnymi naczelnikami politycznymi (królami), a nowymi naczelnikami przemysłowymi. Podobnaż anarchia panuje i w filozofii.

Filozofia pozytywna stwarza nowy okres organiczny. Odpowiada ona potrzebie nowej władzy duchowej — władzy filozofów pozytywnych, zgodnie z ustanowionym w statyce podziałem władz: na wychowawczą i czynną. Każda z tych władz mieć będzie w swoim zakresie głos stanowczy, doradczy w zakresie sąsiednim. Naczelnikami przemysłowymi, reprezentującymi władzę czynną (polityczną), zostaną bankierzy, których działalność w społeczeństwie jest najbardziej abstrakcyjną.

Filozofia pozytywna, zlewająca się z wiedzą, przekształci najprzód sztukę, a następnie przemysł; filiacya zstępująca wróci do swoich praw w socyo-

logii. Nowe zasady etyczne zostaną wprowadzone do stosunków pomiędzy robotnikami, a kapitalistami. Jałowa zasada wolności ekonomicznej (współzawodnictwo) zostanie usunięta. Kapitaliści będą uważali siebie za depozytaryuszów kapitałów publicznych. Każdy zajmie z godnością miejsce w nowem społeczeństwie. Robotnik nie będzie uważany za najemnika, lecz za urzędnika społecznego. Ludzkość zwycięży zwierzęcość. Organizacyą polityczną przyszłości będzie Rzeczpospolita Zachodnia, obejmująca wszystkie narody ucywilizowane, a posiadająca dążność do przekształcenia władzy politycznej na moralną.

Taki więc jest obraz przyszłości skreślony przez Comte'a, a który ma być wynikiem rozpowszechnienia pozytywizmu. Zagadnienie społeczne rozwiązuje się na drodze przekształcenia idejowego bez zmiany praw własności. Kłótnie międzynarodowe godzą się przez utworzenie jednej rzeczypospolitej, obejmującej wszystkie ludy ucywilizowane, a władza przymusowa państwa przekształca się coraz bardziej w czysto duchowe panowanie etyki; obawa przed prawem ustępuje miejsce postępowaniu, płynącemu z własnego przeświadczenia.

W obrazie tym odnajdujemy zasadnicze rysy pomysłów Saint-Simona.

To jednak w czem pozytywizm rozmija się z pierwotną ideą saintsimonizmu: nadzieja usunięcia anarchii społecznej przy zachowaniu obecnych instytucyj i podziału na klasy kapitalistów i robotników, stanowi najsłabszą część dzieła Comte'a.

Rozmija się tu twórca pozytywizmu z swoją własną zasadą harmonijnego współudziału czynników społecznych. Założenie poprawne, że szereg zjawisk umysłowych jest pierwotnym, a w tem znaczeniu dominującym, przekształca się domyślnie w niepoprawne twierdzenie o jego wyłączności. Comte chce przekształcić społeczeństwo przy pomocy samych idei. Konsekwentniej z własnemi zasadami, a zgodniej z wymaganiami rzeczywistości, byłoby przyjąć, obok zmian idejowych, przekształcenie instytucyj, któreby nietylko pozostawiły kapitalistom swobodę uważania siebie za depozytaryuszów własności publicznej, lecz zmuszało ich do tego, lub też znosiło sam podział na klasy kapitalistów i wyrobników.

I w metodzie socyologicznej, skoro przyszło do rozważania konkretnych faktów, nie pozostał Comte wiernym założeniu pierwotnemu. Jego dynamika społeczna, w miarę jak staje się historyozofią, odbiega coraz bardziej od typu nauk fizycznych: miejsce tłumaczenia faktów zastępuje ich ocena.

W ten sposób przygotowywa się stopniowo przejście do fazy podmiotowej, której szczytowym punktem jest **Religia Ludzkości.** Miłość jest jej zasadą, porządek podstawą, postęp celem. Różni się ona od innych religij dotychczasowych tem, że niema Boga. Zastępuje go pojęcie Ludzkości. Ludzkość jest Wielką Istotą. Składają ją wszyscy żyjący, umarli i przyszli jej członkowie. Ziemia, będąca podstawą materyalną bytu Ludzkości, jest Wielkim Fetyszem, przestrzeń w której się obraca — Wiel-

kim Ośrodkiem. Nie uznaje religia ta innej nieśmiertelności, jak tylko nieśmiertelność podmiotową, t. j. życie po śmierci w pamięci Ludzkości i w dziełach swoich. Przypada ona w udziale tym członkom Ludzkości, którzy położyli zasługi dla ogółu, a więc przedewszystkiem proletaryuszom, którzy żyją dla innych.

Spotykamy się tu z ideą, którą można nazwać odkupieniem społecznem, podobnie jak nazwał był Fr. Alb. Lange odkupieniem estetycznem myśl, zawartą w poezyach filozoficznych Szyllera*.

Jedność Ludzkości, usprawiedliwiająca rozważanie jej jako Wielkiej Istoty, ujawnia się w zasadzie, że umarli rządzą żywymi. Myśl, która łączy w sobie pierwotną zasadę religii, o ile za taką uważać można kult przodków, z ideą współczesną jedności dziejów. Wpływy przeszłości nagromadzają się ustawicznie, a każda myśl i czynność nasza jest niesłychanie powikłanym wynikiem oddziaływań niezliczonych pokoleń przodków. Z ideą tą łączy się kult Ludzkości, który polega na czci oddawanej wielkim ludziom. Kult dzieli się na publiczny i prywatny; w kulcie prywatnym pierwszorzędne miejsce zajmuje kobieta w trojakiej roli: jako matka, towarzyszka i żywicielka. Kalendarz pozytywistyczny, naszkicowany przez Comte'a, zastępuje imiona legendarnych świętych katolicyzmu, imionami ludzi naprawdę zasłu-

* Ob. broszurę autora: Królestwo ideałów i odkupienie estetyczne. Kraków. 1902.

żonych Ludzkości. Wyprowadza od nich Comte nazwy miesięcy, dni i tygodni. Za punkt wyjścia tymczasowy służy mu rok 1789, jako początek rewolucyi francuskiej; początkiem ostatecznym rachunku lat nowej ery ma być rok zupełnego tryumfu pozytywizmu*.

Comte z wielką skrupulatnością określił szczegóły kultu prywatnego i publicznego: porę dnia i ilość godzin poświęconych rozpamiętywaniom, zastępującym modlitwę; wyznaczył nie mniej od dziewięciu sakramentów nowej religii, wśród których znajdujemy: *transformation,* t. j. śmierć (ósmy) i *incorporation* — czyli sąd pośmiertny i wcielenie do Wielkiej Istoty, jeśli wyrok wypadnie pomyślnie. Urny z popiołami umarłych przechowywane mają być w gajach cyprysowych.

Etyka Comte'a spoczywa na założeniu, że instynkta sympatyczne wrodzone są człowiekowi. Stąd wypływa jej główna zasada: żyć dla innych *(vivre pour autrui).* Wychowanie i karność moralna zmierzają ku utrwaleniu tej zasady, ku rozwinięciu zasad altruistycznych, a maksymą praktyczną jest: żyć jawnie *(vivre au grand jour).*

Dalszem następstwem tej zasady jest stopniowe zastąpienie praw przez obowiązki. I tu widzimy jaskrawą przeciwstawność z indywidualizmem XVIII w., który dążył do uwydatnienia i za-

*) Daty kalendarza tego można widzieć do dziś dnia na okładkach Revue Occidentale, dwumiesięcznika, wydawanego przez Towarzystwo Pozytywistyczne, reprezentujące czynny kościół tej nowej religii.

bezpieczenia praw jednostek; etyka pozytywistyczna wymaga przeciwnie zrzeczenia się praw własnych przez miłość dla innych, w imię obowiązku względem ogółu.

Rozwinięciem tej zasady jest poświęcenie się silnych dla słabych i cześć słabych dla silnych, prawidło, regulujące stosunek mężczyzn do kobiet i dzieci.

Nie bez słuszności nazwał Huxley Religię Ludzkości katolicyzmem bez Boga. Jeśli wszakże pominiemy manię reglamentacyi, ujawniającą się w szczegółach i nadającą niektórym z nich piętno śmieszności, niepodobna nie uznać wielkości idei przewodniej.

„Wielu zauważyło to, powiada Jan Stuart Mill, jaką władzę może mieć nad uczuciami i uczynkami człowieka myśl o służeniu Ludzkości. Lecz nie znamy nikogo, ktoby przed Comte'm wystawił w całem świetle wielkość tej idei. Dochodzi ona do nieznanych granic przeszłości, obejmuje wielostronną teraźniejszość, a sięga w nieokreśloną i nieprzewidzianą przyszłość. Stawiając przed umysłem naszym Istotę zbiorową, której ani początku, ani końca określić nie możemy, idea ta odpowiada poczuciu nieskończoności, tkwiącemu w głębi natury ludzkiej. Największą część w wielobarwnej tkaninie życia zajmuje przeszłość; z nią to najwięcej obcują wyższe umysły; a kochając ją, pragną służyć temu, czemu ona służyła — przyszłym pokoleniom. Aby zaś uszlachetniające znaczenie idei Ludzkości mogło mieć całą doniosłość, powinniśmy tak

uważać Wielką Istotę, jakgdyby składała się z tych jedynie, którzy godnie spełnili swoje powinności".

Ten sam myśliciel, który, jak wiemy, należał do przyjaciół i wielbicieli Comte'a, nie jest nim bezwzględnie. Zarzuca on mu słusznie chęć wytłumaczenia wszystkiego, dania na wszystkie zagadnienia gotowych i stanowczych odpowiedzi. „Jestto błędem Comte'a, powiada Mill, że nigdy nie chce zostawić kwestyi otwartej". Zarzuca mu także pominięcie psychologii z logiką i teoryą poznania. Sądzi, że Comte nie stworzył socyologii, która bez psychologii mogła być tylko bardzo niedoskonałą. Co do ogólnej metody pozytywizmu tak się wyraża: „filozofia pozytywna nie jest nowym wynalazkiem Comte'a, lecz przyjęciem tradycyi wszystkich wielkich umysłów naukowych, których odkrycia uczyniły ludzkość tem, czem jest. Sam Comte nigdy inaczej nie przedstawiał swojej doktryny, ale przez sposób, w jaki ją traktował uczynił ją swoją".

Istotnie myślą zasadniczą pozytywizmu jest ta, że wszystko, co stanowi trwałą zdobycz wiedzy, jest dziełem fazy pozytywnej ludzkości, tej doby rekonstrukcyi, którą, jak widzieliśmy, rozpoczyna Comte od chwili powstania nauki w Grecyi. Ale pozytywizm w całości swojej jest czemś więcej, niż ta metoda. Jest olbrzymią próbą systematyzacyi całokształtu życia ludzkiego. Filozofia opiera się tu na wiedzy, jako na silnym, głęboko w grunt wrosłym korzeniu, a gałęźmi swemi sięga w dziedzinę czynu i życia uczuciowego, ogarniając etykę, politykę i religię. Stan organiczny, do którego dąży,

może się wydać smutnym ideałem nieruchomej reglamentacyi. Wydając sąd ten wszakże powinniśmy pamiętać, że wszystkie stany szczęśliwości przyszłej, wymarzone przez najrozmaitsze utopie, muszą być stanami równowagi społecznej; stanami, na których postęp spocznie, jeśli nie na zawsze, to przynajmniej na czas dłuższy. Wszakże i Wilhelm Morris nazwał swój ideał przyszłego społeczeństwa „epoką spoczynku“.

Zasadnicze myśli pozytywizmu wsiąkły głęboko w świadomość współczesną. Stały się one tą atmosferą filozoficzną, którą oddychają wykształcone warstwy społeczeństwa, nie zdając sobie z tego sprawy, jak nie czujemy, że oddychamy powietrzem. Ale nietylko na myśl ogółu, pozytywizm oddziałał najpotężniej na filozofię naukową współczesną. Obraca się ona dokoła jego myśli zasadniczej w zakresie teoretycznym: myśli wytworzenia poglądu na świat filozoficznego z pierwiastków umiejętności poszczególnych. Niżej pokaże się, że wszystkie usiłowania w tym kierunku można ująć jako próby krytycznego uzasadnienia pozytywizmu, jako wykroczenia (nieprawne) po za pozytywizm — czem jest materyalizm XIX w., lub wzniesienie się ponad pozytywizm — taką jest filozofia, oparta na krytyce poznania. A i w dziedzinie praktycznej oddziaływania jego są potężne. Nie dość na tem — same błędy pozytywizmu pochwycone zostały i posłużyły za myśl podstawową niektórych prądów filozoficznych (filozofia „czystego“ doświadczenia).

Jeśli więc systemat Comte'a, w tej postaci, w jakiej wyszedł z umysłu swego twórcy, należy pod wielu względami do historyi, to główne myśli jego żyją nie tylko w świadomości ogółu — w której żyć będą, ale i jako pobudki, lub ideje przewodnie nowo-kształtujących się prób filozoficznych. I w tem znaczeniu pozytywizm należy niezawodnie do filozofii współczesnej.

Przypiski do wykładu drugiego.

Do podanych w tekście dzieł Comte'a dołączyć należy kilka tytułów utworów młodzieńczych, świadczących dobitnie o zaprzeczanej przez wielu autorów, piszących o Comte'cie jedności myśli zasadniczej, łączącej okres polityki pozytywnej z okresem kursu filozofii. Są to: Séparation générale autre les opinions et les désirs 1819; Sammaire appreciation de l'ensemble du passé moderne, 1820; Plan des traveaux scientifiques necessaires pour réorganiser la société, 1822; Considérations philosophiques sur les sciences et les savants, 1825; Considerations sur le pouvoin spirituel. Wszystkie są przedrukowane w dodatku.

O jedności zasadniczej w całej działalności Comte'a, oraz o pierwiastkach przyszłości, zawartych w jego twórczości z fazy syntetycznej, ob. artykuł autora p. t. Religia Ludzkości. („Pogląd na Świat", 1902, luty).

Entuzyazm, który budziła nauka Comte'a, wywołała kilka prób skondensowania jego kursu. Do takich należy doskonałe dzieło panny Martineau: The Positiv Philosophy op — August Comte freely translated aud condenzed. (Londyn, 1853; przekład francuski, 1872) i J. Rig: La philosophie positive résumée, 1881 i La sociologie résumée, 1900.

Z pism o Comte'cie treściwych najlepszemi zostaje: J. St. Mill: Comte and the positivism, 1866 (2. wyd., przekłady francuski, niemiecki, rosyjski i inne). Lewes i Huxley poświęcili także rozprawy twórcy pozytywizmu. Z najnowszych przytoczymy: Lévy Bruhl: La philosophie d'Auguste Comte (1900) i Alengry: La sociologie chez Aug. Comte (1900). O obu dał autor wzmiankę w „Przeglądzie Filozoficznym" (1900). Niezłą jest także krótka rzecz Grubera: August Comte, jako twórca pozytywizmu, przetłumaczona i na język polski. Autor zbyt tendencyjnie podkreśla sympatye Comte'a dla katolicyzmu.

Nie pozbawioną interesu dla Polaków będzie wiadomość, że jednym z pierwszych apostołów pozytywizmu we Francyi, był Polak, Jundziłł, który popularyzował jego ideje w dziełku francuskiem.

W Polsce pierwszy spopularyzował Comte'a ks. Krupiński (Bibl. Warsz., 1869) i odtąd pozytywizm stał się hasłem bojowem młodszego pokolenia. Mimo to, aż do przekładu książki Grubera (w r. 1900) nie mieliśmy ani jednego książkowego wykładu pozytywizmu, a dotąd nie mamy przekładów żadnego z dzieł Comte'a. Dodać należy, że z niewielu wyjątkami (do takich należy praca p. Kaszewskiego i rozprawa p. Bolesława Limanowskiego: O socyologii Comte'a, Lwów, 1873), artykuły, lub rozprawki, pisane o pozytywizmie w dobie największej wziętości tego hasła są wysoce bałamutne, o ile zechcemy uważać je za odzwierciedlenie doktryny Comte'a: są to po większej części streszczenia tego, co piszący sami pojmowali pod nazwą pozytywizmu.

WYKŁAD III.

Nowa filozofia religii. — Dawid Strauss (1808—1874) i Ludwik Feuerbach (1804—1872).

Szanowne Panie, Szanowni Panowie!

Filozofia niemiecka w drugiej połowie XIX stulecia była do pewnego stopnia powtórzeniem tych prądów, które Anglia i Francya przebywały w XVII i w XVIII stuleciach. Przyczynę takiego opóźnienia łatwo zrozumiemy, jeśli przypomnimy sobie założenie, które posłużyło za punkt wyjścia do studyów naszych, t. j. że filozofia każdej doby zostaje pod wpływem dwóch czynników: zagadnień życiowych swego czasu i filozofii poprzedniego okresu.

Jeśli co do drugiego punktu myśl filozoficzna niemiecka mogła opierać się na zdobyczach przeszło półwiekowych, osiągniętych od chwili rozkwitu materyalizmu francuzkiego, to w stosunku do zagadnień nasuwanych przez potrzeby życia, Niemcy w połowie XIX wieku stały jeszcze na stanowisku przypominającem Francyę przedrewolucyjną.

We Francyi i w krajach łacińskich, po krótkiem panowaniu reakcyi, zdobycze rewolucyi zostały częściowo przywrócone, w wykoszlawionej postaci wprawdzie owego konstytucyonalizmu, który Comte tak trafnie scharakteryzował, nazywając go niemożliwym kompromisem między starym a nowym porządkiem, który wszakże dawał względną swobodę myśli, a wytykał drogę ku dalszej pracy: ku uzupełnieniu i rozszerzeniu ideałów rewolucyi, ku przeniesieniu demokracyi z dziedziny politycznej na grunt społeczny, ku zniesieniu feodalizmu społecznego, jak usunięty został feodalizm polityczny; ku uzyskaniu równości faktycznej obok politycznej i prawnej, okazujących się zbyt często fikcyjnemi.

Dlatego też gienialne pobudki, rzucone we Francyi przez Saint-Simona, wydają w ojczyźnie twórcy swego obfite owoce w postaci bujnie rozwijającego się socyalizmu, którego rozmaite kierunki i odcienie reprezentuje cała plejada duchów twórczych, jak najbliżsi uczniowie Saint-Simona: Enfantin i Bazard; jak mniej lub więcej pośrednio od niego zależni: Fourrier, Cabet, Considérant, Regnaud, Ludwik Blanc, Piotr Leroux (który wywarł potężny wpływ na George Sand i Mickiewicza), Proudhon i inni. Cały ten ruch nie wchodzi do zakresu naszych wykładów; nie należy on bowiem bezpośrednio do umysłowości współczesnej. Należą do niej dalsze jego przetwory, które poznamy niebawem.

Winniśmy tu zastrzedz się przed możnością nieporozumienia. Cały ówczesny rozkwit socyalizmu, pomimo różnorodności jego kierunków został

przez pewną szkołę objęty pod wspólną nazwą „socyalizmu utopijnego“, zaliczającą go do niepowrotnej przeszłości, a przeciwstawiającą mu najnowszy „socyalizm naukowy“. O ile uzasadnione jest takie rozróżnienie; czy między obu kierunkami istnieje tylko przeciwstawność, czyli też naturalna filiacya historyczna, do tych kwestyj wrócimy w jednym z najbliższych wykładów. Tu ograniczymy się do zaznaczenia, że wykluczenie przez nas socyalizmu francuzkiego z pierwszej połowy XIX w. z zakresu filozofii współczesnej nie jest bynajmniej objawem uznania dla tego podziału, nie jest wynikiem myśli o przeżyciu się tego prądu. Przeciwnie zdaje się autorowi, że czas nadchodzi, kiedy myśl socyalistyczna wróci do tych pierwotnych źródeł swoich (czego zresztą są już objawy), aby z nich czerpać świeże soki do dalszego rozwoju, jak to dzieje się w innych dziedzinach: jak powrót do Kanta był znamieniem odrodzenia, objawem reakcyi przeciw wybujałościom pokantowskiej filozofii; jak powrót do Adama Smitha wyniknął z dążenia do konstrukcyi ekonomii naukowej w przeciwieństwie do tendencyjnych niedorzeczności szkoły manczesterskiej i teoryjki „harmonij ekonomicznych“, wysnutych nibyto z nauki mistrza szkockiego.

Ufamy w to, że najbliższy wzlot w zakresie socyalizmu teoretycznego oprze się na dziele jego ojca duchowego, Saint-Simona. W tej formie jednak, w jakiej istniał, socyalizm francuzki pierwszej połowy XIX stulecia j u ż nie należy do umysłowości

współczesnej; w tej formie odnowionej, jaką przybrać ma — jeszcze do niej nie należy.

Gdy więc filozofia francuzka rozwijała dalej płodne ziarna zasiane przez rewolucyę — Niemcy znajdowały się w fazie rozwoju nieskończenie odległej. Liberalizm francuzki był dla nich jeszcze niedościgłym ideałem. Przemysł niemiecki zaczynał kiełkować dopiero po rewolucyi lipcowej: zawiązują się wówczas pierwsze towarzystwa przemysłowe, a w r. 1835 ukazuje się pierwsza kolej żelazna.

Niemcy zaczynają więc przechodzić politycznie i umysłowo tę fazę, którą Francya przebyła przed wielką rewolucyą; ale korzystają w niej z doświadczeń zachodu, a stosują także i charakter właściwy umysłowości swojej.

Umysł niemiecki chce wszystkiego dociec i dowieść, wszystko wysnuć od początku świata. Gdy więc rozpoczynający się liberalizm niemiecki zaczyna od tej fazy, jaką przechodziła myśl wolnościowa w całej Europie — od zburzenia powag religijnych, bierze się do tego nieco inaczej, niż literatura francuzka z XVIII w., a zgodnie z duchem historycznym XIX w. Francuzi negowali chrześcijaństwo; Niemcy zwalczają je krytycznie, podkopując jego źródła historyczne.

Rewolucya ta umysłowa rozwija się na tle rozkładającego się hegelianizmu.

Filozofia Hegla panowała bezwzględnie na katedrach niemieckich i w umysłach ogółu, przyzwyczajonego do brania tego, co się daje przez władzę. Wśród przyczyn tej wyłączności, prócz potężnej

osobistości twórcy, znalazły się także okoliczności wcale niefilozoficznej natury.

Hegel posiadał wielką zręczność w wymijaniu trudności, któremi policya i kościół najeżały drogę uczonym w tych policyjnie uregulowanych państewkach. Zostawiał on pod osłoną cały szereg zagadnień drażliwych — a jego półwyznania miały w sobie tyle właśnie aluzyj do nowych powiewów, aby kazać domyślać się żywiołom postępowym rzeczy zgodnych z ich dążeniami, nie drażniąc stuokiego Argusa policyjno-klerykalnego.

Tak więc z jednej strony uczył Hegel, że Rewolucya francuzka była gorącym południem tego dnia ludzkości, którego jutrznią było Odrodzenie, a Reformacya — wschodem; ale obok tego twierdził, że wszystko co rozumne, jest rzeczywistem, a wszystko co rzeczywiste, rozumnem.

Tak, mówiąc o państwie, wymagał, aby było narodowem; piętnował, jako zbrodnię przeciw naturze, włączenie do państwa narodowości obcej, trzymanie jej w jarzmie (jak to miało miejsce w stosunku do Polski); ale jednocześnie oświadczał, że państwo reprezentuje pewne ideje, w imię których poświęcać może interesy jednostek; że bywają narody, które już nie reprezentują żadnej idei, a utraciwszy w ten sposób racyę bytu, słusznie stają się pastwą innych.

Takie doktryny bardzo dogadzały kacykom pruskim oraz ich policyjno-biurokratycznemu otoczeniu. Nie tylko bowiem stwierdzały „rozumność“ monarchii pruskiej z jej brutalnością policyjną, z ob-

skurantyzmem jej pastorów, z armią gotową do stłumienia wszelkiego ruchu wolnościowego, z laską kapralską ciążącą nad każdym niezależnym myślicielem; ale jawnie uprawniały wszystko, co przedsiębrało państwo: deptanie jednostek i narodów dla spełnienia „idei państwowej"..., którą łatwo było utożsamić z interesem panującego.

Nic więc dziwnego, że wszystkie niemal katedry filozoficzne w Prusach obsadzone były przez heglistów. Kto nie przyznawał się do tej nauki, zamkniętą miał drogę do profesury. Jaki los spotykał opozycyonistów — poznamy to niebawem na historyi niektórych z nich.

Najwięcej wszakże popierał rząd pruski heglistów ze względu na ich stanowisko względem religii.

Hegel sądził, iż znalazł formułę, która zabezpiecza pojednanie religii z wiedzą. Religia była dlań dziedziną, w której „znajdują rozwiązanie wszystkie zagadnienia bytu, w której wyjaśniają się wszystkie sprzeczności zagłębiającej się w siebie myśli, gdzie ustają wszelkie cierpienia uczucia, dziedziną wiecznej prawdy, wieczystego spokoju".

Powstając przeciwko poglądowi Schleiermachera, który w religii widział objaw uczucia zależności, Hegel zwalcza go twierdząc, że odwoływanie się do uczucia (które pojmuje zbyt ciasno i indywidualnie), zrywa związek nasz z ludzkością; że tylko na tle myśli i pojęć zdobywamy stanowisko ogólne i rozumne. W rozwoju więc świadomości, obejmującym trzy stopnie: uczucie, wyobrażenie,

myśl, religia może zająć tylko drugą — być formą wyobrażenia, aby następnie przy pomocy myśli filozoficznej, drogą dowodzenia, stanąć na stanowisku wiedzy. Wyobrażenia więc człowieka religijnego identyczne są co do treści z zakresem pojęć filozofa; różnią się tylko formą konkretną. Filozofia więc jest tylko w formalnem znaczeniu wyższą od religii.

Zgodnie z tem, jako trzy fazy rozwoju czyli objawienia się ducha bezwzględnego, przyjmuje Hegel: sztukę, religię, filozofię. W chrześcijaństwie zaś widzi szczytowy punkt i ostatnią fazę postępu dziejowego; uznaje je za religię bezwzględną.

Wszakże jedność w szkole mogła utrzymywać się tylko dopóty, dopóki żył mistrz. Póki spodziewano się po nim ostatniego słowa, rozjaśniającego wszelkie niedomówienia, rozpraszającego wszelkie wątpliwości, póty szkoła tworzyła całość. Ale Hegel umarł w r. 1831 nie wyrzekłszy tego słowa. I oto natychmiast następuje rozbicie się szkoły na to, co później nazwano lewicą, centrum i prawicą. Rozbicie to odbywa się przedewszystkiem na tle pojęć religijnych, a następnie i politycznych. Prawicę i centrum reprezentowały kierunki zamierające, lewica wydała tych myślicieli i te owoce, które należą do filozofii współczesnej.

Na polu filozofii religii stanęli w szeregach lewicy Dawid Strauss i Ludwik Feuerbach; na polu społeczno-politycznem Arnold Ruge i Karol Marx.

Dawid Strauss urodził się w Ludwigsburgu, księstwie Wirtemberskiem, a po odbyciu zwykłych

studyów, przygotowujących do zawodu pastorskiego, zajmował przez jakiś czas stanowisko wikarego w rodzinnem mieście. W r. 1831 sława Hegla pociągnęła go do Berlina. Znakomity profesor jednak umarł wkrótce po przybyciu Straussa. W r. 1832 Strauss uzyskał stanowisko w Tubindze; lecz ukazanie się Życia Chrystusa w r. 1835 wywołało skandal w świecie literacko-teologicznym i spowodowało przeniesienie autora z powrotem do Ludwigsburga na niższe stanowisko.

Nie chcąc poddać się temu wygnaniu, Strauss porzuca zawód pierwotny; udaje się do Wirtemberga i utrzymuje się z lekcyj prywatnych. W roku 1839 powołany zostaje na katedrę teologii w Zurychu. Szwajcarya wszakże, która nieco później stała się przytułkiem dla tylu myślicieli, uciekających z reakcyjnych Niemiec, nie spełniło tej roli względem Straussa. Nominacya jego wywołała wrzawę ze strony kliki reakcyjnej. Pastorowie rozpoczęli agitacyę wśród chłopów; „bezbożny“ rząd, który powołał był Straussa, został obalony, a sam Strauss oddalony z katedry, zanim zdążył rozpocząć wykłady. Od tego czasu poświęcił się pracom literackim i naukowym, mieszkając bądź w Sztuttgardzie, bądź w Darmsztadzie.

Po Życiu Chrystusa, nastąpiły Dogmata chrześcijańskie w rozwoju historycznym i w walce z wiedzą współczesną (1841). Sam tytuł ten jaskrawo uwydatnia kierunek myśli autora, a trzy postacie historyczne, którym poświęca monografie, są trzema najwybitniejszymi

szermierzami przeciwko chrześcijaństwu i kościołowi urzędowemu; są to: Julian Odstępca, którego nazywa „romantykiem na tronie cezarów“ [1]), słynny humanista Ulrich von Hutten [2]) i zapamiętały przeciwnik kościoła Voltaire [3]).

W r. 1872 streścił Strauss wyznanie wiary swojej, w broszurce p. t. Stara i nowa wiara [4]). Dziełko to miało ogromne rozpowszechnienie: świeżo ukazało się jedenaste jego wydanie. Strauss umarł w ojczystem mieście w r. 1874.

Strauss zmodyfikował naukę Hegla o religii, czyniąc śmiały krok w kierunku jasności myśli i rzetelności wypowiedzenia: na miejsce dwuznacznego wyrażenia mistrza „forma wyobrażenia“, postawił dobitny, a rewolucyjny wyraz *myt*.

Religii chrześcijańskiej nie powinniśmy traktować odmiennie od innych religij. Każda z nich zawiera zasób mytów, którymi uwydatnia, lub popiera swoję naukę; pełno ich jest i w chrześcijaństwie. Strauss odrzuca niesmaczną i sztuczną metodę tłumaczenia cudów w sposób przyrodniczy. Jego Życie Chrystusa jest próbą oddzielenia szczupłych ziaren tego, co stanowi prawdę historyczną od obfitych narośli mytycznych, w tej nawpół legendarnej historyi, próby, opartej na głębo-

---

[1]) Der Romantiker auf dem Throne der Cäsaren oder Julian der Abtrünnige, Mannheim, 1847.

[2]) Ulrich von Hutten, 3 tomy. Lipsk, 1858 — 60.

[3]) Voltaire, Lipsk, 1870.

[4]) Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniss, Lipsk, 1872.

kich studyach filologicznych i historycznych, na zestawieniu świadectw, badaniach chronologicznych, dotyczących czasu powstania czterech ewangelij synoptycznych, ich autentyczności i t. d.

Na zakres mytu przypadają w ten sposób nie tylko wszystkie cudowne historye, jak karmienie tłumów kilkoma chlebami, chodzenie po wodzie i t. d. — a w tym względzie powtarza tylko Strauss, chociaż z większą erudycyą i zmysłem historycznym — dzieło deistów angielskich XVII w. — ale i samo pojęcie Chrystusa.

Za punkt wyjścia do krytyki tego pojęcia służy Straussowi założenie, zapożyczone od Hegla: że idea nigdy nie wciela się całkowicie w jednej osobie. Pojęcie „Syna człowieczego“ obejmuje nie osobę, lecz całą ludzkość. Atrybuty, które kościół przypisuje Chrystusowi, nie są atrybutami osobnika historycznego, lecz ogólnej idei ludzkości. Chrystus kościoła jest mytem wcielającym ludzkość. Ewangelie nie kreślą nam życia prawdziwego Chrystusa, jako człowieka, który założył pewną religię, lecz szereg mytów, mających na celu odtworzenie nauki pierwotnej gromadki chrześcijan, wcielić jej ideje. Stąd sprzeczności, zawarte w tych artykułach, jeśli je odniesiemy do jednostki historycznej, sprzeczności, znikające wówczas, gdy zrozumiemy, że są to atrybuty idei ogólnej, wcielonej w mityczną postać Chrystusa [1]).

---

[1]) Nie potrzebujemy tłumaczyć czytelnikom, że Strauss nie neguje historycznego istnienia Chrystusa i nie mógł go nego-

Trudno dać pojęcie o oburzeniu, jakie wywołała książka ta wśród urzędowych i nieurzędowych piastunów wszelkich wyznań chrześcijańskich: prawowierni, pietyści, pół-wierzący, supranaturaliści, racyonaliści — wszyscy zgodnie rzucili się na Straussa, zwalczając jego naukę. Zarzucano mu, że nie wydał przynajmniej swojej książki po łacinie — takie pojęcie o kastowej własności prawd ujawnili kapłani chrześcijaństwa. Strauss odpowiedział na to w kilkanaście lat później, wydając popularne streszczenie dzieła swego „dla ludu“ [1]).

Tymczasem, rozwijająca się pod kierunkiem Baura szkoła tubińska, uzupełniła słabe pod względem historycznym dowody Straussa na rzecz nieautentyczności ewangelij, przypisywanych Mateuszowi i Janowi. Autor ten, który świetne badania w imię prawdy wykonane opłacić musiał utratą katedry, wydzielił w klasycznej swej pracy nad ewangeliami kanonicznemi pierwiastki żydowskie chrześcijaństwa od helleńsko-rzymskich.

Po postaci Chrystusa przyszła kolej na dogmata chrześcijaństwa. Cała ta dogmatyka rozprysła się pod ciosami krytyki, zaprawnej w heglowską dialektykę. Wykazuje Strauss pochodzenie historyczne poszczególnych dogmatów, śledzi ich rozwój, wskazuje nieunikniony rozkład. Dogmat jest wy-

---

wać, skoro pisał jego życie. Gdy mówi o mytycznej jego postaci, ma na myśli to, co z rzeczywistego Chrystusa zrobiły ewangelie i kościół.

[1]) Das Leben Jesu. Neue Bearbeitung für das deutsche Volk, Lipsk, 1864.

tworem świadomości idyotycznej. Religia chrześcijańska i wszelki wogóle teizm nie może żyć w zgodzie z filozofią, która jest panteizmem. Bóg nie jest osobą ponad innemi osobami, lub obok nich, lecz poczuciem nieskończoności, do którego dochodzi świadomość ludzka; nieśmiertelność nie jest bytem zaświatowym, lecz własną potęgą ducha, wznoszącego się w idei ponad skończoność.

Urojone pojednanie wiary i wiedzy w filozofii Hegla upadło pod ciosami jednego z jego uczniów. „Niech więc wierzący i badacz idą odmiennemi drogami, nie przeszkadzając sobie. Pozostawiamy im ich wiarę, a niech nam zostawią naszą filozofię. Jeśli zaś gorliwcom pobożności uda się wygnać nas z kościoła, będziemy to uważali za tryumf. Dość było błędnych prób pojednania; możemy iść naprzód jedynie pod warunkiem rozdzielenia tego, co nie da się pojednać".

Przeszło trzydzieści lat oddziela ostatnią pracę Straussa od tej niszczącej krytyki chrześcijaństwa, a w ciągu lat tych wiele zmieniło się w politycznej i społecznej postaci Europy. Największą z tych zmian, najpotężniej oddziaływającą na ukształtowanie opinii, była rewolucya 1848 r., z częściowemi zdobyczami na polu liberalizmu w Niemczech, z tą olbrzymią przepaścią, jaką wykopały dni czerwcowe pomiędzy dążeniami liberalnemi, a wymaganiami przeobrażeń społecznych, między klasą uposażonych, a proletaryatem.

Zmiana ta odbija się na wyznaniu owej „nowej" wiary, która jest wiarą szczęśliwych tego

świata. Zadaniem Straussa w tej książce jest skreślenie całokształtu przekonań, któreby mogły dla człowieka wykształconego zastąpić zburzony w poprzednich pismach tego autora gmach wierzeń chrześcijańskich.

Co nam pozostaje po odrzuceniu wierzeń kościelnych, na czembyśmy mogli zbudować prawidła postępowania? Czy pogląd na świat skreślony przez wiedzę przyrodniczą, może oddać nam pod tym względem te same usługi, jakie oddawała „dawna wiara?“ Czy można na nim oprzeć egzystencyę prawdziwie ludzką, t. j. moralną i szczęśliwą? Na te pytania odpowiada Strauss: t a k, bo istnienie ziemskie człowieka zawiera w sobie własne prawo, własną regułę, własny cel i własne przeznaczenie.

Jako zasadę filozoficzną ustanawia Strauss, że niema przeciwstawności istotnej między materyalizmem, a idealizmem. Różnica między temi dwoma poglądami monistycznymi, jest raczej różnicą słów. Jeden i drugi tłumaczą całokształt zjawisk przy pomocy jednej zasady. Wspólnym nieprzyjacielem obu jest dualizm, który zwalczał już Hegel. Potępienia godnem jest wszelkie dzielenie człowieka na duszę i ciało; jego egzystencyi na doczesną i wieczną; oddzielenie Boga od świata.

Pomijamy tu wykład przyrodniczego poglądu na świat, zajmujący kilka rozdziałów rozprawki, aby przejść do rzeczy etycznych i społecznych.

Prawo moralne, wynikające z istoty człowieka

mówi nam: nie zapominaj nigdy, że jesteś człowiekiem, a nie prostym wytworem przyrody, że wszyscy bliźni twoi są również ludźmi, t. j., że pomimo różnic indywidualnych mają też same potrzeby i też same prawa co i ty. W tem zawiera się cała etyka powiada Strauss. Nie ma nic do zarzucenia przeciwko temu. Poznajemy tu myśl przewodnią etyki Kanta, opartą na zasadzie demokratycznej, którą go natchnął Rousseau, myśl wyrażoną w prawie moralnem: postępuj tak, aby prawidło twego postępowania mogło stać się zasadą prawodawstwa powszechnego.

Stosunek człowieka do przyrody streszcza się w prawidle poznania jej, jako pola swojej działalności, i panowania nad nią, — ideje, które spotykają się już w etyce Schleiermachera, a które znalazły szerokie zastosowanie w pozytywizmie Comte'a.

Człowiek należy do rodziny i do państwa, a jedno i drugie znajduje zupełne uznanie ze strony Straussa. Rodzina jest dla niego zamkniętem kółkiem świętem, małym światkiem moralnym; państwo apoteozuje Strauss na równi z mistrzem swoim Heglem.

Czy może wszakże człowiek być szczęśliwym, nie będąc wolnym? Czy pogląd na świat naukowy nie prowadzi do bezwzględnego determinizmu? Czy popęd idealny do działalności ludzkiej nie uschnie w źródle swojem, jeśli w świecie umysłowym zapanuje taż sama konieczność?

Strauss nie potrąca o zagadnienie wolności, uważając je za nierozwiązalne. Odrzuca on tak zwaną

„wolność obojętności“, jako rozwiązanie zbyt powierzchowne. Uważa, przeciwnie, za rzecz istotną, ocenę moralną naszych czynów i myśli, która niezależną jest od kwestyi wolności.

Wbrew wszelkim dysonansom życia i przeznaczenia, świat nie jest dla niego chaosem, w którym wszystko zależy od przypadku, lecz rozwojem odbywającym się według wieczystych praw. Radosne poddanie się biegowi rzeczy, uważanemu za racyonalny, pełne miłości zaufanie względem źródła wszelkiego bytu, które uważamy za źródło dobrego — oto co zwykle nazywają religią. Uczucie religijne jest to przekonanie, że mechanizm przyrody, często tak fatalny dla osobników, ukształtowany jest tak, aby zabezpieczyć dobro całości; że szczęście jednostki spoczywa w niej samej, oraz, że powinniśmy czcić potęgę, która w świecie zewnętrznym kieruje związkiem przyczyn i skutków.

Myśli te odnajdujemy w Dyalogach filozoficznych Renana, natchnionych przez wyznanie wiary Straussa, jak Życie Chrystusa, tego autora posłużyło za pobudkę do podobnegoż dzieła pisarza francuskiego.

Nasuwa się jednak pytanie: czy przeświadczenie takie możliwe?

Religie monoteistyczne były odźwierciedleniem w królestwie pozaświatowem rządów monarchy absolutnego: nakaz Boga był prawem dla ludzi, jak wola monarchy dla jego poddanych. Liberalizm, zwalczający monarchię ziemską, nie mógł zatrzymać podobnych rządów na niebie. Porządek pra-

wny swego ideału konstytucyjnego przenosi do rządów wszechświata: szuka w nich stałości, zabezpieczonej przez prawa jednostajne. Ale prawa te mogą zaciężyć boleśnie na jednostkach, na klasach i warstwach społecznych. Mniejsza o to; powinny one wpoić sobie przekonanie, że ich niedola, ich cierpienia, ich zagłada potrzebne są w porządku wszechświatowym dla dobra całości, a całość owa — to ci, gwoli których stworzone były prawa — to klasy uprzywilejowane społeczeństwa, owe „dziesięć tysięcy“ Renana. Taki sens moralny wysnuwać należy z optymizmu Straussa i jego adeptów.

Godnem jest zastanowienia, jakim metamorfozom ulega stopniowo piękna idea Szyllera, którą Fr. Alb. Lange nazwał ideą odkupienia estetycznego, a której wyraz poetycki znajdujemy w wierszu Ideał i życie[1]):

> Praw ciężkiemi stają się okowy
> Niewolnikom, co je zerwać chcą;
> Lecz gdy wolni pod nie schylą głowy,
> Bóstwo traci grozę swą.

Stosuje się to do prawa moralnego. Człowiek, który widzi w niem przepis z góry narzucony, może przeciwko niemu powstawać; lecz skoro tylko pojmiemy, że jest ono autonomicznie przez rozum nasz wydanym rozkazem, prawo przestaje być uciążliwem: niewola zamienia się na dobrowolne poddanie; ograniczenie staje się samoograniczeniem.

[1]) Ob. W. M. Kozłowski: Królestwo ideałów i odkupienie estetyczne, Kraków 1902.

I prawo państwa nie może być tyranicznem, jeżeli zostało podyktowane przez ogół obywateli, jakkolwiek może być krępujące. Inny zwrot wszakże daje Hegel myśli Szyllera, przenosząc ją z dziedziny moralnej do historyczno-politycznej. Wolność była dla Hegla istotą ducha, jak ciężkość istotą materyi. Jakże jednak pogodzić wolność z determinizmem dyalektycznym jego systematu? Człowiek, powiada Hegel, wolny jest przez tradycyę historyczną; czuje się w niej wolnym, gdyż uważa ją za konieczną. Lecz w taki sposób powinniśmy się czuć wolnymi nawet wobec najgorszej tyranii, skoro uznamy jej konieczność. Wszystko zostaje usprawiedliwione, bo wszystko, co konieczne, jest rozumne.

Jak pogląd na świat materyalistyczny jest tylko przeniesieniem się ze stanowiska wewnętrznego panteizmu heglowskiego na zewnątrz, przyczem rozwój dyalektyczny przekształca się w ewolucyonizm przyrodniczy, tak fatalizm dyalektyczny Hegla staje się u Straussa determinizmem przyrodniczym, a idea konieczności historycznej, pocieszycielka zdławionych przez dzieje narodów i pokoleń, występuje u niego w postaci konieczności mechanicznej, której z radosnem poddaniem się ulegać winniśmy, jako nieuniknionej i dobroczynnej. Stąd łatwe już jest przejście przez analogię do stosunków społeczno-państwowych, wyniku tych samych „żelaznych“ praw i konieczności przyrodniczych. Nie napróżno usiłowała ekonomia społeczna wytworzyć pojęcie „przyrodniczych praw“ gospodarstwa; a widzieliśmy, jakim kultem

otacza Strauss urządzenia społeczne i państwowe współczesne.

Jakże jednak możemy poddawać się z radością potęgom zewnętrznym, nie przez nas wytworzonym, których cele, jeśli są jakie, dla nas niezrozumiałe? Musimy im ulegać, bo są nieprzezwyciężone. Lecz jak możemy wpoić w siebie przekonanie, że katastrofy pochłaniające tysiące istot ludzkich w śmierci okrutnej, mogą być użyteczne dla całości? A gdybyśmy nawet w to uwierzyli, czyżbyśmy nie powinni protestować w imieniu tych tysięcy tak beznamiętnie poświęconych dla problematycznego dobra czegoś, co ani odczuć, ani zrozumieć tego dobra nie może? I mimowoli nasuwa się nam na usta bolesne pytanie rzucone przez Voltaire'a po trzęsieniu ziemi w Lizbonie:

Êtes vous assurés que la cause éternelle
Qui fait tout, qui sait tout, qui créa tout par elle,
Ne pouvait nous jeter dans ces tristes climas,
Sans former des volcans allumés sous nos pas? [1])

Lecz jeśli poddanie się pod nieprzezwyciężone wyroki sił wszechświatowych jest koniecznością wobec niemożliwości buntu, a protest może być tylko platonicznym wyrazem naszego wewnętrznego przekonania, to inaczej wygląda optymizm poddańczy Straussa wobec instytucyj ludzkich, które

[1]) „Czy jesteście pewni, że odwieczna przyczyna, która wszystkiem rządzi, wszystko wie, która wszystko z siebie stworzyła, nie mogła rzucić nas wśród tych smutnych siedzib, nie zapalając wulkanów pod naszemi stopami".

mogą być zmienione za pomocą naszych wysiłków. Z błędu logicznego staje się kwietyzm taki zbrodnią względem ludzkości.

Dla Straussa wszakże rodzina i państwo współczesne, zarówno jak i porządek społeczny są instytucyami doskonałemi, nie podlegającemi krytyce. Natomiast pełen oburzenia jest przeciwko socyalizmowi. Kult dla industryalizmu każe mu surowo potępiać chrześcijaństwo, głoszące pogardę dla bogactwa. Potępia w niem męki piekielne, na które skazany jest bogacz i rozkaz Chrystusa bogatemu młodzieńcowi, aby rozdał ubogim majątek. „Prawdziwy kult ubóstwa i żebraniny wspólny jest chrześcijaństwu z buddyzmem“ — woła Strauss, a podnosząc w ślad za Bucklem bogactwo, działalność przemysłową i miłość dla pieniędzy, dodaje następujące rozumowanie: „Pochwały, które Buckle udziela industryalizmowi, nie wykluczają tego, że zamiłowanie do zysku, jak i każda inna namiętność, wymaga rozumnych ograniczeń. W doktrynie Jezusa wszakże chęć zysku potępiona jest w zasadzie; wpływ jej na postęp i na cywilizacyę nie jest zrozumiany. Pod tym względem chrześcijaństwo występuje jako nauka zasadniczo wroga kulturze“.

Na pytanie: czy jesteśmy jeszcze chrześcijanami? odpowiada Strauss stanowczem n i e. Na to drugie: czy mamy jeszcze religię? odpowiada warunkowem t a k. Wiemy już, na czem polega ta religia. Nie jest ona wszakże koniecznością dla niego, ani dla tych, którzy podzielają jego poglądy. Mogą oni obejść

się bez kościoła. Budują się, otwierając serce swoje na wszystkie wyższe interesa ludzkości, a zwłaszcza na życie narodowe. Studya historyczne podtrzymują ich patryotyzm; wiedza przyrodnicza rozszerza ich widnokręgi. „Znajdujemy wreszcie w utworach naszych wielkich poetów, w dziełach kompozytorów muzycznych podniety dla umysłu i dla serca, dla wyobraźni i dla humoru, nie pozostawiające nic do życzenia. Tak żyjemy, tak kroczymy w szczęściu!“

Zapytacie się naturalnie, Szanowne Panie i Szanowni Panowie, kto to są owi my, z którymi się utożsamia Strauss? Odpowiedź nie trudna. Są to oczywiście ci, przed którymi gładko ściele się droga życia; którym zamożność zabezpiecza środki egzystencyi przyjemnej i czas wolny dla zadośćuczynienia upodobaniom umysłowym i artystycznym. Są to — sam Strauss ich wymienia — „nietylko uczeni lub artyści, lecz także urzędnicy państwowi, wojskowi, przemysłowcy i właściciele ziemscy“.

A lud? „Lud — odpowiada za autora Lange — może pozostać na tem stanowisku, jakie dziś zajmuje wskutek świętych praw rządzących wszechświatem, bylebyśmy „my“, uczeni i posiadacze, mogli pozbyć się ciężaru udawania tego, czem już nie jesteśmy; bylebyśmy nie potrzebowali nazywać się chrześcijanami“ [1].

Dla uzupełnienia tego portretu umysłowego dodać należy, że niechęć do chrześcijaństwa łączył

---

[1]) Fr. Alb. Lange, Historya materyalizmu, t. II, str. 566 (przekł. fr.)

Strauss z kultem dla cywilizacyi starożytnej, dla indywidualizmu pogańskiego, w którym widział zarazem ideał przyszłości. „Co pragnął przechować cesarz ten z cywilizacyi starożytnej, mówi on w swojem studyum o Julianie, zbliża się do tego, co powinna nam przynieść przyszłość: ludzkość wolną i harmonijną hellenizmu, męzkość gieniusza rzymskiego spoczywającego tylko na sobie samym, a do której staramy się powrócić po otrząśnięciu się z długiego okresu średniowiecza chrześcijańskiego, a po wzbogaceniu się w skarby umysłowe i moralne“.

Tak więc z rzecznika prądów postępowych zeszedł Strauss na reakcyonistę w pewnych dziedzinach, na obrońcę kwietyzmu politycznego. Czy zmienił się wszakże? Nie. Pozostał tem, czem był; zmieniły się tylko czasy. Rozpoczynająca się walka liberalizmu niemieckiego przypadła na jego młodość, a materyalizm, ku któremu przechylać się zaczął już wtedy, był idejowym współprzymierzeńcem tego liberalizmu. Przeciwnie ku czasowi, gdy pisał Strauss swoje wyznanie wiary, liberalizm był również prześcignionem stanowiskiem w polityce, jak materyalizm w filozofii. Strauss wszakże nie odczuł nowych potrzeb wieku: rozwijał się konsekwentnie w kierunku, który był wytknął sobie od pierwszych kroków. Zresztą i z charakteru swego był raczej umiarkowanym zachowawcą, niż rewolucyonistą. Z nauki Hegla zachował przedewszystkiem myśl, że wszystko, co istnieje, jest uzasadnione. Jak dalece zaś skłonny był do kompromisu nawet

w zakresie, w którym sam był reformatorem, o tem świadczy ustęp z listu, pisanego przez niego w r. 1860 do jednego z przyjaciół: „Obowiązkiem pastora, czytamy w nim, jest przedewszystkiem nauczanie parafian i c h religii. Jeśli pasterz i gmina zgadzają się w wierze, tem lepiej; jeśli nie, niech cierpi pastor, nie parafianie. Nie ma on prawa okryć przed nimi żadnego z punktów ich wiary, niema prawa twierdzić o żadnym z jej składników, uważanym przez parafian za drogi kamień, że jest tylko szkłem, nawet w tym wypadku, gdy tak jest w rzeczywistości. Niema prawa uczynić tego, chociażby dlatego, że w ten sposób pozbawia siebie możności dalszego na nich oddziaływania. Jedynie przez sposób traktowania całości, podnosząc pewne części więcej niż inne, może dać wyraz swym przekonaniom osobistym, a w ten sposób przygotować lud do tego, co uważa za konieczne“.

Przypomina to chociaż w stopniu złagodzonym osławione orzeczenie innego, wcześniejszego szermierza liberalizmu, Voltaire'a: „Gdyby nie było Boga, powinnibyśmy wymyśleć go dla ludu“.

Inni współcześni poszli dalej od niego. Bruno Bauer w zakresie krytyki teologicznej, Ludwik Feuerbach w filozofii religii.

Zapomnijmy na chwilę o tej dobie i tych myślach, które odzwierciedla S t a r a i n o w a w i a r a Strauss'a, a wróćmy do czasu ukazania się jego Ż y c i a C h r y s t u s a. Był to czas rozkwitu działalności pisarza, który, potrącając o te same zagadnie-

nia, traktował je szerzej jako filozof, śmielej jako duch rewolucyjny.

Ludwik Feuerbach był synem głośnego kryminalisty, Anzelma Feuerbacha. Urodził się w Landshut 28 lipca 1804 roku. Zaczął studya teologiczne w Heidelbergu. Sława Hegla pociągnęła go do Berlina, dokąd udał się w r. 1824 i od owej chwili poświęcił się filozofii. Po ukończeniu studyów i po rozprawie habilitacyjnej łacińskiej, napisanej w duchu heglowskim, rozpoczął wykłady w Erlangen jako docent prywatny. Ale w r. 1836 wykreślił się już z listy wykładających. Powód do tego bardzo jest charakterystyczny dla sytuacyi, jaką wytwarzały, i po dziś dzień jeszcze wytwarzają, uniwersytety ludziom, którzy wykładami swymi chcą wprowadzić strumień świeżego powietrza w zatęchłą atmosferę urzędowej nauki. 22 września wymienionego roku prorektor Engelhardt pisał do Feuerbacha, „że energicznemu poparciu jego prośby stoi na przeszkodzie wypowiedziany przez niektórych domysł, jakoby wydane w r. 1830 bezimienne pismo, p. t. Myśli o śmierci i nieśmiertelności, nie obeszło się bez jego współudziału“; prosi więc szanownego docenta „umożliwić mu udowodnienie bezzasadności tego przypuszczenia“ [1]) Używano zresztą wszelkich środków, ażeby odmówić studentów od uczęszczania na „niechrześcijańsko-filozoficzne“ wykłady młodego docenta[2]), a w ten spo-

[1]) Karl Grün, Ludwig Feuerbach's Briefwechsel, 1874, T. I, str. 270—271.

[2]) W tem samem miejscu, str. 273.

sób ostatecznie zniechęcono go do zawodu uniwersyteckiego.

Oddaliwszy się w ustronie wiejskie opracował tu Feuerbach największe dzieło swoje O istocie chrześcijaństwa. Całe życie jego, w którem ukazał się idealistą pełnym prostoty i ludzkości, poświęcone było pracom literackim i naukowym, oraz walce z ciężkimi warunkami materyalnymi, które zmusiły go nawet do opuszczenia ulubionego ustronia (wsi Bruckberg) i do przeniesienia się w r. 1860 do Reichenbergu, gdzie zakończył życie w r. 1872.

Feuerbach sam skreślił w następujących słowach przebieg swojego rozwoju filozoficznego: „Bóg był pierwszą moją myślą, rozum drugą, człowiek trzecią i ostatnią“. Po łacińskiej tezie habilitacyjnej pierwszem pismem jego była bezimienna rozprawka p. t. Myśli o śmierci i nieśmiertelności[1]), która mu tak złą przysługę okazała w karyerze profesorskiej. Podobnie jak niegdyś Epikur zwalcza on myśl nieśmiertelności z punktu widzenia etycznego. Życie nowe, powiada on, zaczyna się dla nas od chwili, gdy przekonamy się, że śmierć nie jest pozorem, lecz rzeczywistością. Wtedy dopiero uczuwamy potrzebę zwrócenia działalności naszej ku temu, co istotne, ku prawdzie, ku nieskończoności. Śmierć jest zupełnym rozkładem zupełnie indywidualnej istoty. Przyroda jest zakresem naszej

---

[1]) Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, 1830 r.

działalności; powinniśmy ją uważać za matkę naszę, a ziemię za zakres, którego nie opuszcza żadna z należących do niego istot".

„Ideje, wytworzone przez wyobraźnię chrześcijańską, tak odzwyczaiły człowieka od użytku pięciu zmysłów, że gdy go budzimy z marzeń, gdy otwieramy mu oczy, nie widzi nic w świetle rzeczywistości, jak ślepy, któremu nagle przywrócono wzrok, a powrót do niezliczonych bogactw tej rzeczywistości wydaje mu się ubóstwem i nicością... Obłąkany nie dostrzega, że życie przyszłe spełnić się ma tu na ziemi, że aby wznieść się ponad czas teraźniejszy, nie potrzebuje nic więcej, tylko spojrzeć na własną przyszłość i na przyszłość ludzkości. Myśl o przyszłości historycznej posiada nieskończenie większą zdolność natchnienia człowieka do wielkich uczuć i do wielkich czynów, niż marzenie o wieczności teologicznej".

Myśli pokrewne znajdujemy i w pismach historyczno-filozoficznych Feuerbacha. W Historyi filozofii od Bacona do Spinozy (1833) chwali on jeszcze spinozyzm; w dziele o Piotrze Bayle (1838) przechyla się ku ateizmowi. Podobnie jak w poprzedniej rozprawie o Filozofii Leibniza (1837) uderza tu energicznie na teologią przeciwstawiając ją filozofii. Dla teologii wiedza jest środkiem, wiara celem. Podstawą teologii jest cud; podstawą filozofii istota rzeczy i rozum, twórca prawidłowości. Ustanowienie dogmatów jest ograniczeniem ducha, gdyż dogmat nie jest niczem innem, jak zakazem myślenia. Zadaniem filozofii

nie usprawiedliwieniem dogmatów, lecz wytłumaczenie złudzeń, dzięki którym powstały.

Głównem dziełem Feuerbacha jest Istota chrześcijaństwa[1]). Rozwijając w dalszym ciągu myśl o stosunku filozofii do religii, widzi w nich przeciwstawność rozumu do fantazyi, zdrowia do choroby. Świętym obowiązkiem myśliciela jest zwalczanie pojęć, które uznał za błędne, a których błędność może być dowiedzioną. Wiara nie może być pogodzona z wiedzą. Religia jest wytworem egoizmu ludzkiego: człowiek rozszerza byt swój własny do nieskończoności i przeciwstawia go sobie jako bóstwo, aby zadośćuczynić przy pomocy czci tego bóstwa życzeniom, które nie mogą być spełnione przez rzeczywistość. Religia pozbawia nas człowieczeństwa, oddala od powszechności i potęguje egoizm. Człowiek nieświadomie uzewnętrznia siebie samego w religii; Bóg bowiem nie jest niczem innem, tylko istotą człowieka, której przypisuje on istnienie niezależne od siebie. Prawdą jest, że wszechmoc, miłosierdzie, miłość są cechami boskiemi; odwracamy to, mówiąc: Bóg jest wszechmocny, miłosierny, jest miłością. I życie pozagrobowe nie jest niczem innem, jak uidealizowanem życiem ziemskiem. Teologia w ten sposób przekształca się na antropologię.

Często zarzucano Feuerbachowi ateizm na podstawie tego dzieła. Na to odpowiada: „Stanowiskiem mojem jest wytłumaczyć Boga, nie zaś Go nego-

[1]) Das Wesen des Christenthum, 1841.

wać; sprowadzić Boga do jego istoty właściwej, wyzwalając go ze sprzeczności i nieprawdopodobieństw teologicznych. Jeśli to jest ateizm, niech nie będzie ograniczony do „dziesięciu tysięcy“ (jak tego chciał Renan, uczeń Straussa), niech będzie zdobyczą wszystkich“. Dziełem jego nie była religia bez Boga, lecz rozwiązanie wątpliwości religijnych, które się wyświetlają w człowieku, a które znalazły ujście w działalności dla ludzi, w miłości ludzi, prowadząc do wniosku, że w Bogu ukrywa się człowiek. Zadaniem Teogonii, późniejszego dzieła Feuerbacha jest wykazanie dla głównych religij, w jaki sposób człowiek w nich odnajduje siebie samego, swoję wolę i czynność.

Idąc dalej drogą rozwoju, którą sam w kilku słowach skreślił, Feuerbach w Zasadach filozofii przyszłości[1]) zajmuje stanowisko sensualistyczne, ale tak rozszerzone, że staje się prawie idealistycznem.

Jest to wogóle cechą okresów, w których życie zaczyna uderzać energiczniejszem tętnem, że wytwarzają sobie filozofię, zwracającą się bezpośrednio ku rzeczywistości, ku temu, co widoczne i namacalne. Jeśli okresy reakcyi polityczno-społecznej wytwarzają zwykle systemata filozoficzne, oderwane od rzeczywistości, gubiące się w abstrakcyach, to empiryzm, sensualizm, materyalizm, treścią i metodą stykające się z realnością życia, znamionują

---

[1]) Grundsätze der Philosophie der Zukunft, 1843 r.

zwykle doby gotujących się przewrotów społecznych, przedburza rewolucyi.

W miarę, jak zbliżała się wielka burza 1848 r., umysły wrażliwe odczuwały jej wpływ przez antycypacyę. Feuerbach do nich należał; i oto, dlaczego od Boga, przez rozum, zbliżał się ku człowiekowi. Ale człowieka tego nie pojmował w duchu dawnej antropologii filozoficznej, jako istotę abstrakcyjno-duchową; lecz konkretnie, zmysłowo-duchową, jak niegdyś Szyller w swoich teoryach estetycznych.

„Prawdziwem i boskiem jest tylko to, co nie potrzebuje dowodów, co jest bezpośrednio pewne samo przez się, co natychmiast przemawia i ujmuje, co pociąga za sobą stwierdzenie istnienia swego, co jest bezwzględnie pewnem i niewątpliwem, jasnem jak słońce. Sam tylko świat zmysłów posiada tę słoneczną jasność. Tam, gdzie się on zaczyna, ustaje wszelki opór, wszelka wątpliwość. Tajemnicą poznania bezpośredniego jest poznanie zmysłowe".

Prawdziwą filozofią jest zakres doświadczenia. Wrażenia zmysłowe zawierają prawdy najgłębsze i najwyższe. „Zmysł wydoskonalony przez wykształcenie, oko filozofa" — dostrzega także prawdziwą istność boską. „Byt jest tajemnicą intuicyi, ujęcia, miłości". „Nie tylko czujemy kamień i drzewo, nietylko ciało i kości; przejmujemy także uczucia, gdy ściskamy rękę lub dotykamy ust istoty czującej. Słyszymy nietylko szum wody i szelest liści, lecz także głos ludzki, pełen uczucia, mądrości i miłości. Widzimy nietylko powierzchnie zwierciadlane

i widma barwne, lecz czytamy okiem we wzroku ludzkim. Nie tylko więc zewnętrzność, lecz i wewnętrzność; nie tylko ciało, lecz i jaźń są przedmiotem zmysłów".

Widzimy jak w pojmowaniu sensualizmu Feuerbach usiłuje pozbyć się wszystkiego, co jest wytworem analizy psychologicznej, sztucznego rozdzielenia pojęć. Odrzucić stara się wszelki dualizm rozumu i uczucia, ujęcia i wnioskowania; wrócić do jedności pierwotnej, naiwnej i bezpośredniej. A rozszerzając pojęcie wrażenia tak, aby objęło funkcye intelektualne i estetyczne, nadaje sensualizmowi swemu cechy idealizmu.

Owo „oko filozofa" zawiera oczywiście coś więcej nad prostą zmysłowość: umie ono rozumować i czuć. Ale myśl Feuerbacha jest jasną: nie idzie mu o sztuczne przeniesienie do zakresu zmysłowości tego, co do niej nie należy; lecz o wzniesienie się do stanowiska umysłu niereflekcyjnego, do całościowego ujęcia aktu naszego obcowania ze światem; do syntezy, pozostawiającej w tyle sztuczne podziały na zmysłowość, rozum, uczucie [1]).

Jeszcze dalej idzie Feuerbach w tym kierunku, gdy twierdzi, że „miłość jest prawdziwym dowodem istnienia przedmiotu poza umysłowością naszą" i że nie ma innego dowodu bytu, jak miłość, jak czucie wogóle. „Tylko to, czego obecność spra-

---

[1]) Drogę ku syntezie w tym zakresie starał się naszkicować autor w artykule „Indywidualność i społeczność" (Przegl. Filoz., 1905, II).

wia rozkosz, a nieobecność — cierpienie, tylko to istnieje naprawdę".

Z założeń tych wysnuwa się naturalnie etyka altruistyczna. Feuerbach stwarza wyraz „t u i z m", odźwierciedlający stosunek nasz do ludzi, a równoległy z comteowskim „altruizmem". Idea bóstwa, jako wytworu ludzkiego, prowadzi go naturalnie poza obręb osobnika. Nie jednostka bowiem, lecz ludzkość w całokształcie swoim wytwarza bóstwo na podobieństwo swoje. W ten sposób jednostce przeciwstawia się społeczeństwo, jako warunek jej egzystencyi i rozwoju; obowiązek czyli to, co winniśmy społeczeństwu — dążeniu do szczęścia osobistego; interes rodu — interesowi osobnika.

Empirizm, powiada Feuerbach, ma słuszność, gdy wywodzi myśl z wrażeń zmysłowych; lecz zapomina przy tem, że najważniejszym przedmiotem zmysłów jest sam człowiek. Idealizm ma słuszność, gdy w człowieku szuka źródła idei; lecz błądzi, gdy chce ją wysnuć z istoty odosobnionej; z „ja" bez „ty", danego przez zmysły. „Człowiek żyjący w odosobnieniu i dla siebie, niema w sobie treści człowieka, ani jako istoty moralnej, ani jako istoty myślącej. Istnością człowieka jest społeczeństwo, ścisły związek człowieka z człowiekiem, spoczywający wszakże na oczywistem rozróżnieniu „ja" od „ty".

„Odosobnienie jest skończonością i ograniczeniem"; stowarzyszenie — wolnością i nieskończonością. Człowiek sam przez się jest tylko człowiekiem;

człowiek w połączeniu z innymi, jedność „ja“ i „ty“ jest Bogiem.

Jak w owej restytucyi całości człowieka zamiast jednostronnego, ascetycznie-chrześcijańskiego pojmowania jego duchowości, ujawnia się dążność ku wyzwoleniu ciała, którą jednocześnie, w sposób niekiedy dziwaczny i przesadnie zmysłowy, szerzyła gromadka poetów znana pod nazwą „Młodych Niemiec“, tak w owem podniesieniu roli pierwiastka społecznego widzimy wpływ potężnego tchnienia socyalnego, zwiastuna nadchodzącej rewolucyi 1848 roku. Indywidualistyczny sensualizm Młodych Niemiec harmonijnie spajał się w umyśle Feuerbacha z odgłosami nowych teoryj społecznych, a całokształt poglądów jego zbliżał się tak dalece do pozytywizmu, że nie bez słuszności uważają go za ojca duchowego pozytywizmu niemieckiego.

W r. 1848, gdy parlament wszechniemiecki, owo dzieło niedojrzałe połowicznej rewolucyi w Niemczech, zgromadził się we Frankfurcie, Feuerbach znalazł się tam jako widz, z żywem zajęciem przysłuchujący się tętnu budzącego się życia politycznego. Przybyła tam do niego deputacya studentów heidelberskich z prośbą, aby zechciał przyjąć katedrę filozofii w tym uniwersytecie. Feuerbach zgodził się na propozycyę, wyrażając jednak dobrze uzasadnioną wątpliwość, aby rząd księztwa zechciał przychylić się do życzenia studentów. Wprawdzie była to chwila, kiedy rządy państewek niemieckich gotowi byli spełnić wszelkie życzenia swoich poddanych. Ale chwila ta szybko minęła.

Feuerbach wszakże dotrzymał słowa studentom. Tej samej zimy przybył on do Heidelbergu i wygłosił szereg wykładów w sali ratuszowej, „niezależnie od rządu i w żadnym stosunku do korporacyi i kasty uczonych“, jak pisał w liście do żony. Treść tych wykładów ukazała się w druku pod tytułem Wykłady o istocie religii. Już poprzednio zresztą ukazała się była książka jego pod tym samym niemal tytułem[1]).

Człowiek jest jedynym przedmiotem filozofii, a filozofia redukuje się do antropologii. Nie powinniśmy przyjmować innej religii, jak tylko religię przyrody, t. j. poddania się pod prawa natury. Religia obecna jest „powszechnie-historyczną obłudą“, zostającą w jawnej sprzeczności z interesami naukowymi, politycznymi i społecznymi, krótko mówiąc, ze wszystkiemi potrzebami umysłowemi i materyalnemi. Filozofia Hegla nie odsłoniła tej obłudy i nie pokonała jej, gdyż Hegel nie zrozumiał istoty religii. Bardziej zbliżył się do niej Schleiermacher, dla którego religia była przedmiotem uczucia; lecz nie wysnuł z założenia tego wniosku właściwego. Wnioskiem tym, że Bóg przedmiotowo nie jest niczem innem, tylko istotą uczucia, jak podmiotowo uczucie jest istotą religii. Takie są główne myśli, w których streszcza się nauka Feuerbacha o religii. Co zaś do filozofii jego teoretycznej, to stosunek

---

[1]) Das Wesen der Religion, Lipsk 1845. Wykłady heidelberskie ukazały się p. t. Vorlesungen über das Wesen der Religion w VIII tomie zbioru dzieł.

Feuerbacha do odwiecznych, dręczących myśl ludzką zagadnień streszcza Fr. Alb. Lange w rozkaźniku: „Zadawalniaj się światem danym“. Nie potrzebujemy tłumaczyć, że rozkaźnik ten nie jest wyrazem kwietyzmu politycznego lub społecznego, jak u Straussa, lecz skierowany wyłącznie przeciw roszczeniom metafizyki i religii, usiłujących rozmaitemi drogami wykroczyć poza jedyny realny i dostępny dla człowieka zakres rzeczywistości zmysłowej. Zobaczymy w następnym wykładzie, jak zużytkował Czolbe rozkaźnik ten w swoim systemacie materyalistycznym.

* * *

Ruch umysłowy, przygotowujący nowe rewolucye polityczne, zaczyna się od krytyki religii. Tak było i w dobie reformacyi i w wiekach oświaty. Tylko reformacya wierzyła jeszcze w nietykalność ksiąg świętych, w ich autentyczność. Wierzyła, że są jedynem źródłem religii, a nawet wogóle wiedzy — przynajmniej wiedzy praktycznej. Katolicyzm średniowieczny i filozofia scholastyczna otuliły tak nieprzejrzanym mrokiem umysły ludzkie, że zatraciły one nawet świadomość jakichkolwiekbądź źródeł światła, a powstając przeciwko temu katolicyzmowi, nie szukały oparcia w wiedzy, ani w doświadczeniu życiowem, lecz w księgach świętych.

Ruchy religijne i rewolucyjne z doby reformacyi były dążeniem do odrodzenia pierwotnego chrześcijaństwa, próbą oczyszczenia go z obcych naleciałości, oparcia nowego życia na jego czystych

zasadach. Obejmują one przeważnie klasy średnie i niższe. Dopiero przez Odrodzenie wdziera się do klas wyższych pogaństwo razem z zasobami wiedzy i sztuki starożytnej. Wobec tych skarbów, jakże ubogą, jak nieuczoną przedstawiała się biblia! Odrzucają więc ją precz, a ruch oświaty, wzmagając się stopniowo, prowadzi przez deizm do zaprzeczenia religii: do ateizmu w końcu XVIII w.

Ruch przeciwko chrześcijaństwu w XIX wieku nie jest ani reformą jego, t. j. próbą odnowienia, ani ateizmem, t. j. odrzuceniem wszelkiej religii. Tkwi w nim głębokie poczucie, że chrześcijaństwo, jako religia historyczna, przeżyło się bezpowrotnie i nie może zadość uczynić potrzebom dzisiejszej ludzkości. Jego składniki antikulturalne: ascetyzm, pogarda dla dóbr świata, wytknięte z siłą przez Enfantain'a i Bazarda, później przez Feuerbacha i Straussa, a w ślad za nimi znowuż przez francuskich popularyzatorów, jak Renan. Ale filozofowie ci nie są ateuszami. Wiek XIX uznaje potrzebę religii wogóle, pragnie tylko religii odpowiedniejszej do ducha czasu i natury ludzkiej, niż chrześcijaństwo. Religii, któraby nie odwracała się wrogo od życia rzeczywistego ku pozaświatowemu, jak chrześcijaństwo, któraby nie zanieczyszczała pojęć swych wyobrażeniami o Bogu okrutnym, mściwym, despotycznym; Bogu, na którego przenosi wszystkie wady swoje człowiek zabobonny i zdemoralizowany przez wadliwy ustrój społeczny, jak w religii hebrajskiej, stanowiącej podwalinę chrześcijaństwa.

Ludzkość dzisiejsza wymaga religii radosnej,

podobnej do owej przyrodzonej, pełnej poezyi religii Greków starożytnych, ale wysubtelnionej tak, aby odpowiadała bardziej złożonej duszy człowieka dzisiejszego; religii, któraby zwracała oblicze ku życiu i światu, zamiast się od nich odwracać. A obok tego religii, która byłaby prawdziwą więzią między ludźmi, spoidłem społecznem, jak to jej nazwa wytyka. Dążność tę usiłuje urzeczywistnić Comte w swojej Religii Ludzkości.

Przy tem jeszcze religia przyszłości musi być oczyszczoną z wszystkich szczątków zabobonów dawnych, z pretensyi zastępować wiedzę i dyktować jej prawa, ze wszystkiego, co budzi niesmak pod względem rozsądku i dobrego smaku, a czego tak wiele jest w dogmatach i legendach chrześcijańskich.

Takie są wymagania, które stawia filozofia XIX wieku religii przyszłości. Ale filozofia ta nie zaprzecza religii. Przeciwnie, sięgając w głąb jej źródeł psychologicznych i historycznych, dostrzega je w poczuciu zależności, w ukorzeniu się przed potęgą zewnętrzną, w uległości, która jest dobrowolnem poddaniem się, a przez to przestaje być niewolą i ciężarem, jak to już wytknął był Szyller dla prawa moralnego, w idei odkupienia estetycznego.

A że potęgą tą nie może być dla niej Bóg osobowy, który jest tylko uzewnętrznieniem człowieka, obrazem i podobieństwem jego, więc szuka jej bądź w Przyrodzie, jak Feuerbach i Strauss, bądź w Idei Ludzkości, jak Comte.

Tu właśnie odsłania się przed nami głęboki

rys pokrewieństwa pomiędzy religią a socyalizmem, rys tłumaczący, dlaczego w walkach dziejowych dążność socyalistyczna łączy się z kierunkiem religijnym; prąd indywidualistyczny z niereligijnością.

Socyalizm jest wyrazem poczucia głębokiej zależności jednostki od społeczeństwa, jak religia — wyrazem jej zależności od potęg wszechświatowych. Socyalizm jest uznaniem tego, że życie osobnika zależnem jest od ogółu, że nie tylko podstawy materyalne, ale i pełnia duchowa tego życia tkwią w społeczności; socyalizm, jak to przepięknie wyraził Mickiewicz, jest „porywem ducha ku istnieniu szczęśliwszemu, nie indywidualnemu, lecz wspólnemu i solidarnemu".

Dlatego też socyalizm dąży do zacieśnięcia więzów społecznych, zamiast ich rozluźnienia, jak chce indywidualizm, łudzący się, że jednostka wyzwolona z tych więzów okaże się silniejszą: jak ptak, czujący opór powietrza, łudzić się może, że w próżni latałby szybciej, nieświadom tego, że toż samo powietrze stanowi oparcie dla jego skrzydeł.

Filozofia niemiecka XIX wieku, uderzając na chrześcijaństwo, szła drogą wytkniętą przez dwóch wielkich humanistów XVIII w: Göthego i Szyllera, którzy obaj mieli kult dla jasnej i pełnej poezyi religii Greków. Pierwszy wyraził przeciwstawność tej radosnej i pięknej religii z surowością ascetyczną chrześcijaństwa w baladzie „Narzeczona z Koryntu" — drugi wyśpiewał w cudownej elegii p. t. Bogowie Grecyi śmierć tych wierzeń wobec zdobyczy myśli analizującej: wiedzy

i filozofii, a zarazem rzucił w Królestwie ideałów myśl, należącą do religii przyszłości, myśl odkupienia estetycznego. „Wzniesienie się w wierze staje się tu ucieczką w krainę piękna, gdzie wszelka praca znajduje spoczynek; wszelka walka — pokój i wszelki smutek — ukojenie. A serce przerażone okropną potęgą prawa, od którego żaden śmiertelnik uchylić się nie może, otwiera się dla woli boskiej, którą uznaje za swoję własną, a w ten sposób pojednywa się z bóstwem“. Słusznie powiedział autor tych wierszy, Fr. Alb. Lange, że myśl tego poematu jest bardziej zbliżona do istotnej treści chrześcijaństwa, niż dogmatyczna nauka kościoła.

A w owem poddaniu się pod prawo moralne widzimy myśl pokrewną z tą, która stanowi istotę religii Straussa i Feuerbacha: radosny współudział w dziele wszechświata, chociaż o wiele od niej wznioślejszą. Wznioślejszą, gdyż prawo moralne jest dziełem człowieka, dziełem, w którego imieniu staje do walki nawet z wszechmocą przyrody.

WYKŁAD IV.

Materyalizm w Niemczech i przyrodoznawstwo filozoficzne w Anglii.

Szanowne Panie, Szanowni Panowie!

Materyalizm, jako systemat filozoficzny, rozwinął się we Francyi w końcu XVIII wieku i znalazł swój wyraz skończony w Systemacie przyrody, zwykle przypisywanym Holbachowi, ale będącym prawdopodobnie wynikiem, jeśli nie zbiorowej pracy, to przynajmniej zbiorowej myśli całej gromadki encyklopedystów z Diderot'em na czele.

Po upływie ośmiu lat dziesiątków myśl postępowa w Niemczech wkraczała na tę samą drogę, a czynniki historyczne, popychające ją w tym kierunku były rozmaite. O niektóre z nich już potrąciliśmy. Widzieliśmy, że Niemcy w zakresie politycznym zaczynały wchodzić w tę fazę, którą przebyła Francya przed rewolucyą, w fazę dążeń liberalnych. Dążenia te są wogóle wynikiem rozwoju przemysłu i wytworzenia się klasy przemysłowców, a dwie są przyczyny, które wiążą rozwój materyalizmu w dziejach nowożytnych z liberalizmem.

1. Materyalizm jest najpotężniejszym taranem

przeciw powadze kościoła, na której spoczywała władza królów „z łaski bożej“. Z tej strony więc zaczyna się atak liberalizmu, pragnącego zresztą i bezpośrednio wolności myśli narówni z wolnością polityczną.

2. Istnieje pewne wewnętrzne pokrewieństwo pomiędzy industryalizmem i duchem przemysłowym a materyalizmem. Z jednej strony bowiem przemysł dzisiejszy opiera się na zdobyczach wiedzy i ceni je, a pogląd na świat naukowy skłania się z natury rzeczy ku materyalizmowi. Z drugiej strony industryalizm podnosi momenta bytu materyalnego, zysku, użycia, które wiążą się z materyalizmem etycznym, a przynajmniej z naciskiem, położonym na materyalną stronę życia.

Tę drugą stronę oddziaływania materyalizmu poznaliśmy w Starej i nowej wierze Straussa, w jego niechęci do pozaświatowego chrześcijaństwa, niechęci, z którą łączy się inna: do chrześcijaństwa, jako nauki uspołeczniającej, do religii, jako systematu socyalizacyi. Strauss jest z obu względów przedstawicielem i apostołem klasy przemysłowej — nie w znaczeniu ogólnem, nierozdzielnem, jak u Saint-Simona — jest on rzecznikiem tej uprzywilejowanej jej części, w której imieniu przemawia sam, używając zaimka „my“.

Łatwo więc zrozumieć dlaczego, wstępując na drogę dążeń liberalnych, społeczeństwo niemieckie chwyciło się tej samej broni idejowej, którą przed stu laty niemal walczyła z monarchią i kościołem

formująca się burżuazya francuska, którą w XVII już wieku posługiwało się mieszczaństwo angielskie.

Był wszakże jeden czynnik, który nadawał temu odnowieniu materyalizmu cechę świeżości i pozory lepszego uzasadnienia. Czynnikiem tym była wiedza i liczne nowe zdobycze na jej polu. Zdobycze te, od czasów Systematu Natury uzyskane, były olbrzymie.

Nowa nauka chemii powstała i odrazu stała się podstawą fizyologii. Mechanika niebieska przyjęła formę skończoną w dziele Laplace'a. Hypoteza mgławicy, wygłoszona poraz pierwszy przez Kanta w r. 1755, lecz nie znajdująca wówczas rozgłosu, zostaje na nowo stworzona przez Laplace'a w r. 1796 i poparta całą powagą największego z astronomów swego czasu. Fizyka uczyniła nowe olbrzymie postępy przygotowujące stopniowo ideę jedności sił. Największe atoli przewroty zaszły w zakresie biologii, wkraczającej na drogę naukową. Prace mikroskopowe Ehrenberga, Schleiden'a, Schwanna; odkrycia embriologiczne Karola Bear'a otwierały te nowe widnokręgi. Jan Müller w swojej Fizyologii (1833) nadawał tej nauce charakter ściśle fizyczny.

Największy wpływ atoli wywierała nauka francuska. Prace fizyologiczne Magendi'ego, Leuret'a, i Languet'a; badania nad mózgiem Flourence'a; psychiatria naukowa Esquirola; dzieła Quetelet'a nadające charakter prawidłowości mechanicznej czynom ludzkim, zjawiskom pozornie dowolnym i przypadkowym — takie były nowe pobudki, pod

których wpływem odtwarza się na nowo pogląd na świat materyalistyczny.

Dodać do tego należy bezpośredni wpływ Comte'a, którego Kurs filozofii, ukazał się, zaraz po ukończeniu druku wydania francuskiego, jednocześnie w dwóch przekładach niemieckich.

Łatwo jest dostrzedz pokrewieństwo obu systematów nie wykluczające zresztą głęboko sięgających różnic.

Jeden i drugi zmierzają ku zastąpieniu systematu filozofii przez systemat wiedzy ścisłej, ku wytworzeniu poglądu na świat, opartego na niej; jeden i drugi kładą nacisk przeważnie na wiedzę przyrodniczą, najbardziej rozwiniętą i wykończoną. Ale kiedy Comte chce widzieć w filozofii syntetyczną encyklopedyę nauk, materyalizm jest niejako kwintesencyą najogólniejszych wyników wiedzy przyrodniczej, zestawieniem jej hypotez i teoryj. Z drugiej strony, jeśli pozytywizm krytyczniej zapatruje się na zadanie swoje i kładzie nacisk na względność wiedzy, to zawiera jednak w sobie wszystkie dane do łatwego przejścia w dogmatyzm naukowy. Myśl ludzka z trudnością może się utrzymać dłużej na ostrzu stanowiska krytycznego, jeśli nie jest oparta o trwałe podwaliny, które daje jej krytyka poznania. Comte zaś odrzucił razem z metafizyką wszelkie studya epistemologiczne. Twierdzenie o względności wiedzy spoczywa u niego poczęści na danych historycznych, w większym zaś stopniu jest założeniem dogmatycznem, wywołanem niechęcią i nieufnością do współczesnej mu

sieczki filozoficznej, uprawianej we Francyi pod nazwą „spirytualizmu“.

Przechylenie się więc ku materyalizmowi, t. j. przyjęcie dogmatyczne wyników wiedzy; nadanie im znaczenia prawd bezwzględnych jest tem naturalniejszą konsekwencyą pozytywizmu, że tylko nauki fizyczne lub posługujące się metodą fizyczną, uważane są przezeń za pozytywne i realne.

Głębokie różnice natomiast ujawniają się w następujących punktach:

1. Pozytywizm jest dziełem indywidualnem umysłu twórczego, kiedy materyalizm jest wytworem nieosobowym, dziełem zbiorowem — kodyfikacyą idei naukowych.

2. Pozytywizm powstał ze szkoły Saint-Simona, której tendencya zasadnicza była socyalistyczną; materyalizm przeciwnie rozwija się na tle industrializmu i wiążących się z nim prądów liberalnych. Zasadnicze więc dążności jego są indywidualistyczne.

3. Pozytywizm zmierzał ku odrodzeniu ludzkości przez wytworzenie ścisłej wiedzy o zjawiskach społecznych, socyologii, dla której systemat umiejętności pozostałych stanowił tylko podwalinę. Materyalizm wcale nie troszczył się o reformy społeczne; naukę o społeczeństwie bądź ignorował, jako nieścisłą, bądź też ograniczał się do ogólnikowych twierdzeń o determinizmie zjawisk społecznych i o konieczności zastosowania metody przyrodniczej w badaniach nad społeczeństwem. Przeciwnie ogólny jego kierunek, myśl zasadnicza determinizmu

i niezłomnej konieczności stawania się, jego metoda analityczna i empiryczna, jego lekceważenie dla wszystkiego, co nie podlega wadze i mierze, oddziaływały ujemnie na wszelki poryw ku ideałom, paraliżowały wszelką działalność twórczo-reformatorską.

4. Zarówno pozytywizm, jak i materyalizm negują historyczne religie z Bogiem pozaświatowym. Lecz gdy materyalizm ogranicza się do tej negacyi, pozytywizm usiłował stworzyć religię bez zabobonu, opartą na czci dla ludzkości. Gdy w etyce materyalizm ma naturalną skłonność do egoizmu hedonistycznego, pozytywizm usiłował stworzyć moralność niesamolubną — altruistyczną.

* * *

Materyalizm XIX wieku, jak to już zaznaczyliśmy, jest dziełem nieosobowem. Nie możemy nazwać ani jednego pisarza, któryby sformułował dokładnie i rozwinął w całokształcie systemat ten, nie rozmijając się z istotnymi wynikami wiedzy współczesnej — jak to uczynił był Hobbes w XVII lub Holbach w XVIII w. Nie byłoby więc sprawiedliwem w stosunku do poglądu materyalistycznego, gdybyśmy poddali krytyce ten lub ów jego wykład. Chcąc ocenić nie wady lub zalety pewnych adeptów lub popularyzatorów tego poglądu na świat, lecz stopień, w jakim w najdoskonalszej formie swojej odpowiedzieć może wymaganiom filozoficznym, powinniśmy oddzielić historyczne wystąpienie materyalizmu od poglądu na świat, będącego

wytworem nauk ścisłych, a ten ostatni badać w formie bezosobowej, jako syntezę istotnych wyników wiedzy, nie zaś błędów lub urojeń pojedyńczych myślicieli. W wykładzie obecnym zajmiemy się więc tylko stroną faktycznie-historyczną; ocenie poglądu na świat naukowego poświęcimy dwa następujące wykłady.

Materyalizm niemiecki wystąpił na arenę z pewną świetnością i z wielkim rozgłosem, dzięki nietaktowi jego przeciwników. Za hasło do wystąpienia tego posłużyła książka dobrze zresztą zasłużona, a pochodząca od znakomitego chemika: Listy o chemii Liebiga (1844 r.). W dziele tem autor bronił przedziału pomiędzy naturą organiczną a nieorganiczną i niemożności wytworzenia ciał organicznych bez udziału osobnej siły życiowej, chociaż sam Liebig razem z Woehler'em dokonał był jeszcze w r. 1828 pierwszej syntezy ciała organicznego, mocznika, ze związków nieorganicznych.

W czwartem wydaniu swoich Listów o chemii Liebig zgadza się na to, że wszystkie siły materyalne biorą udział w sprawach organicznych; uważa wszakże za pozbawione wszelkiej dowodności i za dyletanckie twierdzenie, jakoby siły te mogły wytworzyć organizm, a nawet umysłowość. Rozum nasz, powiada on, uznaje, że świat organiczny ma twórcę oraz że w ciele istnieje przyczyna panująca ponad siłami fizycznemi i chemicznemi, a nadająca im kształty, których nie dostrzegamy poza organizmami. Twierdzi on dalej, że przyrodoznawstwo nic nie wie o łańcuchu istot

organicznych, któryby mógł powstać w ciągu długich wieków z najniższych organizmów komórkowych.

W roku 1852 ukazało się dzieło **Jakóba Moleschotte'a**[1]) p. t. Krążenie życia — odpowiedź fizyologiczna na Listy chemiczne Liebiga, w którem w sposób grzeczny, lecz stanowczy zwalczał witalizm słynnego chemika. Dwoistości światów nieorganicznego i organicznego przeciwstawił Molleschott ideę jedności przyrody i ciągłości zjawisk. Zależność myśli od czynników materyalnych zaakcentowana tu jest w sposób jaskrawy, prawie drastyczny: „Nie ma myśli bez fosforu!“ Górnik wydobywa go z ziemi w postaci fosforanu wapnia; rolnik używa go jako nawóz do zboża, które odżywia ciało i mózg myśliciela. Stosuje się to do wszystkich materyałów. Życie wiąże się z materyą, myśl z życiem; z myślą — wola uczynienia życia lepszem i szczęśliwszem. Jeśli więc dostarczymy mózgowi najlepszych materyałów pożywczych, myśl nasza dosięgnie najwyższego rozwoju i zagadnienie społeczne zostanie rozwiązane. Człowiek jest sumą swoich rodziców i przodków, miejsca i czasu, powietrza i klimatu, światła i dźwięku, pożywienia i odzienia; jest wytworem ośrodka w któ-

---

[1]) Ur. w r. 1822 w Holandyi. Był docentem w Heidelbergu, skąd został wydalony za ateizm; następnie był profesorem w Zurychu, w Turynie i w Rzymie. Zmarł w roku 1893. Pozostawił pismo autobiograficzne pod tytułem Für meine Freunde, Giessen 1893.

rym żyje. Wiedza przyrodnicza jest Prometeuszem naszych czasów, a chemia najwyższą z nauk.

Pisząc sprawozdanie z tej książki, Feuerbach nadał jeszcze drastyczniejszą formę myśli autora: „człowiek jest tem, co je“.

Wcześniej jeszcze, bo w r. 1842, Lotze, którego niezupełnie słusznie zaliczył później Vogt do „fabrykantów goetyngskiej substancyi duchowej“, umieściłbył w Handwörterbuch der physiologie artykuł „O życiu i sile życiowej“, w którym dowodził, że organizmy są systematami mechanicznymi; a w wydanej jednocześnie Patologii i terapii jako naukach mechanicznych, starał się oczyścić te podstawowe gałęzie medycyny z panujących w nich wówczas pojęć bałamutnych.

W r. 1852 ukazują się także Obrazy z życia zwierzęcego, **Karola Vogta**[1]), w którym wypowiada twierdzenie, że wiedza przyrodnicza sta-

---

[1]) Urodził się w Giessen w r. 1817; odbywał tam studya uniwersyteckie pod kierunkiem Liebiga; później kończył medycynę w Bernie, dokąd ojciec jego powołany został na profesora. Studyował tu fizyologię pod kierunkiem Valentina. Prace naukowe otworzyły mu drogę do katedry w Giessen, skąd wybrany został na posła do parlamentu wszechniemieckiego we Frankfurcie w r. 1848. Tegoż roku, skazany na śmierć za udział w ruchu republikańskim, znajduje przytułek w Genewie, gdzie zostawał profesorem geologii i anatomii porównawczej do końca życia. Umarł w roku 1895. Życiorys jego skreślił syn Wilhelm Vogt (La vie d'un homme. Karl Vogt, Paris-Stuttgard 1896). Była to natura nawskróś prawa i prawdomówiąca bez względów i ogródek, a całe życie jego jest illustracyą tej prawości.

nowczo zaprzecza wszelkim przypuszczeniom o nieśmiertelności osobowej, myśl zaś traktuje jako „wydzielinę“ mózgu.

„Fizyologia — powiada on — sprzeciwia się stanowczo i kategorycznie idei nieśmiertelności indywidualnej oraz wszelkim wyobrażeniom wiążącym się z istnieniem odrębnej duszy; w czynnościach psychicznych widzi ona funkcyę mózgu, który jest ich podścieliskiem materyalnem“.

Przeciwko Vogtowi wystąpił Rudolf Wagner, jeden z tych poziomych profesorów niemieckich, którzy uważają bronienie miłych władzom poglądów, za wchodzące w zakres swych obowiązków służbowych. Powziął on niesmaczną myśl oddania legendy biblijnej i wiary w nieśmiertelność duszy pod osłonę powagi naukowej Towarzystwa Przyrodników w Getyndze. W odczycie wygłoszonym na posiedzeniu tego Towarzystwa w r. 1854 starał się udowodnić, że pochodzenie ludzi od jednej pary nie może być ani udowodnione, ani zaprzeczone przez wiedzę; że wiedza więc na tym punkcie nie stoi w sprzeczności z tradycyą biblijną. W drugiej części odczytu uderza zawzięcie na Vogta za jego twierdzenia dotyczące duszy, mieszając do swej argumentacyi napaści osobiste i brudną potwarz. Uważa Wagner, że wiedza przyrodnicza nie jest dosyć dojrzałą, aby rozstrzygnąć kwestyę natury duszy; pragnąłby więc zapełnić tę lukę wiarą w duszę indywidualną i nieśmiertelną, „aby w ten sposób ocalić podstawy moralne porządku społecznego“.

To „naukowe wyznanie wiary“, jak je nazwał

autor, któremu już wcześniej zarzucał Lotze „rachunkowość podwójną“, wywołało ze strony Karola Vogta miażdżącą odpowiedź pod tytułem Wiara węglarzy wobec wiedzy[1]). W tej to broszurze dał Vogt właściwą interpretacyę rozgłośnemu, a drastycznemu orzeczeniu rzuconemu przezeń w Listach, że „myśl ma się do mózgu, jak żółć do wątroby“.

---

[1]) Köhlerglaube und Wissenschaft. Giessen 1854 r. Parę ustępów z tej broszury da pojęcie o pogardliwej ironii, z jaką autor traktuje swego przeciwnika, a zarazem o niewysławionej płytkości pomysłów, wypowiadanych przez Rudolfa Wagnera: „Ponieważ (według Sanct-Wagnera) wszyscy ludzie pochodzą od jednej pary — czytamy tu — z koniecznością więc dusze wszystkich ludzi, którzy żyli kiedykolwiek na ziemi, są wynikiem dzielenia się dusz Adama i Ewy. Toż samo dotyczy zwierząt. Dusze ich są potomkami szanownych rodziców, nieśmiertelnymi pączkami, które narówni z duszami ludzkiemi — muszą przez czas dymisyi swojej (t. j. po śmierci ciał) gromadzić się w jakiemś odmiennem miejscu... Niechże ktoś sobie wyobrazi owo łono Abrahama, ową szkółkę dusz, ów skład starożytności patryarchalnych, gdzie biliony bilionów dusz zmarłych ludzi oczekuje w nieskończonem znudzeniu na nową odzież cielesną! Nie mogą one wiedzieć, co się na zewnątrz dzieje, nie mogą ani śpiewać „Alleluja“, ani podziwiać wielkości Boga, nie mogą wogóle w jakikolwiekbądź sposób objawiać się, gdyż nie mają tam „fortepianów mózgowych“, na którychby mogli wygrywać... Tak więc siedzą te biedne dusze, pozbawione wrażeń i czynności w miejscu swego zgromadzenia i czekają — czekają! Jak długo? Odpowiedź łatwa: przez cały okres geologiczny kuli ziemskiej (gdyż w obrębie okresu, według Wagnera, dusze rozmnażają się regularnie przez dzielenie, jak komórki). Tak więc zbywające, nadetatowe dusze muszą czekać w magazynie, dopóki Stwórcy nie podoba się umeblować na nowo ziemię, zatopić

W kilka lat później Vogt ogłosił szereg Odczytów o człowieku[1]) (1863 r.), w których przedstawił wywody wiedzy, dotyczące pochodzenia człowieka, nie oszczędzając tradycyi biblijnej, ani idei „pochodzenia ras ludzkich od jednej pary".

W roku 1855 ukazało się dziełko **Ludwika Büchnera** pod tytułem Materya i siła[2]), które dosadnością twierdzeń, werwą literacką, zwięzłością i jasnością wykładu, przyczyniło się w ogromnym stopniu do rozszerzenia poglądu materyalistycznego, a że czytane jest do dziś dnia, świadczy o tem dwudzieste wydanie niemieckie w r. 1898. Siła i materya stanowią odwiecznie i zawsze stanowić będą całokształt zjawisk, który nazywamy wszechświatem. Jak ruch wytworzony jest przez

---

wszelkie grzeszne bydło i ludzkie istoty, przerwać następstwo pokoleń i stworzyć nowe ciała, w których nareszcie znajdą zastosowanie nieliczne z oczekujących dusz. Na trzydzieści lat czynności, przypadną im miliony lat spoczynku"...

„Jeśli — jak twierdzi p. Rudolf Wagner — dusze dzielą się podczas narodzenia, to możliwe jest także, że dzielą się w chwili śmierci, oraz, że jedna część, obładowana grzechami, idzie do czyśćca, druga zaś udaje się wprost do nieba"...

[1]) Vorlesungen über den Menschen, seine Stellung in der Schöpfung und in der Geschichte der Erde. Giessen 1863.

[2]) Ludwik Büchner (urodził się w Darmstadt 1824, umarł 1899 roku), był lekarzem z zawodu; pisał wiele rozprawek popularyzujących przyrodoznawstwo. Niektóre są w polskim przekładzie. Zaczął zawód akademicki w Tubindze, skąd usunięty został wskutek tego, że jawnie bronił zasad materyalizmu w wymienionej broszurze.

machinę parową, tak „całokształt pewnych skutków“, które nazywamy rozumem, duszą, myślą, wytworzony zostaje przez machinę zwierzęcą. Czynność psychiczna jest tylko „promieniowaniem ruchu wywołanego przez wrażenia zewnętrzne“. Takie myśli wypowiada autor, a forma żywa i drastyczna, w którą są obleczone, czyniła z jego dziełka narzędzie skuteczne, burzące dawne wierzenia, przygotowując przez tę bolesną operacyę umysły młodzieńcze do narodzin nowego poglądu na świat. Funkcyę tą pełnił u nas polski przekład, który ukazał się we Lwowie.

Ani Büchner, ani Moleschott, ani tem mniej Karol Vogt nie dają jednolitego systematu materyalistycznego, ani nawet jasnego, pozbawionego sprzeczności poglądu. Próbę wytworzenia poglądu takiego, próbę systematycznego przedstawienia materyalizmu, czyli sensualizmu, jak go nazywa — przedsięwziął **Henryk Czolbe**[1]), gdańszczanin — w dziele pod tytułem Neue Darstellung des Sensualismus (1855), w którem stara się także zwalczyć najpoważniejsze zarzuty uczynione przeciwko materyalizmowi przez Lotzego w jego Medicinische Psychologie (1852). Za punkt wyjścia służy mu dążenie etyczne zbliżone do rozkaźnika feuerbachowskiego: „zadawalniaj się światem danym“. „Wynikające z niezadowolnienia się bytem ziemskim tak zwane potrzeby moralne z całą

[1]) Urodził się w 1819, umarł w 1873 roku. Był również lekarzem z zawodu. Nazwisko jego każe domyślać się kaszubskiego pochodzenia.

słusznością możnaby nazwać niemoralnemi — powiada Czolbe. — Nie dowodzi mianowicie pokory, ale buty i próżności, chęć poprawiania świata dostępnego poznaniu, wynalezieniem jakiegoś nadzmysłowego, oraz chęć uczynienia człowieka istotą wyższą nad naturę przez dodanie mu części nadzmysłowej". Postęp wiedzy polega na usuwaniu z niej nadzmysłowości. Usunięcie to stanowi zasadę regulacyjną poglądu Czolbego.

Nie wchodząc w szczegółowy wykład poglądów tego pisarza, zaznaczymy tu tylko główne rysy wyróżniające je od poglądu na świat naukowego, a wynikające u niego z potrzeby zadośćuczynienia wymaganiom bardziej wszechstronnym, niż te, którym odpowiedzieć może wiedza.

1. Świat, według Czolbego, jest w obecnym swoim stanie wieczny; wiecznemi są mianowicie pierwiastki chemiczne i przestrzeń, ciała niebieskie i ziemia, postacie krystaliczne i kształty organiczne.

2. Fale światła i dźwięku są już same przez się świecące i dźwięczące, a dostają się mechanicznie do mózgu przez pośrednictwo nerwów.

Oba te twierdzenia, z których pierwsze tłumaczy się pobudką uczuciową: wstrętem do myśli o zagładzie wszechświata i nietrwałości wszelkiego bytu; druga, chęcią przecięcia węzła gordyjskiego, wikłającego w sposób nierozwiązalny przejście od materyi do świadomości, zostają w sprzeczności z zasadniczymi rysami poglądu na świat naukowego: ewolucyonizmem, będący jego logiczną koniecznością i fizyologią zmysłów, prowadzącą w sposób

nieunikniony do wniosku, że wrażenie i czucie powstaje w organach zmysłowych pod wpływem bodźca zewnętrznego o charakterze zasadniczo odmiennym od wrażenia.

Zasadą metodyczną Czolbego jest zupełna naoczność obrazu, który sobie tworzymy o istocie rzeczy; stąd wykluczenie wszelkiej nadzmysłowości, oraz podniesienie do ideału naukowego matematyki, która, zdaniem autora, jest nietylko podstawą wszelkich innych nauk, ale powinna im służyć za wzór.

W późniejszym piśmie O granicach i początku ludzkiego poznania (1865) opuszcza on swoje poprzednie stanowisko, a obok materyi i form celowych, przyjmuje istnienie w przestrzeni wrażeń i uczuć, czyli duszy wszechświatowej. Wrażenia te mają dla niego charakter rozciągły. Obok trzech „podstawowych“ granic poznania, czyli niezbędnych założeń pierwotnych, poprzedzających wiedzę, któremi są: świat rozciągły, formy celowe i świadomość (rozlana w przestrzeni) przyjmuje Czolbe czwartą „idealną“: cel świata, założenie stanowiące o jego jedności. Celem tym jest bezwzględne szczęście wszystkich istot czujących.

Nie potrzebujemy dodawać, że i dwa nowe postulata — wprowadzone tu przez autora — zostają w rozterce z przyrodoznawstwem, które przywiązuje świadomość tylko do pewnych ukształtowań materyi organicznej (układu nerwowego), w biegu zaś przyrody akcentuje ustawiczne gwałcenie „szczę-

ścia istot czujących", poświęca jednostki dla rodu, byty istniejące dla trwania formy gatunkowej.

W piśmie pośmiertnem, zatytułowanem Grundzüge einer extensionalen Erkenntnisstheorie (1875) a stanowiącem część większej całości, uważa Czolbe przestrzeń i czas (będący czwartym wymiarem przestrzeni) za dwie substancye, którym w duchu Spinozy przypisuje niezliczone atrybuty (w tej liczbie atomy i wrażenia). Atom jest częścią przestrzeni, którą przenika twardość i inne własności, jak i wrażenie jest częścią przestrzeni, zapełnioną świadomością oraz pewną jakością zmysłową. Atomy są rozdzielne (dyskretne), świadomość zaś ciągnie się w przestrzeni, tak, że każdemu atomowi odpowiada cząstka świadomości. Wrażenia kondensują się przez wzajemne przyciąganie i stają się świadome siebie i t. d.

W pierwszych wystąpieniach swoich po r. 1850 materyalizm XIX wieku, pomimo bogactwa faktów naukowych, na które mógł się oprzeć, nie różnił się istotnie od materyalizmu końca XVIII stulecia.

Nowy i odmienny charakter nadają mu dwie zasady wprowadzone do wiedzy niebawem po rozpoczęciu owych gorących sporów. Jedną z nich jest idea jedności sił fizycznych, opierająca się na zasadzie zachowania energii, której podstawę naukową położył fizyk angielski, Joule, wymierzając w szeregu doświadczeń równoważnik mechaniczny ciepła. Drugą — idea ewolucyi organizmów, na rzecz której zgromadził liczne dowody indukcyjne Karol Darwin.

Rozprawa **Joule'a** On Matter, Living Force and Heah, mov ukazała się w r. 1847. Wypowiedziana w niej jest z zupełną jasnością myśl, że czynność czyli energia nie może zniknąć, ani powstać z niczego i że wszelkie objawy sił fizycznych są tylko przeobrażeniami tej samej energii.

Tę samą myśl w formie literackiej wypowiedzieli prawie jednocześnie Juliusz Robert Mayer [1]) i duńczyk Colding. Jest ona zresztą tylko odnowieniem i rozszerzeniem zasady żywych sił, ustanowionej przez Huygens'a w XVII wieku. Nie jej naga forma teoretyczna, lecz płodne zastosowanie naukowe uczyniło z niej zasadę wiedzy przyrodniczej i dlatego imię Joule'a postawić powinniśmy obok Darwina, jako imiona mężów, którzy na nowe tory popchnęli myśl naukową XIX stulecia, pomimo szowinistycznego wypychania przez Niemców na jego miejsce J. R. Mayer'a.

Idea jedności sił i przeobrażeń energii, chociaż konsekwentnie przeprowadzona prowadzi, jak to się niżej pokaże, do samozaprzeczenia materyalizmu, wydawała się na pierwszy rzut oka potężną jego spólniczką, zwłaszcza przez otwierającą się drogę do uważania czynności psychicznych za „formę energii". Wynik ten został też niebawem wysnuty, a Büchner powitał z entuzyazmem nową zasadę w jednem z późniejszych wydań Materyi i Siły.

Główne dzieło **Darwina** O pochodzeniu

---

[1]) W dziełku pod tytułem Bemerkungen über das mechanische Aequivalent der Wärme, 1850.

gatunków[1]) ukazało się w r. 1859, poprzedzone w r. 1858 przez pokrewną pracę Alfreda Wallace'a. Oba te dzieła, a szczególniej Pochodzenie gatunków, sprawiły kolosalne wrażenie w świecie uczonym. Ideje w nich wypowiedziane padały na dobrze przygotowany grunt umysłowy. Dzieło Darwina było — jak powiedział o niem Huxley — „błyskawicą oświetlającą drogę", błąkającym się w ciemności zoologom. Cały nakład wydania rozkupiony został w jednym dniu.

Zasadnicza myśl ewolucyonizmu Darwina polega na podniesieniu doboru przyrodniczego i walki o byt, jako głównych czynników powodujących przemianę gatunków obok zmienności organizmów pod wpływem warunków zewnętrznych i dziedzicznego przekazywania nowo nabytych cech. Wszystkie istoty organiczne od najniższych do najwyższych łączyła teorya ta w jeden łańcuch rozwojowy, przenosząc na pole biologii myśl zapożyczoną z współczesnych doktryn ekonomicznych: współzawodnictwa, jako dźwigni postępu. Sam Darwin zaznacza, że myśl tę zaczerpnął z dzieła Malthusa, który dowodził niemożliwości polepszenia warunków społecznych i zniesienia nędzy, powołując się na walkę o byt w społeczeństwie ludzkiem, t. j. na fakt, że ludność ma skłonność do szybszego wzrostu, niż środki pożywienia.

Idea Darwina rozważana ze stanowiska głównych prądów XIX wieku była zasadniczo indywi-

---

[1]) On the origin of Species. Londyn 1859.

dualistyczną, o ile dawała ogólnie-biologiczne znaczenie antispołecznym pomysłom Malthusa; była antirewolucyjną, o ile zasadę stopniowych przeobrażeń i powolnego rozwoju, zapożyczoną z obserwacyi nad życiem historycznem Anglii, a wprowadzoną już wcześniej przez Lyell'a do geologii, podnosiła do prawa powszechnego, rządzącego wszelkiemi zjawiskami życia, stawiając ten czynnik na miejscu gwałtownych, przewrotów bronionych przez Cuvier'a, syna rewolucyjnej Francyi.

Nie należy sądzić, iż analogie te, jako odległe, nie oddziaływały na poglądy w zakresie społecznym. Naturalny popęd człowieka do harmonii i syntezy w poglądzie na świat zmuszałby go do ujednostajnienia poglądów w rozmaitych zakresach, gdyby nawet konsekwencya nie wymagała podciągnięcia człowieka pod ogólne zasady i prawa biologii.

Podciągnięcie to nasuwało się z koniecznością, a zastosowanie darwinizmu do pochodzenia człowieka uczynione zostało przez jego nieprzyjaciół w Anglii w sposób jaskrawością i nietaktem przypominający niemieckie wybryki przeciw materyalizmowi.

Na posiedzeniu Tow. Brytańskiego w Oksfordzie (30. czerwca 1860 roku) biskup Wilberforce, w nieobecności chorego podówczas Darwina, napadł na jego teoryę, wytykając, iż prowadzi ona do konsekwencyi pochodzenia człowieka od małpy, a przy tej sposobności zaczepiając osobiście jej zwolenników. Wtedy wystąpił Huxley w obronie „cho-

rego lwa“ i w bardzo ostrej odpowiedzi powiedział między innemi rzeczami, że zaszczytniej jest pochodzić od małpy, niż od ludzi, nadużywających nauki i wymowy dla wyśmiewania tych, którzy poświęcają życie na poszukiwanie prawdy. Wzruszenie, wywołane tą odpowiedzią, było takie, że jedna z obecnych pań zemdlała... Odtąd też śmiało przyjął Huxley konsekwencyę, tak nieostrożnie nasuniętą przez Willberforce'a i pierwszy wysnuł z nauki Darwina przypuszczalne pochodzenie człowieka w dziełku p. t. Stanowisko człowieka w przyrodzie[1]). Sam Darwin rozwinął zasady teoryi swojej w zastosowaniu do człowieka w dziele O pochodzeniu człowieka (1871).

Gorliwym popularyzatorem ewolucyonizmu biologicznego w Niemczech został **Ernest Haeckel**[2]), który starał się spoić go z całokształtem materyalizmu w pogląd na świat nazwany przezeń monistycznym.

---

[1]) Przekład polski Żarina. Warszawa 1874. Nadmienimy tu o innem dziełku Huxley'a p. t. O przyczynach zjawisk w organicznej przyrodzie (przekład polski Wrześniowskiego, 1873), zawierającem doskonały popularny wykład teoryi Darwina. Odsyłamy czytelnika do niego po bliższe szczegóły.

[2]) Urodził się w r. 1834, obecnie jest profesorem w Jenie. Z licznych dzieł wymieniamy: Generelle Morphologie, 1866; Natürliche Schöpfungsgeschichte, 1868 (przekład polski p. t. Dzieje utworzenia przyrody, Lwów 1871); Antropogenie, 1874; Die Welträtzel, 1899 (przekład polski p. t. Zarys filozofii monistycznej, 1905).

W r. 1877, gdy Haeckel rozwijał na kongresie w Monachium swoje poglądy transformistyczne — odpowiedział mu Virchof, streszczając stanowisko swoje w następującem zdaniu: „Plan organizacyi jest niezmienny w gatunku; gatunek nie oddziela się od gatunku“. W bardzo szorstkiej odpowiedzi głośnemu twórcy patalogii komórkowej, Haeckel sformułował swoją wiarę filozoficzną w trzech następujących punktach:

1. Ogólna teorya ewolucyi, czyli teorya progenezy, jako filozoficzne wyobrażenie wszechświata, utrzymuje, że w całej przyrodzie istnieje wielka sprawa rozwoju, jedyna, ciągła i wieczna, i że wszystkie zjawiska przyrody bez wyjątku, zaczynając od ruchów ciał niebieskich lub spadku kamienia, aż do wzrostu rośliny lub świadomości ludzkiej, są wynikiem jednego i tego samego prawa przyczynowości; krótko mówiąc, że wszystko sprowadza się do mechaniki atomów. Jest to pogląd na świat mechaniczny, czyli unitarny lub monistyczny, jednem słowem — „monizm“.

2. Teorya pochodzenia (descendencyjna), jako teorya naturalnego powstawania istot organicznych, utrzymuje, że wszystkie organizmy złożone pochodzą od prostszych, że wszystkie zwierzęta i rośliny wielokomórkowe są potomkami jednokomórkowych, te zaś mają za przodków organizmy jeszcze prostsze — monery.

3. Teorya doboru, jako szczególna teorya przemiany, twierdzi, że prawie wszystkie, a przynajmniej większość gatunków organicznych po-

wstała drogą doboru: zwierzęta domowe i rośliny uprawne przez dobór sztuczny, zwierzęta i rośliny dzikie — przez dobór naturalny. Tę ostatnią teoryę nazywa Haeckel właściwym darwinizmem.

Niebawem wszakże opuszcza Haeckel stanowisko ścisłe materyalizmu mechanicznego, wprowadzając do poglądów swoich coraz więcej pierwiastków hylozoizmu. Atomy stają się dlań ośrodkami czucia i świadomości — a cała przyroda przesiąknięta życiem. W ostatniem z cytowanych dzieł hylozoizm ten przybiera formę dosyć rubaszną.

Ustanawia on tu dwa prawa zasadnicze: 1. prawo substancyi, czyli zachowanie materyi i energii; 2. prawo rozwoju, według którego wszechświat jest wynikiem stopniowej ewolucyi materyi.

„Obie formy zasadnicze substancyi: materya i eter nie są pozbawione życia, ani bezwładne, obdarzone są one wrażliwością i wolą, chociaż w stopniu bardzo nizkim; mają one skłonność do skupiania się, a wstręt do prężności. Dążą więc do pierwszej, a unikają drugiej".

Powstaje Haeckel stanowczo przeciwko nieśmiertelności osobowej i osobowości Boga, podaje natomiast „monistyczną ideę Boga", jako sumy sił wszystkich atomów i wszystkich drgań eteru. Bóg i świat stanowią jedno, to jest całokształt materyi i energii. Przy tem proponuje on uważać teoryę eteru jako dogmat rozumowej religii, przeciwstawiając ruchliwy eter, jako bóstwo twórcze, bezwładnej materyi, przez co zresztą powraca do wygna-

nego poprzednio dualizmu. Za podstawę etyki podaje miłość własną i miłość bliźniego. „Człowiek jest ssakiem społecznym“ — z założenia tego wynikają obowiązki ludzi względem siebie.

Gdy w ten sposób materyalizm wzbogacony nowemi zasadami i faktami święcił zdawało się największe swoje tryumfy, dni jego były już policzone, a zasady, które chwilowo spotęgowały moc jego, stały się źródłem rozkładu wewnętrznego.

W roku 1866 ukazało się dzieło **Fryd. Alber. Langego**, Historya materyalizmu, zawierające obok historyi także i wyczerpującą, wszechstronną krytykę tego poglądu na świat. Zarzuty filozoficzne przeciwko materyalizmowi redukują się do dwóch zasadniczych, przeprowadzonych przez autora z ogromną znajomością szczegółów w najnowszych zdobyczach wiedzy przyrodniczej. Pierwszym z nich jest założenie, że działania materyi mogą wywołać tylko zjawiska materyalne; nigdy zaś nie będziemy w stanie wysnuć logicznie objawów świadomości i wogóle zjawisk psychicznych z oddziaływania sił fizycznych. Drugi opiera się na twierdzeniu, że samo pojęcie materyi jest wytworem umysłu, wynikiem czynności abstrakcyjnej; jako takie więc nie może być uważane za przyczynę zjawisk umysłowych. Cały świat zmysłowy jest wytworem naszej organizacyi. Fizyologia organów zmysłowych stwierdza i rozwija założenia krytyczne Kanta.

Materyalizm oraz badanie doświadczalne i ścisłe, które on zaleca, stanowią dobrodziejstwo, jako

narzędzia przeciwko czczej metafizyce, usiłującej wniknąć w istotę rzeczy, oraz wysnuć z pojęć to, czego nauczyć może tylko doświadczenie. Skoro jednak materyalizm usiłuje stworzyć pozytywny pogląd na świat, występuje na jaw jego niedostateczność. Nie może on rozwiązać ostatecznych zagadek natury; dla etyki, estetyki, ideałów społecznych jest w najlepszym razie jałowym; częściej staje w rozterce z idealnymi popędami człowieka.

Materyalizm zachowuje doniosłość swoją i ma największe znaczenie jako myśl przewodnia w konkretnych zakresach badań przyrodniczych. Dopóki badamy świat zjawisk zewnętrznych, stoimy naturalnie i z pewną koniecznością na stanowisku materyalistycznem.

Krytyka ta płynąca z szczerego pragnienia prawdy, oparta na doskonałej znajomości i zrozumieniu zdobyczy przyrodoznawstwa, oświecona szerokim poglądem na historyę myśli, a opierająca się na teoryi poznania Kanta, nie mająca przytem nic wspólnego z obskurantyzmem, cechującym większość tendencyjnych zarzutów przeciwko materyalizmowi, znalazła niebawem drogę do światlejszych umysłów uczonych i wykształconych specyalistów. Ideje wypowiedziane przez Langego znalazły niebawem wyraz w popularnych wykładach głośniejszych uczonych.

Jednym z takich wykładów, który wywołał zainteresowanie w szerokich kołach, a był swego rodzaju „wypadkiem“ w świecie umysłowym, był odczyt **Emila Dubois-Reymonda,** O granicach po-

znania przyrody, wygłoszony na zjeździe przyrodniczym w r. 1872[1]). Głośny ten badacz w zakresie elektryczności nerwów streścił w nim zasadnicze zarzuty Lange'go przeciwko materyalizmowi, jako teoretycznemu pojmowaniu świata. Poznanie przyrodnicze określa autor, jako sprowadzenie zmian w świecie cielesnym do ruchu atomów. Przytem jednak natrafia uczony na dwie granice, których przekroczyć nie może. Atom z siłą i pierwszy brzask świadomości są dwoma zagadnieniami, wobec których uczony zmuszony jest wyznać niemoc swoją, dwoma granicami, na których zatrzymać się musi nasze poznanie. Wobec nich nietylko wyznać musi swoje *ignoramus* (nie wiemy) — lecz także *ignorabimus* (nie będziemy wiedzieli). Są to bowiem zagadnienia przekraczające władze poznawcze umysłu ludzkiego.

Odczyt Dubois Reymonda wywołał żywe zajęcie. W odpowiedzi na niego ukazało się niemało pism polemicznych, wśród których podobnież zatytułowany odczyt znakomitego botanika Karola Nögeli'ego. Do piątego wydania odczytu swego dołączył Dubois Reymond rozprawkę p. t. Siedm zagadek wszechświata[2]). Granice poznania zostają tu jeszcze bardziej zwężone. Cztery zaga-

---

[1]) Ueber die Grenzen der Naturerkenntniss, Lipsk 1872.

[2]) Die Sieben Welträtsel, Lipsk 1882. Polski przekład obu tych broszur przez p. Massoniusa ukazał się staraniem redakcyi „Przeglądu Filozoficznego“ w Warszawie.

dnienia, a mianowicie: 1. istota materyi i siły; 2. początek ruchu; 3. powstanie najprostszego wrażenia; 4. wolność woli (jeśli nie chcemy jej uważać za złudzenie podmiotowe), należą do „transcendentnych“, t. j. nieprzezwyciężonych dla umysłu ludzkiego. Trzy inne zagadnienia zasadnicze a mianowicie: 1. początek życia; 2. pozorna celowość urządzeń przyrody; 3. myślenie rozumne i początek mowy nie są uważane za transcendentne. Mechaniczne pojmowanie zjawisk, wystarczające dla nieorganicznej przyrody i dla życia roślin, niedostatecznem jest, skoro wchodzimy w zakres czucia i świadomości.

W ostatniem swojem dziele p. t. Zagadka wszechświata (1900), którego tytuł jest aluzyą do rozprawki Dubois-Reymonda, Haeckel sądzi, że jego pogląd monistyczny usuwa wszystkie wymienione w niej trudności, a mianowicie pierwsze trzy przez przypisanie materyi atrybutów wrażliwości i woli, trzy ostatnie za pomocą zasady ewolucyi; wolność zaś woli, zdaniem jego, polega na złudzeniu i nie podlega badaniu naukowemu.

Widzimy więc, że chęć konsekwentnego przeprowadzenia materyalizmu i chęć rozciągnięcia go na całokształt zjawisk świata prowadzi drogą nieuniknioną do tego stanowiska, które w rozwoju myśli ludzkiej poprzedzało materyalizm: do hylozoizmu, czyli animizmu, t. j. obdarzenia materyi cechami życia, poglądu charakteryzującego pierwsze niedołężne jeszcze kroki myśli analizującej. Taki wynik końcowy szybko rozwijającego się

i rychło zakończonego sporu o materyalizm, wytworzył skutek dwojaki.

Umysły metodyczne, poszukujące rozwiązań ścisłych, zwróciły się do badań filozoficznych w zakresie teoryi poznania, po drodze którą wytknął Fryderyk Albert Lange i zainicyowany przez niego neokantyzm. Wiara w wyłączność metody przyrodniczej jako jedynej metody naukowej, a szczególnie jej doniosłość w naukach społecznych, została zachwiana. W życiu naukowem obudził się prąd idealistyczny.

Inaczej reagowały umysły nieprzygotowane do badań filozoficznych. Łuk napięty z wielką siłą w jednym kierunku, rozprężając się, wyginał się w przeciwną stronę. Zniechęcenie do wyłączności materyalizmu każe szukać innych dróg. Ale naukowe pokonanie materyalizmu i jego prześcignięcie należy do zakresu teoryi poznania; o niej zaś najmniej wiedzą przyrodnicy. Dla wielu z nich jest ona również jałową i bezmyślną spekulacyą, jak urojenia dawnej metafizyki; również obcą duchowi i metodzie naukowej, jak się wydawała Comte'owi. Pozbawieni jej kierownictwa metodycznego, skoro starają się wykroczyć poza materyalizm, wracają najczęściej do poglądów, których usunięcie z zakresu myśli naukowej stanowiło i stanowi główną zasługę historyczną materyalizmu. Kierunek ten nazwać możemy zwrotem zabobonnym w materyalizmie najnowszym, a znamiennym jest fakt, że na czele jego stoją uczeni, mający niewątpliwe zasługi w swoich specyalnych gałęziach wiedzy.

G. Bunge, profesor fizyologii w Bazylei, w rozprawce pod tytułem Witalizm i mechanizm (1886 [1]) odnawia smutnej pamięci teoryę witalistyczną. Ani fizyka i chemia, ani anatomia z histologią nie rozwiązują, zdaniem jego, zagadki życia, tkwiącej w czynności. Wprawdzie zmysły nie wykazują nam w przyrodzie żywej nic ponad to, co widzimy w nieżywej; aby jednak wytłómaczyć zjawiska życia, musimy za punkt wyjścia obrać bliżej nam znany świat wewnętrzny, a przez niego tłumaczyć zewnętrzny.

Takie myśli znalazły oddźwięk wśród niektórych uczonych specyalistów. Botanik **Reinke** w książce zatytułowanej Świat jako czyn (Die Welt als That, 1899), posuwa daleko konsekwencye z nich wysnute. Twierdzi on, że wszelki monizm jest chybiony, bo nie wystarcza do wytłumaczenia zjawisk. Przyjmuje on przyczynowość w świecie nieorganicznym; przyczynowość i celowość w świecie organicznym, jako zasady tłumaczenia zjawisk. Wzorując organizmy na maszynach przez człowieka zbudowanych, stara się w nich upatrzeć siły kierownicze inteligentne, kierujące działalnością mechaniczną w granicach przyczynowości i nazywa je dominantami. Przechyla się ku teizmowi i idei stworzenia świata. Ostatni raz bronił Reinke poglądów swoich jeszcze na kongresie filozoficznym w Genewie w roku 1904.

---

[1]) W polskim przekładzie mamy jego wykłady o Chemii fizyologicznej. Warszawa, 1890.

Krańcowym objawem tego ostatecznego rozkładu poglądu na świat naukowego jest kierunek wcześniej zainicyowany przez **Zöllnera** [1]), **Crooks'a** i innych, a łączący materyalizm ze spirytyzmem.

Odmienną drogą poszli przyrodnicy, zostający pod wpływem pozytywizmu Comte'a lub dalszych jego przeobrażeń. **W. Ostwald,** chemik z zawodu, wystąpił w r. 1895 z odczytem p. t. Przezwyciężenie materyalizmu naukowego [2]) na zjeździe przyrodników i lekarzy. Już w wykładzie wstępnym swoim na uniwersytecie w Lipsku p. t. Energia i jej przemiany (1888 [3]) stawiał on obok materyi ważkiej energię, jako substancyę zupełnie z nią analogiczną. Teraz usiłował wykazać niedostateczność mechanicznego pojmowania zjawisk takich, jak ciepło, elektryczność i t. d. Na jego miejsce proponował pogląd energetyczny, w którym pokłada jak największe nadzieje. Nic nie wiemy o świecie fizycznym prócz tego, co dochodzi do nas przez zmysły. Zmysły zaś zostają czynne wtedy, gdy następuje różnica w napięciu energii

---

[1]) C. T. Zöllner (ur. 1834, zm. 1882) w dziele Ueber die Natur der Kometen (Lipsk 1872), występował jako zwolennik Kanta, wykazując jego antycypacye w zakresie współczesnego przyrodoznawstwa. Objawia wszakże i tu już skłonność do nadania materyi wrażliwości. Ku spirytyzmowi przychylił się dopiero w Wissenschaftlichen Abhandlungen. Lipsk 1878—79 r.

[2]) Ueberwindung des wissenschaftlichen Materialismus, Lipsk 1895.

[3]) Die Energie und ihre Wandlungen, 1888.

pomiędzy nami, a otaczającym nas światem. Skoro więc ujmujemy tylko zmiany napięcia energii, nie mamy żadnego powodu do przypuszczenia istnienia materyi. Energia jest jedyną realnością, materya jest tylko ugrupowaniem przestrzeniowem rozmaitych energij.

W ten sposób odnawia Ostwald bezwiednie i w nieco odmiennej formie dynamiczną teoryę materyi, rozwijaną przez Boszkowicza i Kanta. Ostwald inspirował się głównie ideami Kirchhoff'a, Hertza i Macha, którzy stosowali w naukach przyrodniczych ideje metodologiczne Comte'a, starając się wyrugować z wiedzy wszelkie hypotezy, a tłumaczenie naukowe zastąpić opisaniem. Poglądy te wszakże i podobne do nich wygłaszane przez samego Ostwalda jako należące do zakresu teoryi poznania i metodologii nauk ścisłych nie należą do obecnego wykładu. Ostwald próbował nadać szerszy rozwój i systematyczne przedstawienie poglądowi energetycznemu w swoich Wykładach o filozofii przyrody[1]). Zjawiska psychiczne przedstawione tu są jako rodzaj energii, a z tegoż punktu widzenia usiłuje autor objąć zakresy etyczny i estetyczny. Jak dalekim jest od jedności pojęciowej ów pogląd energetyczny, świadczy o tem ta okoliczność, że dla wytłumaczenia rozmaitych zjawisk (spójności ciepła, elektryczności i t. d.), Ostwald zmuszony został przyjąć kilkanaście rozmaitych energij.

---

[1]) Vorlesungen über die Naturphilosophie, 1902 r.

W celu rozwijania tego poglądu założył on czasopismo p. t. Annalen für Naturphilosophie.

* * *

Odmiennie kształtował się pogląd na świat naukowy w Anglii. Uczeni, którzy najbardziej przyczynili się do jego wytworzenia, nie stawali od samego początku na stanowisku materyalistycznem. Ciągłość myśli filozoficznej nie została tu zerwana tak, jak w Niemczech i przyrodnicy nawiązują poglądy swoje do tradycyi wielkich filozofów krajowych.

Henryk Huxley (1825—95[1]), który bronił wymownie teoryi Darwina i dostarczył tylu argumentów naukowych na korzyść pochodzenia człowieka od przodków zbliżonych do małp, już w r. 1869 wprowadził był wyraz agnostycyzm dla oznaczenia swego poglądu na świat, wyraz, który odpowiada „ignorabimus“ Dubois-Reymonda. Niepoznawalność świata stawia on jako zasadę filozoficzną na miejscu dogmatyzmu naukowego. Pogląd materyalistyczny jest jedyną płodną hypotezą naukową, powiada Huxley. Skoro jednak materyalizm przekracza swoje granice właściwe i z hypotezy naukowej chce stać się prawdą filozoficzną; skoro nie widzi nic w świecie prócz materyi, siły i praw z koniecznością działających, zapomina, że materya i siła są to tylko

[1]) Z pism jego, należących do naszego zakresu, wymienimy: Man's Place in Nature, 1864; Lay Sermones, 1870; Critics and Addresses, 1873; American Adresses, 1877; szkic o Hume'ie w Englishsmen of Letters. Z tych po polsku wyszło pierwsze: Stanowisko człowieka w przyrodzie.

nazwy dla pewnych stanów świadomości; „prawo“ zaś jest prawidłem, które stale sprawdzało się w doświadczeniu i dlatego przypuszczamy, że w dalszym ciągu sprawdzać się będzie. Bezzasadnem jest podstawienie wyrazu „musi“ zamiast „będzie“. Znamy fakta i prawa, ale konieczność nie jest niczem innem, jak tylko cieniem rzuconym przez rozum.

W wykładzie pod tytułem Ewolucya i etyka (1893 [1]) rozwija Huxley tę myśl, że chociaż człowiek w społeczeństwie ulega prawom kosmicznym, praktyka cnoty wymaga jednak postępowania wręcz przeciwnego temu, które zabezpiecza powodzenie w procesach kosmicznych, t. j. bezwzględnej walce o byt. Postęp moralny nie polega na naśladowaniu procesów kosmicznych, lecz na ciągłej z nimi walce. W ten sposób znakomity przyrodnik zakreśla nietylko granice teoretycznego materyalizmu, jako zasady pojmowania świata, ale i odrzuca stanowczo wszelkie konsekwencye, które myśl partyjna snuć była gotową i snuła z darwinizmu, narzucając społeczeństwu walkę o byt jako zasadę przewodnią, zamiast widzieć w niej tylko pewien fakt ujemny,

---

[1]) Po bliższe wyjaśnienia tego przedzierżgnięcia „jest“ na „musi być‘ w poglądzie przyrodniczym, oraz nadużyć konsekwencyj z ewolucyonizmu, odsyłamy do szkiców „O darwinizmie“ oraz „Oświata i wiedza przyrodnicza“, w Szkicach filozoficznych autora (str. 169—176 oraz 195—224). Zgodne z wymaganiami wiedzy a godne prawdziwego filozofa stanowisko zajął w tej kwestyi F. A. Lange w swojej Arbeiterfrage, 1874 (polski przekład p. t. Kwestya ekonomiczna w zakresie społecznym).

którego ujęcie w karby i złagodzenie jest najwyższem zadaniem społeczeństwa.

Głośny fizyk, słynny popularyzator tej gałęzi wiedzy, **Jan Tyndall** (1820—1893) potrącił również o zagadnienia filozoficzne w swojej Mowie belfastskiej, wygłoszonej w r. 1874 [1]), a która nie przeszła bez wrażenia. Wypowiada w niej myśl, że w sprawie ewolucyjnej objawia się pewna siła zasadnicza, zupełnie niedostępna umysłowi ludzkiemu. Powinniśmy przypuścić zgodnie z hypotezą ewolucyjną, że rozum, uczucie i wola, narówni z ich przedmiotowymi objawami, znajdowały się niegdyś w stanie potencyalnym w mgławicy słonecznej. Jeśli zaś wynik ten jest poprawny, powinniśmy zasadniczo przekształcić nasze pojęcie o materyi. To, które wyrobił Demokrytes lub które znajdujemy w naszych podręcznikach fizyki i chemii, nie może wystarczyć do wytłumaczenia zjawisk życiowych. Skoro zaś usuniemy krańcową przeciwstawność między materyą a duchem, poszukiwanie zawiązków życia w materyi, nie będzie stało w sprzeczności z żadnym interesem moralnym.

Alfred Barratt (1844—1881) starał się wysnuć moralne własności człowieka z założenia, że wszelka tkanka zwierzęca posiada świadomość bólu i przyjemności, oraz że zawiązki tych uczuć właściwe są wszystkim materyalnym składnikom wszechświata. Jak igła magnesowa zwraca się ku biegunowi;

---

[1]) Belfast Address before the British Association, 1874.

a roślina ku światłu, tak według „prawa fizycznego“ materya organiczna dąży do tego, aby uniknąć bólu, a zabezpieczyć przyjemność [1]).

Wilhelm Clifford [2]) (1845—1879), znakomity matematyk, stara się pogodzić naukę o rzeczach w sobie z hypotezą ewolucyjną. Przyjmuje on paralelizm zjawisk fizycznych z psychicznemi. Ponieważ zaś zasada ewolucyi wymaga nieprzerwanego ustopniowania istot od najprostszych pierwiastków nieorganicznych do najwyższych wytworów umysłowych, należy więc przyjąć, że każdemu ruchowi materyi towarzyszy pewien akt wyobrażania. Czucie więc może istnieć samo przez się, nie wchodząc w skład świadomości; jest ono rzeczą w sobie, którą Clifford nazywa materyą umysłową. (Mind-Stuff). Poruszający się atom materyi nieorganicznej nie posiada świadomości, lecz zawiera pierwiastek psychiczny, a pewne połączenia cząsteczek wytwarzają wyobrażenie i myśl.

Nie należy interpretować poglądu tego w duchu hylozoizmu. Dla Clifforda, jak to już zaznaczyliśmy, rzeczą w sobie nie jest materya, lecz pierwiastek psychiczny; przedmiot jest dla niego tylko gromadką wrażeń lub szeregiem zmian w mojej świadomości, a wyobrażenie ma się do rzeczy w sobie tak, jak

---

[1]) Głównemi pismami jego są: Physical Ethics or the Science of Action, 1869; Metempiris, 1883; The Suppression of Egoism („Mind“, 1876) i inne.

[2]) Lectures and Essays, 2 tomy, 1879. (Ob. szkic p. t. „On the nature on Things in Themselves“).

fizyczny obraz w układzie nerwowym do przedmiotu fizycznego. Innemi słowy, rzecz w sobie oddzielona jest od wyobrażenia taką przepaścią, jaka dzieli piękny kształt katedry gotyckiej, którą oglądamy, od skomplikowanych ruchów atomów mózgowych, odpowiadających temu ujęciu. Świat materyalny jest niedoskonałym obrazem w umyśle ludzkim rzeczywistości, utworzonej z materyi psychicznej. Doktrynę tę nazwano w najnowszych czasach panpsychizmem czyli wszechduchowością.

G. J. Romanes (1848—1894), biolog i darwinista, znany z wielu prac w tym kierunku, rozwija dalej teoryę Clifforda, nadając jej panteistyczny charakter [1]). Uważa on, iż niekonsekwentnem jest przypuszczenie, jakoby najwyższą formą umysłowości była ta, która połączona jest z mózgiem ludzkim. Ponieważ wszelkiemu ruchowi towarzyszy psychizm, mamy więc prawo przypuścić, że całokształtowi ruchów wszechświata odpowiada świadomość, która o tyle wyższą jest od ludzkiej, o ile wszechświat wyższy od człowieka. Tego ducha wszechświatowego nie pojmuje Romanes jako osobowości; osobowość bowiem jest ograniczeniem; duch zaś wszechświatowy musi się wznosić ponad wszelkie ograniczenia. Filozofia kosmosu jest więc filozofią „nadosobowości".

---

[1]) W rozprawie pod tyt. The World as an Eject w „Contemporary Review", 1886. Por. także Thoughts on Religion, 1896.

Widzimy z tego pobieżnego przeglądu, jak myśl naukowa angielska, chociaż bardziej krytyczna niż w Niemczech, daremnie łamie się z zasadniczemi trudnościami poglądu na świat naukowego, to spadając do hylozoizmu, to wznosząc się do idealizmu, to naruszając jednolitość poglądu przez wydzielenie egzystencyi ludzkiej z całokształtu zjawisk kosmicznych.

Nie powinniśmy tu pominąć badaczy, którzy, chociaż zamknęli się w granicach zjawisk czysto ludzkich, stosowali jednak w zakresie tym duch i metodę przyrodoznawstwa. Do takich należą: **Henryk Maine** (1822—1888 [1]), badacz prawa i instytucyi pierwotnych, wywodzący społeczeństwo dzisiejsze z pierwotnej władzy ojcowskiej, a porządek prawny z poglądów starożytności; **Jan Lubbock** [2]) i **Mac-Lennan,** badacze cywilizacyi pierwotnej, szczególniej zaś w zakresie stosunków małżeńskich i religijnych; **E. B. Tylor** [3]), głęboki badacz w zakresie historyi, myśli i cywilizacyi pierwotnej, wykazujący, że animizm, t. j. przypisywanie duszy wszystkim przedmiotom, jest poglądem początkowym wszystkich ludów, a z niego wywodzący zarówno poglądy filozoficzne, jak i systemata spirytualistyczne

---

[1]) Ancient Law 1861; Village Communities 1875; Dissertation on Early Law and Custom 1883; Popular Govermnent 1885; International Law 1887.

[2]) Posiadamy przekład jego Początków cywilizacyi.

[3]) Mamy w przekładzie słynne jego dzieło: Cywilizacyę pierwotną; mniejszej wagi jest Antropologia (wydanie drugie, polskie).

religii; **Franciszek Galton,** który starał się udowodnić dziedziczność talentu, a stosując ideje ewolucyjne do rozwoju człowieka, wywodził możliwość udoskonalenia rasy ludzkiej przez odpowiedni dobór rodziców; **Grant Adlen,** stosujący ideje darwinowskie w zakresie estetyki.

Tak szeroki zakres obejmując, a przez rozmaitych badaczy w poszczególnych dziedzinach stosowany pogląd na świat przyrodniczy, jako utwór zbiorowy, nie znalazł jednolitego wykończenia, jakim był w XVIII wieku System at przyrody Holbacha. Nie byłoby więc celowem, ani sprawiedliwem poddawać rozbiorowi mniej lub więcej szczęśliwe próby, poszczególne utworzenia z niego systematu filozoficznego. Zamiast tego poddamy krytyce ów utwór bezosobowy, wytwór wiedzy, który nazywamy pogląd em na świat przyrodniczym, a który jest możliwie przedmiotowym, możliwie pozbawionym twórczości indywidualnej zestawieniem wyników wiedzy doświadczalnej. Rozbiór taki, posługujący się światłem, które historya doktryn naukowych, rzuca na teorye współczesne, pozwoli nam ocenić sprawiedliwie i ugrupować według ich względnej wartości rozmaite fazy, przebyte przez materyalizm w jego metamorfozie wstecznej; zastosowanie zaś probierzy filozoficznych da możność odpowiedzieć na pytanie, w jakim stopniu pogląd ów na świat czyni zadość potrzebie jednolitego i ogólnego ujęcia zjawisk świata i życia.

WYKŁAD V.

Przyrodniczy pogląd na świat. — Wymagania metodyczne. — Siła i materya. — Początek i koniec świata.

Szanowne Panie, Szanowni Panowie!

Nadmieniliśmy już, że systemat materyalistyczny jest próbą rozciągnięcia na całokształt poznania naszego wyników zdobytych w ograniczonym zakresie wiedzy przyrodniczej. Określa to zarówno jego słabe i silne strony, jak i historyczne różnice znamionujące formy, pod któremi systemat ten odnawia się w rozmaitych dobach historycznych.

Cechą znamienną materyalizmu XIX w. w porównaniu z systematami podobnymi starożytności lub XVII i XVIII stulecia jest bogactwo w opracowaniu szczegółów, które zawdzięcza postępowi wiedzy przyrodniczej. Skutek tego bogactwa jest dwojaki. Najprzód ogromne wykończenie i konsekwencya w tych częściach ogólnego poglądu na świat, dla których przyjęte zostały podstawowe jego zasady; dla których przeto są dostatecznemi, a więc dla całego zakresu przyrody, a co za tem idzie, ogromna siła przekonywająca otrzymanego w ten spo-

sób obrazu świata. Ale im bardziej wykończają się szczegóły, im dokładniej myśl opracowuje wszystkie składniki tego obrazu świata, tem wyraźniej występują także sprzeczności na granicach wymienionego zakresu; tem jaśniej uwydatniają się punkta, w których trudności stają się dlań nieprzezwyciężonemi — „granice poznania“, jak je nazwał Dubois-Reymond. Niepokonane trudności te znajdujemy na początku i na końcu wiedzy przyrodniczej: tam, gdzie zaczyna budowę swoją z pierwotnych składników atomów i siły; i tam, gdzie kończy się jej zakres — w świadomości obejmującej świat cały w poznaniu.

Zanim przystąpimy do badania krytycznego poszczególnych składników tego wspaniałego gmachu i stopniowo w nim nagromadzających trudności, zaczynając od pierwszej granicy, a kończąc na drugiej, zatrzymajmy się przez chwilę na ogólnych pojęciach, stanowiących wstęp do każdego systematu filozoficznego, na tych, które określają jego p o g l ą d n a p o z n a n i e, jego środki i metody; na tych, które w wyrobionych systematach filozoficznych rozwijają się w niezależną część: teoryę poznania.

Widzieliśmy, że pojęcia te zredukowane zostały w pozytywizmie do kilku twierdzeń ogólnikowych. Jeszcze króciej omawia je materyalizm. Przyjmuje on wogóle, że drogą poznania zmysłowo-rozumowego dochodzimy do samej istoty rzeczy; że za pomocą tego aparatu, którego pierwszem ogniwem jest spostrzeżenie, a drugiem wyciąganie z niego

wniosków, dotykamy niejako bezpośrednio owej rzeczywistości, którą filozofia wyobraża sobie osłoniętą nieprzebytemi dla wzroku ludzkiego zasłonami. Wszelkie badania epistemologiczne odpadają więc wobec tego założenia dogmatycznego. Natomiast inne żądanie metodyczne stawia się przez wielu przedstawicieli materyalizmu współczesnego: żądanie popularności.

„Z natury swojej — powiada Büchner — filozofia jest dziedziną wszystkim dostępną. Dowody filozoficzne, których nie może zrozumieć każdy oświecony człowiek, nie warte są, zdaniem mojem, farby drukarskiej użytej na nie. Co jest jasno pomyślane, może być także jasno wypowiedziane". Na wymaganie takie słusznie zarzuca Fr. Alb. Lange, że Mechanika niebieska Laplace'a, jakkolwiek należy do najjaśniejszych dzieł w swoim zakresie, może być czytana zaledwie przez niewielu specyalistów.

Istotnie w twierdzeniu, że filozofia jest dziedziną dla wszystkich dostępną, zawiera się domyślnie założenie, które jest naturalną konsekwencyą przedzierżgnęcia wyników nauk specyalnych w pogląd na świat filozoficzny. Każda gałąź wiedzy specyalnej obejmuje pewien zakres ograniczony i przystępuje do niego dogmatycznie. Ograniczoność bowiem jej zakresu nie pozwala na badanie zagadnień tak ogólnych, jak stosunek poznającego do przedmiotu poznania; z drugiej zaś strony poszczególna gałąź wiedzy oceniać musi zasady, które ustanawia, nie ze stanowiska ich znaczenia dla jakiegoś ogól-

niejszego ujęcia świata, lecz z punktu widzenia ich użyteczności dla swojej specyalnej dziedziny.

Skoro więc systemat pojęć naukowych bierzemy bez żadnych zastrzeżeń, jako systemat pojęć filozoficznych, omijamy z konieczności tę część pierwszorzędnej wagi, którą dla filozofii jest teorya poznania — a której wcale niema w naukach poszczególnych. Jeśli dla pozytywizmu, który był encyklopedyą syntetyczną nauk, potrzebne były jeszcze jakieś uwagi ogólne, dotyczące związku i stosunku wzajemnego tych nauk, to w materyalizmie, który jest tylko zestawieniem wyników nauk poszczególnych, redukują się one do zera. Ale właśnie ta część epistemologiczna stanowi to, co w filozofii wymaga specyalnego przygotowania, co nie może być zrozumiane bez studyów wstępnych. Skoro ją odrzucimy, filozofia staje się dziedziną publiczną i dla wszystkich dostępną: każdy może i powinien filozofować na swój sposób.

Żądanie Büchnera nie jest więc przypadkową pretensyą, za którą odpowiedzialność na niego osobiście spaść powinna; jest ono konsekwentnym wynikiem stanowiska materyalizmu. Jakoż w tej lub innej formie spotykamy je u innych szermierzy tego poglądu na świat.

Przystępując do filozoficznej oceny naukowego poglądu na świat, powinniśmy spełnić to zadanie, które pominął materyalizm: powinniśmy poddać badaniu krytycznemu pojęcia i postulaty zasadnicze przyrodoznawstwa, a pomocą nam będzie w tem

BIBLIOTEKA
Wyższej Szkoły Polit.-Wych.

poszukiwaniu światło, które rzuca na nie historya wiedzy.

Badania takie, prócz interesu ściśle filozoficznego, ma jeszcze inny, dotyczący nauk specyalnych. Fizyka obecna znajduje się w stanie przełomowym. Ulegając wpływowi wahań, odbywających się w ogólnym na świat poglądzie, stara się ona wyzwolić się z pod wyłączności mechanicznego pojmowania zjawisk. Nie jednemu z badaczy na tem polu zdaje się, jakoby pogląd ten był czasową naleciałością, nie związaną organicznie z istotą wiedzy przyrodniczej, jakoby emancypując się z niego posunąć się można o krok dalej w ujęciu zjawisk. Aby ocenić, jakie składniki poglądu na świat materyalistycznego nierozerwalnie związane są z teoryami naukowemi, jakie zaś mogą być bezkarnie od nich oddzielone, powinniśmy sięgnąć okiem krytycznem głęboko w historyę powstawania pojęć naukowych: aż ku ich pierwszym narodzinom [1]).

Wiedza dąży przedewszystkiem do wytworzenia jedności pojęciowej. W przeciwności do tego rzeczywistość zmysłowa przedstawia niezliczone jakości, nie dające się sprowadzić jedne do drugich: nie możemy wysnuć barwy zielonej z czerwonej,

---

[1]) Badaniu temu poświęciliśmy pracę p. t. Zasady przyrodoznawstwa w świetle teoryi poznania. Warszawa 1903. Do niej odsyłamy czytelników, pragnących gruntowniej i dowodniej zapoznać się z zagadnieniami, o które w wykładzie obecnym potrącamy. Ob. także szkic „Zasadnicze pojęcia wiedzy w zaraniu filozofii“ w Szkicach filozoficznych autora (Warszawa 1900).

uczucia ciepła z dźwięku, woni z dotyku. Musimy więc usunąć z wiedzy te niedogodne, nie dające się zredukować składniki treści ujęcia.

Dwie są drogi, które myśl może obrać dla wyrugowania jakości, a obie wyprobowała już od pierwszych usiłowań opanowania idejowego rzeczywistości.

Pierwszej utorował Pitagoras. Metoda jego polega na zastąpieniu jakości przez stosunki ilościowe.

Liczba jest wyrazem najogólniejszych cech wspólności i różnicy między dwoma zjawiskami lub przedmiotami. Wspólność polega na tem, że wszystkie przedmioty możemy liczyć; każdy więc, jakkolwiek odmienny od innych, stanowić może jedność ze stanowiska liczebnego. Różnica tkwi w tem, że chociaż uważane za jednostki (a więc pod względem liczbowym równoznaczne), przedmioty te nie są z sobą identyczne. Gdyby nawet możliwe były dwa zupełnie jednakowe przedmioty rzeczywiste, różniłyby się jeszcze tem, że jeden byłby Nr. 1, drugi Nr. 2.

Skoro więc zastąpimy nasze wyobrażenia zmysłowe i naoczne przez symbole liczbowe, osiągamy ów cel upragniony dla wiedzy: pozbywamy się jakości zmysłowych, wprowadzając natomiast jedność pojęciową. Metoda ta pitagorajska stała się podstawą wiedzy dzisiejszej od czasów Galileusza, nie sama jedna wszakże. W formie swej czystej, nie może być zastosowaną: pierwiastki treści zmysłowej są z niej doszczętnie wyrugowane. To, co zo-

staje, nie wystarcza do rekonstrukcyi zburzonego świata.

Potrzebom takiej rekonstrukcyi czyni zadość inna szkoła filozoficzna, starożytniejsza od pitagorejczyków; szkoła jońska. Usuwając jakości zmysłowe, starała się ona zachować pewne wspólne podścielisko, rodzaj rusztowania myślowego, na które nakładają się owe jakości. Rusztowanie to stanowi pojęcie substancyi, bytu trwałego, podstawy wszechrzeczy. Substancyę ową wyobrażają sobie pierwsi filozofowie jako samoczynną, zdolną wprawiać siebie samą w ruch. Stanowisko takie nazywamy hylozoizmem: materya obdarzona tu jest cechami właściwemi istotom żywym.

Stopniowo odbywa się proces oddzielania siły czynnej od biernej materyi. Występuje to poraz pierwszy u Empedoklesa, który siły czynne nazywa miłością i nienawiścią (przyciąganie i odpychanie), nadając im w ten sposób pewne cechy duchowe. U Anaksagorasa czynność staje się właściwością osobnej substancyi, której nadaje on nazwę rozumu *(nus)*. Dopiero u Leucyppa i Demokryta spotykamy się poraz pierwszy z pojęciem naukowem materyi, materyi czysto fizycznej, materyi bezwładnej, a jednocześnie materya ta przedstawia się w postaci atomów, różniących się tylko kształtem, wielkością, położeniem i ruchem; pozbawionych stanów wewnętrznych, t. j. nie czujących i nie pragnących. Atomy te działają na siebie mechanicznie, to jest przez uderzenie lub ciśnienie; a ponieważ są one w ruchu, więc posiadają pewną energię (jakbyśmy

dziś powiedzieli), t. j. mogą udzielić ruch innym. Ten tak ścisły, a tak wcześnie wyrobiony systemat ustępuje jednak miejsce innemu, opartemu na składnikach zapożyczonych z dziedziny obcej fizyce: z dziedziny pojęć i czynów ludzkich. Formy substancyalne Arystotelesa i celowość jako zasada tłumaczenia ciążą przez tysiącolecia nad umysłem ludzkości uniemożliwiając wszelki postęp wiedzy.

Dopiero w XVII wieku Gassendie odnawia systemat Demokryta, który spaja się odtąd z wiedzą, służąc jej za podstawę. Fizyka ówczesna jest fizyką cynetyczną, t. j. tłumaczy wszystkie zjawiska przez ruchy atomów, ich bezpośrednie zetknięcie, a wynikające stąd uderzenie lub ciśnienie. Dosięga ona punktu kulminacyjnego w dziele Huygensa, który wprowadza zasadę zachowania energii (siły żywej), a w ten sposób daje klucz do rozwiązania zagadnień opartych na uderzeniu atomów.

Lecz w tym samym czasie, gdy fizyka cynetyczna uzyskała podstawy, przy których pomocy zdawało się objąćby mogła całokształt zjawisk swego zakresu, usuwa ją na stronę nowe pojęcie, wprowadzone przez Newtona. Doniosłe odkrycie jego dokonane zostało dzięki wprowadzeniu pomysłu siły działającej na odległość, a w ten sposób uzyskana była droga, która poprowadzić miała fizykę do rychłych tryumfów. Świetny gmach fizyki cząsteczkowej Laplace'a, mechanika Lagrange'a i statyka Poinsot'a spoczęły na tej podstawie. Fizyka dynamiczna, fizyka operująca przy pomocy sił

przyciągania i odpychania, zastąpiła dawną cynetyczną.

Nie sama wszakże świetność odkryć dokonanych przez Newtona — nie sama łatwość analitycznego opracowania zagadnień dotyczących sił były przyczyną upadku fizyki cynetycznej. Brakowało jej pewnego pierwiastka, bez którego nie mogła doprowadzić do końca dzieła fizyki naukowej. Zasada zachowania energii wymaga uzupełnienia w postaci innej, nowej zasady, którą dziś nazywamy zasadą wzrostu entropii. Pierwsza pozwala ująć ilościowy stosunek między zjawiskami, druga wytyka z koniecznością ich kierunek. Zasadę tę sformułował na początku XIX wieku Carnot w postaci słynnego swego „cyklu", ale dopiero dzięki odkryciu Joule'a, który oznaczył równoważnik mechaniczny ciepła, znalazła ona należytą ocenę i zastosowanie ogólne w całej dziedzinie przyrodoznawstwa w postaci, którą jej nadał Clausius.

Można w kilku słowach naocznie uwydatnić rolę i wzajemne znaczenie obu tych zasad w naukowem pojmowaniu świata. Wystawmy sobie mechanizm zegarowy, pozbawiony sprężyny i wszelkiego rodzaju zaczepek. Możemy nadać mu ruch w tym lub owym kierunku, poruszając odpowiednio którekolwiekbądź z kółek. Możemy z góry obliczyć prędkość i kierunek wszystkich innych kółek, skoro znana będzie siła poruszająca pierwsze kółko, ale siła ta musi być d a n a. Tak się przedstawia świat ze stanowiska samej tylko zasady zachowania energii; wymaga on siły zewnętrznej,

którąby go wprawiała w ruch, a wielkość jej i kierunek muszą być dane.

Wystawny sobie teraz, że do poprzedniego mechanizmu zegarowego przyczepiliśmy ciężar. Mamy teraz w samym zegarze (który, pamiętajmy o tem, przedstawia nam obraz wszechświata) przyczynę określoną co do kierunku i wielkości, nadającą mu ruch. Taka jest rola zasady wzrostu entropii. Jak ciężar zegarowy może opuszczać się tylko w jednym kierunku i tylko dotąd, aż spotka ziemię, na której spocznie, tak ruch wszechświata w jego całości określony jest z góry całokształtem działających w nim sił i trwać może dopóty, dopóki „entropia“ wzrasta; dopóki nie dosięgnie swego maximum; dopóki może rozkręcać się ów olbrzymi sznur ciężaru wszechświata, reprezentujący wypadkową jego sił czynnych. Skoro ciężar spocznie na wyprężonym sznurze, wszelki ruch ustać musi. — Weźmy inny obraz. Wystawmy sobie olbrzymi rezerwoar wodny, podzielony przegródkami z umieszczonemi w nich szluzami. Woda w pojedynczych przedziałach znajduje się na rozmaitych wysokościach. Skoro otworzymy szluzy, rozpocznie się ruch cieczy, a będzie trwał dopóty, dopóki nie zrównają się poziomy jej we wszystkich przedziałach. Teraz entropia dosięgła maximum. Różnica poziomów jest w tym przykładzie i przyczyną ruchu i wytyczną kierunku, w którym przepływa woda, t. j. od wyższych poziomów ku niższym. Podobnież energia wszechświata płynie od miejsc, gdzie ma wyższe napięcie, ku tym, gdzie ono jest niższe.

Takie jest znaczenie owej drugiej zasady termodynamiki, bez której można było wprawdzie ilościowo oznaczyć każdy z poszczególnych ruchów wszechświata, ale ani wprawić w ruch całości, ani oznaczyć kierunku ruchu tego nie było można.

Przeciwnie siła zawiera w sobie pojęcie samorzutności; jest ona przyczyną czynną, powodującą ruch i zarazem określającą jego kierunek. Oto dlaczego skoro pojęcie siły zostało wprowadzone — fizyka dynamiczna wyrugowała fizykę cynetyczną.

Ale dlaczegóż w XIX wieku ustępuje jej miejsce? Bo właśnie te cechy siły, które stanowią jej zaletę w stosunku do energii, zostają w sprzeczności z duchem przyrodoznawstwa mechanicznego. Jej samorzutność przypomina zbytnio te cechy duchowe, z których wyrasta, stawia ją w blizkiem pokrewieństwie z „miłością“ i „nienawiścią“ Empedoklesa, z wolą człowieka. Siła jest niejako duszą materyi, a przytem duszą niemateryalną.

„Siła (o ile uważamy ją za przyczynę ruchu) jest tylko zamaskowanym wytworem nieprzezwyciężonej skłonności do uosobienia, która nam jest wrodzoną; powiada Emil Dubois-Reymond w swoich Badaniach nad elektrycznością zwierzęcą. Jest to niejako wybieg krasomówcy naszego mózgu uciekającego się do języka obrazowego, gdyż brak mu wyobrażeń dla czystego przedstawienia faktów. Z ideami siły i materyi powraca ten sam dualizm, który ujawnia się w przeciwstawności Boga i świata, duszy i ciała“.

Oto, dlaczego fizyka dzisiejsza i całe przyrodoznawstwo dąży do wyrugowania pojęcia siły. Ale usuwając je i zastępując siłę energią, stwarza nową zagadkę — zagadkę początku ruchu. Energia stwierdza tylko fakt ruchu masy, siła tłumaczy ten ruch przyczynowo. Zagadnienie więc ruchu stawia przed nami dylemat następujący: albo przyjmujemy czynnik nadprzyrodzony, duszę atomów, albo wyrzekamy się tłumaczenia.

Zanim przejdziemy do drugiego podstawowego pojęcia przyrodoznawstwa, materyi, skorzystajmy ze stanowiska, które nam odsłania skreślony przed chwilą szkic historyczny, dla oceny względnej wartości rozmaitych odmian materyalizmu, z któremi poznaliśmy się w ostatnim wykładzie.

Wykazuje on:

1. Że stanowisko hylozoizmu poprzedzało historycznie materyalizm czysty, który był postępem w stosunku do hylozoizmu.

2. Widzieliśmy dalej, że postępy wiedzy przyrodniczej zależały od zlania się jej z doktryną materyalizmu atomistycznego i mechanicznego i że dopóki zostawała pod wpływem idei celowości i naiwnego antropomorfizmu Arystotelesa, żadne postępy w tym zakresie nie były możliwe.

3. Zaznaczyliśmy wreszcie, że zupełne oddzielenie od siebie zakresów faktów fizycznych i psychicznych z zupełnem wykluczeniem ostatnich z dziedziny przyrodoznawstwa („atomy nie mają stanów wewnętrznych“) stanowi warunek niezbędny możliwości wiedzy.

Wyniki te dają bezpośredni probierz do oceny takich prób, jak hylozoim Haeckla, jak finalizm (celowość) Reinkego. Są to kierunki wsteczne, powrót do zaczątkowego stanu myśli badawczej, z którego się musiała wyemancypować, zanim wiedza stała się możliwą. Za chwilę uzyskamy punkt oparcia dla oceny krytycznej energetyzmu Ostwalda.

Widzimy także, że pojęcie siły przywiązanej do materyi jest zabytkiem tej fazy przednaukowej, prześcignionej przez Demokrytesa, pozostałością dawnej duszy atomów, do odrzucenia której naglić musi wiedzę konsekwencya historyczna. Usunięcie jednak siły, będące przejściem do ściślejszego określenia pojęć fizycznych, stwarza nową trudność ujawniającą się w końcowej granicy wiedzy: przez nieokreśloność swoją i niemateryalny charakter pojęcie siły ułatwiało, osłaniając trudności, niemożliwe w rzeczywistości przejście od dziedziny fizycznej do psychicznej — do czego zresztą Ostwald usiłuje nagiąć, substancyalizując je, pojęcie energii.

* * *

Przejdźmy teraz do pojęcia atomów. Słusznie zauważył William Thomson, że nie możemy wytłumaczyć przy pomocy atomów żadnej własności ciał, którejbyśmy poprzednio do nich nie włożyli. W rzeczywistości atom jest tylko kawałeczkiem rzeczy; zapełnioną przestrzenią, z której usunęliśmy niektóre jakości; jest agregatem wrażeń naszych: rozciągłości, twardości, kształtu i t. d.

Wprawdzie atomy w ten sposób wyobrażane nie są ostatecznym, niedającym się sprowadzić do innych składnikiem wiedzy. Gdybym mógł przedstawić wam chociażby w najkrótszym zarysie historyę przeobrażeń, którym ulega pojęcie atomów od chwili wprowadzenia ich ponownego do fizyki, dałoby to obraz wysoce pouczający. Widzielibyśmy najprzód w XVII wieku atomy te obdarzone haczykami, chropowatościami, czepiające się jedne drugich w wyobrażeniach takiego Boyle'a; dochodzące do postaci skomplikowanych machin u Hartsökera i Huygensa; pływające w oceanie eteru u Hobbesa. Później wprowadzenie pojęć dynamicznych zmieni i uprości je do minimum. U Boszkowicza, a następnie u Kanta, Ampère'a i Cauchy'ego wystąpią jako nierozciągłe, punktowe ośrodki sił przyciągających i odpychających. Dalej rozwój nowej nauki, chemii, wzbogaci hypotezę atomistyczną w nowe pojęcie cząsteczek, utworzonych z kilku atomów, a symbolizujących prawo Arogadra [1]).

Za czasów Daltona atomy wyobrażano otoczone jakoby powłokami płynów nieważkich: cieplika, elektryczności, magnetyzmu. Przypływ tych nieważników rozdziela i oddala atomy, powodując rozkład chemiczny. Lecz światło nie figuruje już w liczbie owych powłok: przestało ono być nieważnikiem, od czasu przewagi teoryi Grimaldi'ego i Huyg-

[1]) Prawo równej ilości cząsteczek w równych objętościach gazów.

gensa, ustanowionej jeszcze w XVII w., a tłumaczącej zjawiska świetlne przy pomocy drgań eteru.

Atomy nie są więc już rozdzielone próżnią — jak dla Demokrytesa lub Gassendi'ego: ośrodek o sprężystości tysiąckrotnie przewyższającej nieugiętość stali, a mający rzadkość, w porównaniu z którą gęstość wodoru jest wielkością milionową, zapełnia tę przestrzeń pośrednicząc w przeniesieniu fal świetlnych. Ostatecznie więc składniki materyalne świata stają się dwojakie: do atomów przybywa eter. — Wszakże i eter jest materyą, tylko o odmiennych własnościach.

Dualizm ten nie zadawalnia uczonych: zaczyna się szereg prób ku sprowadzeniu materyi do eteru. Pierścienie wirowe Thomsona; wytryski Pearsona lub jego sfery pulsujące usiłują zbudować atom z pewnej ilości eteru ciągłego, obdarzonej specyficznym ruchem. Tymczasem przychodzą nowe odkrycia, powodujące powrót do dawnej teoryi elektrochemicznej, odpowiednio zmodyfikowanej. Atomy przekształcają się w jony: pierwiastki chemiczne, przedstawiające połączenie atomów elektrycznych z materyalnymi. Wreszcie same atomy materyalne, których kilkanaście trylionów mieściło się w główce od szpilki, rozkładają się na kilkakroć tysięcy mniejsze jeszcze elektrony — ładunki elektryczne unoszące się w przestrzeni z prędkością blizką do prędkości światła. Materya składa się z ładunków elektrycznych. Znajdują się nawet formuły matematyczne dla wyrażenia masy za pomocą stałych elektryczności. Zapomina się tylko

przytem, że wzory te spoczywają na podstawach mechaniki newtonowskiej, postulującej masę i bezwładność.

Wszystko to jest zresztą dozwolone, o ile posuwa naprzód wiedzę. Ale nie posuwa to nic a nic naszych pojęć filozoficznych o materyi. Możemy doprowadzić abstrakcyę do ostatniego krańca; możemy wyrugować z pojęcia materyi wszelką treść wrażeniową, wszystkie jakości; zrobić z niej ośrodek siły pozbawiony rozciągłości. Ale nie możemy wyrugować przestrzeniowego rozmieszczenia tych ośrodków, bo z nim razem odpadłaby geometrya, z geometryą mechanika — i zostalibyśmy bez niczego. Naoczność konstrukcyi jest niezbędnym wymagalnikiem wiedzy.

Czemże jest przestrzeń? Od czasów Kanta przestała być ona próżną skrzynią, w której umieszczone są rozmaite przedmioty. Przestrzeń, jak i jakości zmysłowe, przeniosła się z zewnątrz do nas samych; stała się formą podmiotową ujęcia. Skoro przestrzeń jest w nas, i wszystkie jakości zmysłowe są w nas, cóż zostaje dla materyi?

Materya więc jest n a s z y m wytworem w większym jeszcze stopniu niż świat, który ma ona tłumaczyć. Materyalizm odwraca kwestyę. To, co pierwotne, dane nam w ujęciu zmysłowem, świat zewnętrzny, stara się konstruować z tego, co jest pochodne, wywodowe; co jest wynikiem skomplikowanej pracy abstrakcyi, analizy i syntezy nad owem pierwotnem i bezpośrednio danem.

Ale słyszeliśmy o wiedzy bez materyi; o poglądzie na świat energetycznym. Czy materya nie da się zastąpić przez energię i czy konsekwencya naszego poglądu na świat nie wygra na tem zastępstwie?

Materyę poznajemy tylko przez siły w niej czynne, tylko przez energię, którą zawiera. Nie podścielisko bezwładne działa na zmysły nasze. Działa na nie ruch jego w uderzeniu lub ciśnieniu; działają drgania cieplikowe, świetlne, dźwięczne. Na tym pewniku opierała się dynamicznie teorya materyi: teorya ośrodków sił. Z tej myśli wypłynęła jeszcze w XVII wieku wibracyjna teorya materyi. Teorya ta miała za punkt wyjścia fakt, ze niewielka powierzchnia wprawiana w szybkie drganie może zapełnić znaczną przestrzeń, czyniąc ją „nieprzenikliwą“, to jest niedostępną dla innej również drgającej powierzchni, podobnie jak szermierz zasłania się, jakby stałą tarczą, młyńcowym ruchem szabli niedopuszczając ku sobie szabli przeciwnika. Łatwo jednak widzieć, że teorya ta nie wyklucza materyi tylko zmniejsza jej ilość; bo jakkolwiek nieznaczną może być powierzchnia wibrująca, musi być z czegoś utworzona. Toż samo stosuje się do teoryi energetycznej, która jest tylko modyfikacyą współczesną teoryi wibracyjnej, a równoleżnikiem teoryi ośrodków sił.

Powiedzmy sobie, że nie ma materyi; istnieją tylko rozmaite formy energii, działające na nasze zmysły i wytwarzające w nich złudne postacie ciał. Lecz czemże jest energia? Fizyka zna na to jedną tylko

odpowiedź: miarą pracy możliwej lub rzeczywistej. Energia jest tylko matematycznym wyrazem, określającym wielkość akcyi. Jeśli mierzymy pracę rzeczywistą (energię cynetyczną), to miara ta opiera się na dwóch czynnikach — masie i prędkości ($= \frac{mv^2}{2}$). Jest czemś, co ma pewną masę i porusza się z określoną prędkością. To zaś, co ma masę i co może mieć prędkość, nazywa się materyą. — Energia cynetyczna jest więc tylko miarą akcyi, wywartej przez poruszającą się masę; ukrywa w sobie pojęcie materyi.

Ale jest inny rodzaj energii: energia pracy możliwej, lecz jeszcze nie wykonanej — energia potencyonalna. Weźmy walec napełniony powietrzem, włóżmy do niego szczelny tłok, a na tłok umieśćmy ciężar. Ciężar ten zagłębi tłok do pewnego stopnia ściskając powietrze w walcu, aż nastąpi równowaga pomiędzy jego ciśnieniem, a prężnością gazu. Energia cynetyczna spadającego ciężaru zamieniła się na energię potencyalną gazu. Czemże się stała teraz? Co siedzi pod tłokiem i ciśnie nań z dołu, utrzymując ciężar na pewnej wysokości? Fizyka odpowie na to: atomy w ruchu, cząsteczki gazu przebiegające przestrzeń z określoną szybkością, a bombardujące tłok z siłą jednostajną. Energia potencyalna jest tylko niewidzialną, ukrytą formą energii cynetycznej. Skoro opuścimy to stanowisko, bierzemy rozbrat z wiedzą, wpadamy w dziedzinę zabobonów. Możemy wtedy posadzić pod tłokiem dyabełka Maxwellowskiego, wolę, psychizm, a wówczas od nauki powra-

camy do brutalnego hylozoizmu pierwotnej fazy myśli.

Tylko niejasność pojęć daje energetyzmowi pozór tłumaczenia naukowego: energia albo jest zamaskowaną materyą, albo powrotem do wyobrażeń zabobonnych. Ostatecznie więc zagadnienie materyi i siły redukuje się do teoryi poznania, do tego, jakie zasady wolno nam przyjąć w tłumaczeniu naukowem.

Jeśli wszakże dwa podstawowe pojęcia, na których spoczywa fizyka dzisiejsza, nie mogą się ostać wobec krytyki filozoficznej, to skoro tylko pominiemy zawarte w nich sprzeczności, łatwo nam będzie przy ich pomocy zbudować cały gmach wszechświata aż do pierwszego brzasku świadomości.

Różczką czarodziejską, przy pomocy której wznosi ten gmach olbrzymi, jest zasada ewolucyi.

Idea ewolucyi czyli rozwoju nasuwa się naturalnie i z koniecznością umysłowi, który odrzuciwszy cudowność teologiczną, przeszedł do prawidłowości przyrodniczej. Stworzenie z niczego przez wolę lub kaprys jest cudem odrażającym dla myśli systematycznej. Rozwój stopniowy z pierwiastków danych według zasad, czyli praw ogólnych, czyni zadość wymaganiom logiki.

Widzimy też, że od pierwszej chwili, gdy myśl usiłuje logicznie i pojęciowo objąć świat, stosuje się zasada ewolucyi. U Anaksimandra, pierwszego z filozofów, z którego nauki doszły nas znaczniejsze ustępy, cały wszechświat rozwija się drogą

ewolucyi, z pierwotnego pra-bytu, żywej materyi, którą nazywa arche. Z owej niekształtnej masy wydzielają się rozmaite jakości, jak ciepło i zimno, z ich połączenia tworzą się pierwiastki, czyli żywioły, jak ziemia, ogień, woda, przyczem ziemia powstaje przez wysychanie wody, a zwierzęta, pierwotnie wodne, ulegają stopniowym przeobrażeniom, dochodząc w rozwoju stopniowym do takiej postaci jak człowiek. Empedokles wyraźnie rozróżniający cztery żywioły: ogień, powietrze, wodę i ziemię, każe im się kształtować w rozmaite utwory przyrody pod wpływem dwóch sił — przyciągania i odpychania, czyli miłości i nienawiści. W rozwoju zaś istot organicznych przeprowadza zasadę darwinowską, myśl, że utwory celowe, jakiemi są organizmy, powstają wskutek ślepej przyczynowości, skazującej na zagładę wszelkie połączenia nie celowe. Z pierwiastków powstają pojedyncze części i organa zwierząt, które pod wpływem miłości przyciągają się nawzajem, tworząc najdziwaczniejsze połączenia. Z połączeń tych wszakże zostają i utrwalają się tylko te, które zdolne są do utrzymania własnego życia i do wydania potomności. Wszystkie inne giną bez śladu.

Wreszcie u Demokrytesa, który wzniósł się do czysto mechanicznego pojmowania świata, pogląd ewolucyjny przeprowadzony jest konsekwentnie. Spadające w różnych kierunkach atomy, przy uderzeniu bocznem, wprawiane zostają w ruch obrotowy, a wciągając coraz więcej sąsiednich atomów, tworzą wiry. Jeden z wirów takich, rosnący szyb-

ciej od innych, wchłania w siebie wszystkie pomniejsze wiry i wszystkie luźne atomy, tworząc jeden olbrzymi wir wszechświatowy. W wirze tym działa zasada, że „podobne łączy się z podobnem“: atomy grubsze i cięższe zgromadzają się w środku, tworząc ziemię, lżejsze i ruchliwsze skupiają się dokoła ziemi, tworząc wodę, która w postaci Oceanu pokrywa powierzchnię ziemi; jeszcze lżejsze tworzą powietrze, z najlżejszych zaś i najruchliwszych pierwiastków ognia, powstają ciała niebieskie, unoszące się nad powietrzem. Mamy tu jakby szkic niedoskonały hypotezy mgławicy, przystosowanej do ówczesnych poglądów astronomicznych.

Nie potrzebuję rozwijać tu słynnej hypotezy Kanta i Laplace'a, tłumaczącej początek świata według poglądów wiedzy współczesnej. Każdy z obecnych czytał zapewne w tej lub innej formie, jak to pierwotna, niesłychanie rozrzedzona materya, zajmująca przestrzeń rozleglejszą niż systemat słoneczny, zgęszczała się stopniowo pod wpływem siły ciążenia, rozżarzając się w miarę zgęszczenia. Jak wzrastał coraz bardziej pierwotnie nieznaczny jej ruch wirowy; jak oddzielały się od niej pod wpływem siły odśrodkowej olbrzymie pierścienie, które rozrywały się i zbiegały się w kulę, tworząc planety. Jak wskutek ostygania stopniowego na planetach tych powstawała skorupa; jak para wodna zgęszczała się na tej skorupie, tworząc morza; jak w miarę dalszego ostygania rozwijało się na niej życie organiczne.

Co wyróżnia tę hypotezę współczesną od starożytnych, to doskonałe wykończenie szczegółów; zgodność ich z myślą zasadniczą i z faktami obserwacyi. Kierunek obrotów planet i ich satellitów, ich względna wielkość i odległość, szybkość biegu, obrót słońca — wszystko to harmonizuje doskonale z myślą zasadniczą hypotezy, a wszystko jest wynikiem odkryć naukowych, o których nie miała pojęcia starożytność. A jakichże nowych szczegółów, jakichże nowych danych do wykończenia tej hypotezy dostarczyło wynalezienie olbrzymich teleskopów i analizy widmowej. Pierwsze odsłoniły przed okiem naszym niezliczone różnokształtne mgławice, dające niejako żywy obraz przeszłości układu słonecznego; druga wtajemniczyła nas w chemię gwiazd, którą Comte jeszcze uważał za niemożliwą; stwierdziła nietylko tożsamość pierwiastków chemicznych na ziemi, słońcu i innych gwiazdach niesłychanie odległych, ale przesunęła przed okiem naszym cały szereg słońc podobnych do naszego, pod względem stopnia rozżarzenia, obok takich, których temperatura jest jeszcze znacznie wyższą, które są młodsze i innych stygnących i zbliżających się już do gaśnięcia.

Budowa fizyczna słońca, jego plamy i protuberancye dodają nowych faktów do tego nieskończonego bogactwa. A cóż dopiero, gdy przejdziemy do historyi ziemi z jej formacyami geologicznemi, z pokładami, z których najniższe podobne są do zastygłej masy ogniowej, z jej wulkanami, z łań-

cuchami gór i lądami podobnemi do olbrzymich zmarszczek na kurczącej się skorupie ziemskiej.

To niesłychane bogactwo szczegółów, to nagromadzenie dowodów indukcyjnych przemawia do wyobraźni naszej z siłą tak przekonywającą, nadaje takie cechy prawdopodobieństwa poglądowi naukowemu, że nie możemy się oprzeć temu, aby go nie uważać za stojący pod względem pewności prawie narówni z ujęciem zmysłowem.

A nietylko pozwala on odtworzyć w szczegółach przeszłość świata; daje możność przewidzieć i prawie obliczyć dalsze jego losy. Zwalnianie ruchu wirowego planet pod wpływem przypływu i odpływu oraz falowania mas ogniopłynnych wewnętrznych; zwolnienie biegu dokoła słońca przez opór środowiska, dotąd zresztą nieobliczalny, prowadzić muszą z koniecznością do stopniowego zmniejszenia ruchów, do upadku planet na słońce, upadku, po którym nastąpi chwilowe rozżarzenie ponowne, lecz wkońcu spoczynek, zimno, śmierć. Teorya ewolucyi prowadzi nieuniknienie drogą rozwoju do „końca świata“, wprawdzie bez teologicznego epilogu w postaci sądu ostatecznego.

Nic to nie pomoże, że według obliczeń Laplace'a prędkość obrotu ziemi nie zmieniła się od czasów Hipparcha, nawet na jednę trzechsetną sekundy. Wynikałoby ztąd tylko, że opóźnienie nie przewyższa jednej sekundy na 600.000 lat. Gdyby wszakże wynosiło chociażby jednę sekundę na sto milionów tat, to i tak po kilku ich bilionach nastąpićby musiała „ostatnia katastrofa“. Wszakże ścisłość obli-

czeń Laplace'a podał w wątpliwość Adams, a według jego rachunku opóźnienie obrotu ziemi wynosiłoby już $^1/_{100}$ sekundy na tysiąc lat.

Znajomość mechanicznego równoważnika ciepła pozwala obliczyć, że od początkowego stanu mgławicy nieskończenie rzadkiej do dziś dnia wywiązało się pod wpływem siły przyciągania tyle ciepła, ile by powstało przez spalenie ilości węgla 3500 razy przewyższającej całą masę składu słonecznego. Przeważna ilość ciepła tego rozproszyła się już w przestrzeni przez promieniowanie. W ruchach ciał niebieskich, jako ich energia cynetyczna, zachowała się zaledwie $^1/_{454}$ jego część. Promieniowanie słońca musi zmniejszać jego energię cieplikową, a jakiekolwiek przyznamy znaczenie czynnikom potęgującym tę energię: kurczeniu się słońca lub spadaniu meteorytów na jego powierzchnię, nastąpić musi chwila, kiedy energia ta zostanie wyczerpaną.

Może ona być, jak to już nadmieniliśmy, chwilowo odnowioną przez spadek planet na słońce. Zatrzymanie kuli ziemskiej w dzisiejszym stanie jej ruchów wywiązałoby tyle ciepła, ile dałoby 14 podobnych kul z antracytu przy ich spaleniu, co wystarczyłoby, aby ją stopić i zamienić w parę. Ale takie odnowienie życia gasnącego słońca nie byłoby długotrwałem. Niektóre z nowych gwiazd raptownie rozpalających się na niebie, a znikających już po upływie kilku lat, są może wynikiem podobnej katastrofy.

Koniec świata, jeśli nie opiera się dotąd na

żadnych pewnych danych obserwacyi, jest wszakże nieuniknionym wynikiem zasady wzrostu entropii, która jest wymagalnikiem fizyki cynetycznej. Inaczej jest z fizyką dynamiczną: przy hypotezie sił działających stale i bez wyczerpania świat może być wiecznym. Oto dlaczego Laplace, operujący przy pomocy siły newtonowskiej, poświęcił największe dzieło swoje dowodzeniu, że raz powstały porządek systemu słonecznego trwać będzie niezmiennie do nieskończoności; że wszelkie zakłucenia, wynikające z wzajemnego przyciągania planet i satelitów, muszą być peryodyczne, tak, że cały system planetarny oscyluje ustawicznie około pewnego stanu średniego, od którego nieznacznie się odchyla to w jednę, to w drugą stronę.

Zresztą i w systemacie cynetycznym peryodyczność zmian nie jest wykluczona. Maxwell udowodnił teoremat, znany pod nazwą twierdzenia fazy. Polega on na tem, że wszelki systemat mechaniczny, po przebyciu bardzo licznych zmian, musi wrócić do położenia nieskończenie zbliżonego do tego, od którego zaczęliśmy rozważanie zmian. Dowód tego twierdzenia opiera się na skończonej wielkości pewnej całki, która jest wynikiem ograniczenia przestrzeni. Skoro przestrzeń staje się nieskończenie wielką, faza przedłuża się w nieskończoność; zmiany peryodyczne stają się asymptotycznemi [1]. „Koniec świata“ jest więc logiczną kon-

[1]) Asymptotą nazywa się linia prosta, stykająca się w nieskończonej odległości z gałęzią krzywej otwartej. Jedna i druga

sekwencyą dwóch założeń, przyjętych przez fizykę współczesną: zasady wzrostu entropii, jako niezbędnego wymagalnika teoryi cynetycznej i założenia o nieskończoności przestrzeniowej świata.

---

dążą ku sobie zbliżając się ustawicznie, ale zetknięcie nigdy nie następuje. Jest to bieg wypadków jednokierunkowy, przeciwność peryodyczności. Po bliższe szczegóły odsyłamy do rozdziału: „Ewolucya“ w Zasadach przyrodoznawstwa.

WYKŁAD VI.

Przyrodniczy pogląd na świat. — Początek i rozwój życia. — Pochodzenie człowieka. — Mózg i dusza. — Zmysły i wiedza.

Szanowne Panie, Szanowni Panowie!

Zbliżając się do zagadnień, dotyczących początków i rozwoju życia, przenosimy się na grunt mniej obojętny niż ten, na którym spoczywają kwestye materyi i siły, nawet początku i końca świata.

Zdawałoby się, że zagadnienia te, należące do czystej, oderwanej wiedzy, nie powinnyby potrącać o namiętności ludzkie, dzielić opinii na wrogie, walczące z sobą obozy. Tak jednak nie jest. Każdy wiek ma swoje zagadnienia drastyczne. W XVI stuleciu należał do nich ruch ziemi. Wszyscy filistrzy byli przekonani wówczas, że powywracają się niechybnie, skoro tylko ta niebezpieczna teorya weźmie górę. Trzeba było temu zapobiedz. Kościół, broniący ustanowionego od Boga porządku i nieruchomości, spalił na stosie kilku filozofów, głoszą-

cych heretycką nowinkę, aby się z nią pogodzić w końcu, zupełnie tak samo, jak rząd reakcyjny uważa za rzecz godności osobistej powiesić kilku rewolucyonistów, zanim zrobi ustępstwa wobec żądań rewolucyjnych ludu, którym się oprzeć nie ma już siły.

Za czasów sporów o materyalizm, każdy filister wyobrażał sobie, że zamieni się w kawał drewna bez czucia i woli, skoro tylko Vogt zdoła udowodnić mu, że nie ma duszy.

Przez całe ostatnie stulecie i dziś jeszcze zagadnienia o początku życia i powstawaniu gatunków, nie są traktowane w ten sposób, jak n. p. kwestya, czy suma kątów trójkąta równa się dwóm prostym. Kościół bierze pod swoją specyalną opiekę zasadę, wygłoszoną przez Bonnet'a: omne vivum ex ovo [1]), zarówno jak i „dogmat arki Noego", t. j. teoryę, że wszystkie zwierzęta i rośliny są bezpośrednimi potomkami tych par, które Noe ocalił w swej arce od potopu, a które od owych czasów niezmiennie przechowują kształty swoje. Bezbożnicy przeciwnie usiłują dowieść możności **samorodztwa,** t. j. powstawania organizmów z materyi nieorganicznej, oraz zmienności gatunków, t. j. stopniowego rozwoju wyższych form z niższych, wkluczając w to i człowieka, co oczywiście stanowi główny kamień obrazy.

---

[1]) To jest, że wszelka istota żywa pochodzi z jaja, a więc od innej tegoż gatunku.

Spory naukowe rzadko bywają bezpłodne, jeśli tylko nie ograniczają się do polemiki słownej. Tak było i z kwestyą samorodztwa. Przypadek chciał, że tym razem bezbożnicy zostali pobici przez doświadczenie, chociaż kwestya nie została ostatecznie rozstrzygnięta.

Nie zawsze wszakże nauka o samorodztwie była cechą bezbożności. Uświęcony przez kościół Arystoteles, dawał szerokie zastosowanie tej zasadzie, podciągając pod nią nie tylko istoty niższe, jak owady, lecz nawet takie jak ryby: węgorze, według niego, miały powstawać drogą samorodztwa ze szlamu rzecznego.

Przez całe wieki średnie nie widziano w teoryi tej nic heretyckiego, a dopiero w czasach nowożytnych obalił ją Redi doświadczeniem tak prostem, że dla człowieka, nie znającego głębiej typu umysłowego wieków średnich, może się wydać nieprawdopodobnem, iż na nie tyle wieków trzeba było czekać. Pokrywał on gęstą gazą kawałki mięsa — ów domniemany orodek samorodztwa robaków — a zauważył, że w tych warunkach robaki nie rozwijają się w mięsie, gaza zaś natomiast okazała się okrytą masą złożonych przez muchy jaj, z których wylęgały się owe robaczki.

Odkrycie przemiany owadów przez Swammerdama i Réaumure'a wygnało myśl o samorodztwie z dziedziny owadów. Znalazła ona jednak niebawem przytułek w świeżo odkrytym światku żyjątek mikroskopowych. Zdawało się, że tak drobne istoty, o tak prostej budowie, miały już prawo do tego

przywileju, a Niedham wykonał szereg doświadczeń, które, zdawało się, przemawiały za samorodztwem. Bronił tegoż stanowiska słynny Buffon, kiedy Bonnet przeciwnie występował w imię zasady omne vivum ex ovo. Spallanzani rozstrzygnął kwestyę metodą, którą później posługiwał się Pasteur w swym słynnym sporze z Pouchet'em. Przegotowując wyciągi organiczne w zalutowanych naczyniach, a pozostawiając je następnie w temperaturze sprzyjającej rozwojowi organizmów, nie znalazł w nich żadnych drobnoustrojów.

Pole do dalszego sporu otwierał zarzut Niedhama, że powietrze w naczyniach Spallanzaniego było zepsute przez gotowanie, co potwierdzały, zdawało się, badania Gay Lussaca. Schwann i Schultze starali się usunąć ten zarzut, przepuszczając powietrze bądź przez rozżarzone rurki platynowe, bądź przez stężone kwasy i alkalie.

Rozstrzygającym pod tym względem był dopiero słynny spór, prowadzony pomiędzy Pasteurem a Pouchet'em w Akademii Paryskiej. Drogą świetnych i subtelnych eksperymentów Pasteur zdołał udowodnić, że we wszystkich wypadkach, kiedy w cieczy pożywczej rozwijały się organizmy mikroskopowe, warunki doświadczenia nie były dość ścisłe dla usunięcia możności przenikania zarodków z powietrza.

Jeszcze raz odnowił swoje klasyczne badania Pasteur w r. 1864, powtarzając doświadczenie wobec komisyi Akademii Paryzkiej, której zupełne uznanie uzyskał.

Warto zastanowić się nad tem, jak odmienny charakter przybiera polemika naukowa wtedy, gdy powołuje się na doświadczenie w porównaniu z tem, jaką bywa, gdy operuje przy pomocy samych pojęć. Ta sama kwestya występowała na widownię w dobie scholastyki pod postacią zagadnienia: co było pierwej, czy kura, czy jajo? — a wywoływała długie łańcuchy syllogizmów, których jedynym wynikiem mogło być ogłupienie obu przeciwników. Gdy w XIX stuleciu kwestya owa ujętą została w formę ścisłą badania doświadczalnego, zadanie nie zostało wprawdzie rozwiązanem, jak i dla scholastyków, ale to, co uzyskano jako produkt uboczny sporu, stało się podstawą rozległej a płodnej gałęzi wiedzy. Cała bakteryologia współczesna z jej olbrzymiemi zastosowaniami w technice fermentacyjnej, z rewolucyą, jakiej dokonała w medycynie, narodziła się w umyśle swego twórcy w tych chwilach, kiedy rozmyślał nad metodą zabezpieczenia od zarodków cieczy pożywczych, przeznaczonych dla stwierdzenia lub zaprzeczenia samorodztwa.

W ćwierć wieku po pierwszym sporze Pasteura z Pouchet'em, Tyndall przeprowadził szereg doświadczeń nad powietrzem, które oczyszczał z zarodków i wszelkich zawartych w nim pyłków, filtrując je przez watę i wykazał, że w powietrzu takiem mięso i inne substancye organiczne mogą pozostawać bez gnicia przez czas nieograniczony, a ciecze pożywcze nie wykazywały żadnych śladów samorodztwa. Późniejsze filtry porcelanowe Cham-

berlaine'a wytworzyły możność sterylizowania cieczy na zimno, usuwając ostatecznie wszelkie zarzuty oparte na zepsuciu powietrza lub substratum przez ogrzewanie.

W tym wypadku, jak i w wielu innych, zdarzyło się, że wiedza, popierana przez pogląd materyalistyczny, sądziła się być o wiele bliżej celu, niż w rzeczywistości była. Tam, gdzie sądzono, iż miano do czynienia z samorodztwem, samorodztwo w rzeczywistości okazało się wykluczonem. Błędem byłoby jednakże wnosić stąd, że jest niemożliwem. Dowód negatywny rozciąga się tylko na dany wypadek konkretny. Trochę zastanowienia krytycznego wystarczyłoby, aby przekonać obrońców samorodztwa, że warunki, w których doświadczenia odbywały się, czyniły je wysoce nieprawdopodobnemi w wypadku danym.

Istotnie, jeśli substancya uorganizowana mogłaby powstać z materyałów chemicznych w epruwetce lub w retorcie, musiałoby to nastąpić na skutek celowego i świadomego wyboru składników i operacyj nad nimi wykonanych. O wyborze zaś takim w chwili obecnej nie może być mowy. Chemia nie umie jeszcze zsyntetyzować głównych składników życia organicznego, ciał białkowatych, nie zna nawet ich wzorów racyonalnych. Dopóki do tego nie przyjdzie, wszelkie próby wytworzenia organizmów drogą syntezy mogą się czynić tylko na oślep i mają wszelkie szanse niepowodzenia.

Najnowsze odkrycia fizyologiczne i morfologiczne odsuwają, zdaje się, jeszcze więcej ostateczne

rozstrzygnięcie kwestyi. Jeśli bowiem przyjmiemy mającą pewne dane za sobą hypotezę Preyera, według której białko żyjące różni się istotnie od nieżywego, to powinniśmy przyjąć dwie fazy do przebycia w przejściu od materyi nieorganicznej do istot żyjących: 1. powstanie materyi żywej z nieżywej (syntetycznie z pierwiastków dotąd jeszcze nie otrzymanej); 2. wytworzenie form uorganizowanych z bezkształtnej materyi.

Co do ostatniego punktu, najniższe utwory, jakie znamy: bakterye i monery, są już wytworami długiego szeregu ewolucyjnego. „Gdy zapytuję siebie, powiada Nägeli, jakie formy świata organicznego mogły powstać samorzutnie, odpowiedzią jedyną jest ta, że żaden z organizmów dziś znanych nie jest do tego zdolnym“.

Istotnie najniższe bakterye mają już pewną budowę określoną, pewne typy rozmnożenia, które nie mogły powstać inaczej, jak tylko drogą stopniowej ewolucyi. Nie dość na tem; nowsze odkrycia dotyczące szczegółów przy dzieleniu się komórek, wykazują, że wszystkie istotne składowe ich części powstają w komórkach, pochodnych przez dzielenie się takichże części komórek macierzystych: żadna nie zostaje stworzoną samorzutnie. Zasada omne vivum ex ovo znajduje więc nowe uzupełnienia: omnis cellula e cellula, omnis pars cellulae ex eadem parte[1]).

---

[1]) Każda komórka z komórki; każda część komórki z podobnej jej części.

Musimy jednak przyjąć alternatywę: albo życie powstało w jakiejkolwiek dobie rozwoju ogólnego ziemi, albo istniało wiecznie. Ostatnie twierdzenie zostaje w sprzeczności z poglądem przyrodniczym na ewolucyę ziemi: życie na niej powstać mogło tylko wtedy, gdy skorupa ziemi ostygła do właściwego stopnia; białko bowiem ścina się w 70 stopniach i staje się niezdolnem do pełnienia jakichkolwiek funkcyj biologicznych.

Gdyby więc nawet doświadczenia rozstrzygające (co niemożliwe jest logicznie, gdyż mamy tu instantiam negativam) mogły udowodnić niemożliwości w warunkach dzisiejszych syntezy istoty żywej ze składników nieorganizowanych, moglibyśmy stąd wnieść jedynie, że powstanie takie wymagało innych warunków, których dziś odtworzyć nie możemy.

Zaledwie na wzmiankę zasługuje myśl, która w swoim czasie wywołała pewne echo w literaturze. Znalezienie zarodków na niektórych meteorytach stało się powodem do pomysłu, jakoby życie mogło być przenoszone z jednej planety na drugą przez te ułamki zaginionych światów. Ale pomijając już niemożliwości tkwiące w tej hypotezie: fakt, że meteoryty, przechodząc przez warstwę powietrza, rozżarzają się do tego stopnia, że powierzchnia ich zostaje stopioną, jakoteż i ten inny fakt, że prostszem jest tłómaczenie, jako zarodki zdolne do życia pochodzą z powietrza i osiadły już po oziębieniu meteorytów — hypoteza ta nie rozwiązuje trudności, tylko ją oddala: gdzieś-

kolwiek życie jednak powstać musiało, a z niczego innego powstać nie mogło, tylko z materyi nieorganicznej.

Zagadka więc powstania życia nie jest transcendentną. Jest ona zagadką jedynie wobec dzisiejszego stanu wiedzy i nie zawiera w sobie żadnych sprzeczności, wynikających z apriorycznych warunków poznania. Przeciwnie wszelkie wywody dedukcyjne przemawiają zatem, że życie musiało powstać w pewnym określonym momencie ewolucyi pod wpływem tych samych czynników i sił, które ujawniają się w naturze nieorganicznej.

* * *

„Dogmat arki Noego“, jeśli wierzyć mamy znakomitemu historykowi materyalizmu, Fr. Alb. Langemu, był rozpowszechniony około trzydziestu lat temu wśród profesorów uniwersytetów w równej mierze, jak doktryna samorodztwa wśród furmanów i drwali. Pierwsi, powiada ten autor, wierzą święcie w niezmienność gatunków i starają się przez 20 lat z ukąszenia ślimaka wydobyć świadectwo swojej wiary. Drugich „doświadczenie“ wciąż utwierdza w przekonaniu, że... pewne dokuczliwe istoty, zatruwające noce letnie, powstają z trocin i śmieci.

Dziś tak już nie jest. Profesorowie z katedr wygłaszają odważnie zasady darwinowskie, chociaż niejeden może, po pompatycznym frazesie wobec studentów, żegna się cichaczem w kącie — na

wszelki wypadek: bo któż to może wiedzieć, czy nie ma naprawdę piekła z rozżarzonemi sztabami do lizania dla bluźnierców. A nie tylko profesorowie, nawet kościół przybrał pojednawcze stanowisko względem darwinizmu, jak w swoim czasie pogodził się z obrotem ziemi.

Skoro tylko przyjmiemy jakikolwiekbądź początek życia, możemy przy pomocy zasady ewolucyi i kilku innych posiłkowych wysnuć z tego początku cały łańcuch istot organicznych. Zasady te, wygłoszone przez Lamarcka, zmodyfikowane przez Darwina i zaopatrzone w olbrzymi materyał dowodów indukcyjnych, ulegały w następstwie wielokrotnym zmianom i krytyce. Na miejsce walki o byt i doboru naturalnego, wprowadzonych przez znakomitego biologa angielskiego, których działalność utrwala się przez dziedziczność, a umożliwia przez zmienność organizmów, jedni usiłowali powrócić do zasady Lamarcka — zależności bezpośredniej tych zmian od warunków zewnętrznych — inni wprowadzić nowe czynniki. Spór lamarckistów z darwinistami oraz z całym szeregiem innych odmian transformizmu, których autorami byli: Nägeli, Weissmann, Romanes, Kölliker, Lange, Eimer, możemy wliczyć tu przez grzeczność i ostatnią modyfikacyę, która zaledwie nią jest, „teoryę“ de Vriesa, spór ten wytworzył olbrzymią literaturę [1]). Ale jak-

[1]) Rozbiór krytyczny zasad Darwina oraz przegląd teoryj późniejszych, niemniej jak i filozoficzną ocenę transformizmu, znajdą czytelnicy w studyum autora p. t. „Następcy Darwina i losy darwinizmu“. (Szkice filozoficzne, str. 137—196).

kolwiek odmienne są poglądy na przyczyny powodujące zmiany i postęp w rozwoju organizmów nikt z biologów nie wierzy dziś w stałość gatunków.

Doniosłym momentem, który wprowadza darwinizm do pojęć biologicznych jest ostateczne wyrugowanie idei celu z tej dziedziny, w której dotąd jeszcze znajdowała przytułek i starannie pielęgnowana była przez wszelkich przyjaciół czynników nadprzyrodzonych. Zasadniczą myślą Darwina jest wysnucie celowości organizmów z przyczynowości przyrodniczej, a dzieje się to w sposób, który poznaliśmy już u Empedoklesa: przez założenie, że z niezliczonych kombinacyi możliwych mogą wytrwać przy życiu i wydać potomstwo tylko takie, które przystosowane są do warunków zewnętrznych oraz zaopatrzone we wszelkie zasoby organiczne i w instynkty niezbędne dla przedłużenia rodu i zabezpieczenia potomności.

Zarzucano niejednokrotnie Darwinowi, że nadaje przypadkowi i zmianom przypadkowym w organizmach zbyt wielką rolę w teoryi swojej, a krytycy tacy sądzili, iż staje on w ten sposób w rozterce z zasadniczą dążnością przyrodoznawstwa: determinizmem uwarunkowanym przez przyczynowość. Zapominało się przytem, że przypadkowość jest pojęciem szerszem od determinizmu; że przyczynowość jest tylko konkretnym wypadkiem przypadkowości, wynikającym z nagromadzenia wielkiej liczby wypadków. Przypadkowość, o której mówi Darwin, jest tą samą, z jakiej wynikają ścisłe prawa fizyki i chemii, a metoda wielkich liczb

i prawdopodobieństwa niejednokrotnie była już stosowana do mechaniki cząsteczkowej.

Nic dziwnego, że takie wyrugowanie działalności Demjurga, budującego świat według z góry określonego planu, z ostatniego zakątka, gdzie jeszcze teleologia znajdowała przytułek i uznanie, budziło wielką niechęć wśród teologów. Ale człowiek myślący powinien wznieść się ponad stanowisko Voltaire'owskiego osła, który mniemał, że cały świat stworzony jest dla niego i że rozumna przyczyna, która go zbudowała, nie zaniedbała pomyśleć o wiernym słudze dla tego króla świata — a stworzyła w tym celu człowieka.

Pewien opat przytaczał na dowód dobroci boskiej fakt, że wszystkie spławne rzeki przebiegają koło znaczniejszych miast. Dobre to dla małych dzieci; ale człowiek dorosły wie, że nie rzeki zostały skierowane ku miastom, lecz miasta zbudowano tam, gdzie znalazły się odpowiednie komunikacye wodne. Podobnież i celowość organizmów nie jest wynikiem rozumnego planu, ale skutkiem tej przyczyny naturalnej, że wszystko, co nie celowe, musi zginąć w walce o byt.

* * *

Najbardziej drastycznym punktem w całej teoryi transformizmu jest **pochodzenie człowieka**, które wszakże jest nieuniknioną jej konsekwencyą. Widzieliśmy już, że konsekwencyę tę po raz pierwszy wysnuł gorący przeciwnik darwinizmu, w oczach którego wystarczała ona na jego potępienie. Od czasu

ukazania się dzieła Darwina: O pochodzeniu człowieka (1871) nie mało odkryć przysporzyło materyału ku uzasadnieniu zawartych w nim założeń. Wprawdzie i tu stawano nieraz na przeszkodzie badaniu przedmiotowemu. Szkielety człowieka czwartorzędowego z Aurignac zostały pod wpływem fanatyzmu religijnego pogrzebane na cmentarzu, zamiast posłużyć do badań naukowych. Nie mogły wszakże wypadki takie zatamować postępu wiedzy.

Na długo już przed dziełem Darwina nauka dostarczyła niezbitych dowodów starożytności człowieka stojącej w bezwzględnym rozdźwięku z tradycyą biblijną. Od r. 1823 geologowie francuscy znajdowali już szczątki człowieka obok szczątków zaginionych zwierząt. W r. 1838 Boucher de Perthes znalazł przy szczątkach nosorożców i słoni wymarłych niezbite ślady bytności współczesnej człowieka w dolinie rzeki Somme, w okolicach Abbéville i Amiens. W tym samym czasie Schmerling robił poszukiwania w jaskiniach belgijskich. Szczególniejszy rozgłos uzyskało odkrycie w grotach Engis i Engihaul czaszek człowieka kopalnego obok kości innych zwierząt czwartorzędowych. Odkryciom tym początkowo nie dawano wiary. Nawet znakomity poprzednik Darwina na polu geologii, Lyell, wypowiadał się przeciwko istnieniu człowieka w owej dobie. Dopiero w r. 1853 na zjeździe przyrodniczym w Aberdeen oświadczył się ten uczony za słusznością wywodów Boucher de Perthes'a, a w r. 1863 wydał dzieło o Geologi-

cznych dowodach starożytności człowieka[1]), na którem oparł Karol Vogt swoje głośne wykłady.

W r. 1856 znaleziono w grocie Neanderthal szczątki człowieka znane w nauce pod nazwą neanderthalskiego. Schaffhausen opisując znalezione tu sklepienie czaszki, odznaczające się nieznaczną wypukłością w okolicy czoła, oraz silnie wykształconymi łukami brwiowymi, które nadawały mu postać prawie nieludzką, wypowiedział zdanie, że należy ono do rasy ludzkiej daleko niższej od wszystkich dziś żyjących na ziemi. Ale Virchof, który był przeciwnikiem darwinizmu, zawyrokował, że zgrubienia kości są artretyczne i opinia ta utrzymywała się w Niemczech przez lat 40. Dopiero w r. 1887 Fraipont z Leodium znalazł w grocie Spy d' Orneau, w okolicy Namur, czaszkę podobną do neandertalskiej obok kości zwierząt zaginionych i narzędzi krzemiennych, co pozwoliło na określenie nietylko geologiczne, ale i kulturalno-historyczne rasy neandertalskiej. Rasę tę uważają dziś za najdawniejszą, a liczne inne szkielety lub ich części, znalezione w rozmaitych krajach Europy, świadczą o jej rozpowszechnieniu.

Największą wszakże wrzawę uczyniło i najwięcej krwi napsuło teologom oraz ich przyjaciołom na katedrach odkrycie na Jawie przez Eugieniusza Dubois w r. 1894 szczątków, które pierwotnie opi-

---

[1]) The geological evidences of the antiquity of man, 1863.

sano jako ludzkie, które wszakże Haeckel uznał za należące do istoty poprzedzającej ród ludzki, do brakującego ogniwa między człowiekiem a małpą. Uznał w niej mianowicie wspólnego protoplastę przodków człowieka oraz dzisiejszych małp antropoidów i nazwał go *Pithecantropus erectus* (małpoczłowiek wyprostowany). Odczyt jego w tym przedmiocie na kongresie zoologicznym w Cambridge wywołał długie spory, a został ogłoszony w druku p. t. Obecny stan naszej wiedzy o człowieku (1898).

I badania nad kulturalnymi szczątkami człowieka pierwotnego przemawiają również stanowczo przeciwko krótkowidzącej chronologii biblijnej. Mortillet, który położył wielkie zasługi w tej gałęzi wiedzy, oznacza na podstawie badań nad grubością warstw zawierających szczątki i śmieciska człowieka przedhistorycznego, że od najprostszych narzędzi krzemiennych do czasów historycznych upłynęło niemniej jak 400.000 lat.

* * *

W żadnym może zakresie zdobycze wiedzy nie posunęły się tak daleko od czasu ostatecznego sformułowania materyalizmu w XVIII w., jak w fizyologii układu nerwowego, a każdy krok w tym kierunku przygotowywał, zdawało się, coraz nowe tryumfy dla poglądu materyalistycznego. **Zależność czynności umysłowych od mózgu** stawała się coraz bardziej namacalną, coraz dokładniej wyszczególnioną.

Już w pierwszej połowie XIX stulecia badania Flourensa wytykają korę mózgową, jako siedlisko świadomości. W drugiej połowie stulecia owa tabula rasa (biała tablica) dotychczasowej fizyologii przemienia się na szczegółowo zarysowaną kartę, której każda cząstka odpowiada jakiejś czynności świadomo-ruchowej, staje się ośrodkiem psychomotorycznym.

Aby ocenić całą doniosłość odkrycia tego zapoczątkowanego już przez badaczy francuskich, a w szczegółach wypracowanego w pracowniach fizyologicznych całej Europy, pamiętać powinniśmy, że ośrodki psychomotoryczne rozrzucone po przedniej i środkowej powierzchni mózgu, nie są ośrodkami pojedynczych nerwów lub połączonych z nimi mięśni, lecz punktami zarządzającymi świadomem użyciem całych grup mięśniowych, kierowanych przez najrozmaitsze nerwy ku określonemu celowi. Usunięcie ich nie znosi ruchów, tylko ich świadomą koordynacyę.

Zdawało się więc, że tu fizyologia położyła rękę na sam organ świadomości; że dając topografię fizyologiczną kory mózgowej, kreśliła niejako anatomię duszy, rozłożonej za pomocą skalpela badawczego na jej pojedyncze składniki, którymi się okazały wprawdzie nie „władze duchowe“ dawnej psychologii introspekcyjnej, lecz wyobrażenia o ruchach poszczególnych grup mięśni lub skoordynowane grupy wrażeń poszczególnych zmysłów.

Idea nierozerwalnego związku pomiędzy duchową a fizyczną stroną, staje się podstawą nowej

gałęzi wiedzy, psychologii fizyologicznej, wcielającej myśl Comte'a o badaniach fizyologicznych jako podstawie dla wniosków psychologicznych, a stosującej metodę laboratoryjną nauk przyrodniczych. Stany psychiczne stają się przedmiotem dokładnych pomiarów za pomocą przyrządów precyzyjnych, a w psychofizyce znajduje psychologia prawo łączące niejako w formule ilościowej zjawiska świadomości z ich podkładem fizyologicznym (prawo psycho-fizyczne Fechnera).

Wszystko to wszakże dotyczy tylko fizyologicznych warunków zjawisk duchowych. Wysnucie czynności psychicznej z ruchów materyi lub eteru, gdybyśmy nawet posiadali najdokładniejszą znajomość mechaniki atomów mózgu, zostaje zawsze niemożliwością. Pierwszy brzask świadomości zostaje wciąż i na zawsze zagadką transcendentną dla wiedzy. W miarę postępu swego wiedza nietylko nie zbliża się do jej rozwiązania, lecz przeciwnie coraz bardziej wyrzuca wszelką świadomość poza swój zakres.

Im ściślej określają się pojęcia naukowe, tem oczywistszą staje się niemożliwość jakiegokolwiekbądź „przekształcenia“ energii fizycznej w zjawiska psychiczne. Fizyka nowoczesna przyzwyczaiła nas do wyrażeń głoszących, że ciepło, światło, dźwięk są rodzajami ruchu. Zdawałoby się naturalnem rozszerzenie przez analogię założenia tego i na świadomość, co też istotnie czynią często szermierze materyalizmu. Dlaczegożby wrażenie, uczucie, wola nie mogły być rodzajami ruchu, skoro

są nimi światło, cieplik lub elektryczność? Zapomina się przy tem, że tożsamości powyższe możliwe są jedynie dzięki obecności tego cudownego transformatora, którym jest świadomość. To, co fizyk nazywa światłem lub cieplikiem, nie jest owem, znanem każdemu, wrażeniem podmiotowem światła lub ciepła, lecz bodźcem zewnętrznym, wywołującym wrażenia te w naszej świadomości. Wrażenia same powstają w nas, a zagadka cudownego przekształcenia przeniesioną została do psychologii, odkąd bodźce te fizyka rozważać poczęła, jako czysto mechaniczne ruchy.

Lecz gdzież znajdziemy transformator, przekształcający podobnyż ruch w świadomość, skoro sama ona będzie tylko ruchem? Przypuszczenie takie wymaga nowej świadomości, którąby reagowała na ten ruch, w którejby odbywało się owo przekształcenie, a wytłómaczenie mechaniczne tej drugiej świadomości, wymagałoby trzeciej i t. d., bez końca.

Z drugiej strony, jeśli zgodnie ze założeniem Thomsona, że atom tłumaczy nam tylko to, co do niego włożyliśmy, staniemy na stanowisku hylozoizmu i wprowadzimy do atomów zawiązki życia psychicznego, jak to czynił już Robinet w XVIII stuleciu, a jak to widzieliśmy u Haeckla i innych w najnowszych czasach, napotykamy na nową trudność nieprzezwyciężoną: jedność życia duchowego osobnika. W jaki sposób ta jedność świadomości indywidualnej powstaje z miliardów embryonalnych świadomości atomów? W jaki sposób roz-

dzielne przestrzeniowo świadomości te zlewają się w jednę wyższą? Trudność ta nieprzezwyciężona jest dla mechanicznie-atomistycznego poglądu na świat, a zrozumiemy teraz, że w celu jej pokonania stworzył Czolbe swoję „duszę wszechświatową“, ową rozciągłą, nieprzerwanie napełniającą przestrzeń świadomość, której przecięcie z atomami wytwarza ich świadomości indywidualne. Lecz hypoteza taka wykracza już poza granice materyalizmu.

W związku z tym stanowiskiem wiedzy ścisłej do zagadnienia świadomości zostaje głośny dzisiaj i tak wielosłownie prowadzony spór o paralelizm psychofizyczny.

Wiedza przyrodnicza wymaga zamkniętego łańcucha przyczynowości. Każde jego ogniwo jest skutkiem przyczyny fizycznej, a powoduje również fizyczny skutek. Nie ma w nim miejsca na zjawiska psychiczne. Gdyby coś nakształt świadomości mogło powstać z przyczyn fizycznych, lub warunkować jakieś zjawiska fizyczne, mechanizm świata zostałby raz na zawsze zniweczony, a razem z nim wszelkie przewidzenia, wszelka obliczalność. Zasada zachowania energii wymaga, ażeby skutek był ilościowo równy przyczynie. Fala światła lub dźwięku, przenikająca w oko lub w ucho, wywołuje szereg przekształceń energii mózgu naszego, całego układu nerwowego, wreszcie mięśni, wprawiających w ruch rozmaite organa cielesne, a przez nie i przedmioty zewnętrzne. Od początku do końca mamy tu przeobrażenie jednych ruchów

w inne. Niema tu miejsca, gdzieby można wcisnąć świadomość. Gdyby fala dźwięku (powiedzmy rozkaz wydany przez oficera) przekształcała się w świadomość (zrozumienie tego rozkazu), a następnie wola (żołnierza) wprawiała w ruch mięśnie (dla jego wykonania), mielibyśmy tu dwukrotną przerwę przyczynowości: znikanie energii w jednem miejscu i powstawanie jej z niczego w innem.

Świadomość jest bezużyteczną w świecie konstruowanym według pojęć przyrodniczych. Przebieg zjawisk w świecie takim byłby zupełnie ten sam, gdyby żadna iskra świadomości nie oświetlała go. Czynności ludzkie odbywałyby się w ten sam sposób i z temi samemi cechami zewnętrznemi ekspresyi uczuciowej, gdyby ludzie byli tylko doskonałymi automatami, a pomyślany przez Laplace'a geniusz, posiadający formułę wszechświata, mógłby z największą ścisłością obliczyć z góry każde drgnienie mięśni, każdą zmarszczkę twarzy, każdą łzę, wypływającą z pod powieki, na podstawie danych czysto mechanicznych, chociażby zjawiskom tym nie odpowiadał żaden brzask świadomości.

Na tem właśnie polega niekompletność przyrodniczego poglądu na świat. Ścisłość swoję, doskonałe wykończenie w szczegółach, zgodność z rzeczywistością namacalną, jasność wywodów zawdzięcza on zupełnemu wykluczeniu tego pierwiastka samorzutnego, nie poddającego się ujęciu w karby rachunku. Wykluczenie stanów wewnętrznych przez Demokrytesa było koniecznym warunkiem metodologicznym, krokiem wstępnym, umo-

żliwiającym powstanie wiedzy. Obezduchowiliśmy świat, kładąc podwaliny wiedzy; nic dziwnego, że nie możemy skonstruować świadomości, gdy dochodzimy do jej szczytów. Świadomość zostaje zawsze obcym pierwiastkiem dla wiedzy przyrodniczej, przemycanym do niej tylko dzięki niejasności pojęć i to o punktach stałych, gdzie granice nie są dokładnie przeprowadzone. W miarę tego, jak pojęcia stają się dokładniejsze, w miarę ściślejszego wykończenia gmachu wiedzy, zaokrąglają się coraz bardziej granice jej dziedziny, a świadomość zostaje wykluczoną z nich precz, jako coś obcego, niewspółmiernego z pojęciami wiedzy.

* * *

Myśl i jej narodziny stanowią granicę rzetelną pojmowania naukowego, granicę, której przekroczyć nie może materyalistyczny pogląd na świat, opierający się tylko na wiedzy przyrodniczej. **Poznanie i jego teorya**, wynikające z **fizyologii organów zmysłowych**, stanowi punkt, w którym wiedza nie ogranicza już tylko, lecz ostatecznie pokonywa materyalizm; punkt, w którym samo pojęcie materyi rozwiewa się jak mgła poranna pod promieniami słonecznymi jasnego pojmowania rzeczy. Te same postępy fizyki, które umożliwiły powstanie pojęcia jedności sił fizycznych, zastosowane do badań fizyologicznych, prowadzą nieodzownie do wniosku o podmiotowości poznania.

Wniosek ten był koniecznym warunkiem dla wytworzenia idei, że wszelkie czynniki fizyczne mogą być uważane jako formy ruchu. Nauka o energiach specyficznych, rozwinięta przez Jana Müllera, stwierdzenie faktu, że jakiegokolwiekbądź rodzaju bodziec: mechaniczny, cieplikowy, elektryczny lub chemiczny, wywołuje, działając na oko wrażenie świetlne, w uchu — słuchowe, na równi ze specyficznymi bodźcami tych organów, były to przesłanki, bez których twierdzenie, że cieplik lub światło są rodzajami ruchu, stawały się widocznym absurdem. Płyn cieplikowy dawnej fizyki, cząsteczki świetlne w hypotezie newtonowskiej mogły posiadać w sobie jakości ciepła i światła i jako takie przenikać „w duszę“ przez pośrednictwo „kanałów zmysłowych“; lecz fizyka dzisiejsza nie może się w żaden sposób pogodzić z hypotezą fal świecących lub dźwięcznych Czolbego. Jedność jej, jak to już nadmieniliśmy, uzyskana została dzięki przeniesieniu zagadki różnorodności wrażeń do zakresu psychologii.

Pomiędzy światem fizycznym a świadomością przeprowadziła wiedza dzisiejsza płaszczyznę idealną, a każdy jej postęp posuwa coraz dalej tę niewidzialną granicę, dzielącą cały zakres poznania naszego na dwa odrębne światy. Po jednej stronie jej widzimy atomy materyi wirujące w nieustannych ruchach; fale eteru przebiegające nieskończoną przestrzeń; niezliczone światy słońc olbrzymich i nieskończenie małe cząsteczki materyi; po drugiej — uczucia ciepła, światła, dźwięku; całe boga-

ctwo stanów psychicznych, nie mających ani rozciągłości, ani masy.

Postępy fizyologii zmysłów wykazują jednak, że nietylko ów świat barwny, dźwięczny i wonny powstaje w nas, jest naszym wytworem, lecz, że w tym samym stopniu jest nim i ten inny, leżący po drugiej stronie granicy idealnej, a zwykle zwany przedmiotowym. Nietylko jakości zmysłowe, jak barwa lub dźwięk, nietylko to, co filozofowie dawniejsi nazywali „drugorzędnemi", lecz i własności pierwszorzędne, jak cielesność, rozciągłość, ruch, są również wytworami umysłu naszego.

Fizyologia zmysłów wykazuje, w jaki sposób z wrażeń mięśni, poruszających gałkę oczną, z wysiłku akomodacyjnego, ze zbieżności lub rozbieżności osi optycznych, wytwarza się przestrzeń trójwymiarowa, jak wyobrażenia te wzrokowe spajają się z uczuciem dotykowem oporu, wytwarzając wyobrażenie cielesności.

Fizyologia zwysłów potwierdza kantowską teoryę poznania. Nie poznajemy ciał, lecz je konstruujemy, a nawet konstruujemy przestrzeń, w której się znajdują. Nieskończony świat jest w naszej jaźni razem z przestrzenią, czasem i wszelkiemi jakościami swemi. Atom zaś materyalny, będący jego mikrokosmem — nieskończenie małym ułamkiem ciała, sam jest dziełem myśli, którą napróżno usiłowaliśmy z niego wyprowadzić. Świadomość jest faktem pierwotnym, materya jej wytworem.

Krytyczna ocena materyalizmu i doskonalszej jego formy — poglądu na świat przyrodniczego, nie ma nic wspólnego z zabobonnem jego zwalczaniem w imię przeżytych wierzeń. W sporze między teologią a wiedzą każdy prawdziwy uczony stanie po stronie ostatniej. Ale uczony ten, jeśli jest zarazem filozofem, równie dalekim będzie od dogmatyzmu religijnego, jak i naukowego. Ufny w potęgę myśli ludzkiej, nie waha się poddać wyników wiedzy ogniowi probierczemu krytyki, jak nie zawahał się przetopić w nim wytworów mytycznych religii; a wie, że z krytyki takiej narodzi się, jak Fenix z popiołów, nowy świat, doskonalszy, pełniejszy i konsekwentniejszy, świat myśli filozoficznej.

Jakiekolwiek kształty przyjmie ten świat w oczach jego, jakiekolwiek wytworzy sobie credo metafizyczne, pogląd na świat naukowy zostanie dla niego zawsze jednym z etapów na drodze systematycznego ujęcia rzeczywistości zewnętrznej; pierwszym rzutem świadomym i logicznym tej rzeczywistości na umysłowość naszą, rzutem, wznoszącym się ponad ów nieświadomie i niemetodycznie wytworzony, lecz barwny i konkretny obraz myśli naiwnej, wytwór zmysłowo-rozumowy, który podnosił Feuerbach jako „świat dany“. A nie będzie pogardzał nim dlatego tylko, że jest pierwszym rzutem; bo przez to właśnie jest doniosłym i żywotnym, bo przez to wiąże nas z owym światem danym i zbliża do niego. Prawda filozoficzna, roz-

leglejsza i zupełniejsza, jest jednak przez to samo bardziej abstrakcyjną i dalszą od bezpośrednio danego nam świata. Może też ona znaleźć miejsce ponad poglądem na świat przyrodniczym lub obok niego, nie znosząc go, tak, jak pogląd ten nie znosi rzeczywistości danej.

WYKŁAD VII.

Jan Stuart Mill i pozytywizm angielski.

Szanowne Panie, Szanowni Panowie!

Pogląd na świat przyrodniczy jest najbardziej skończonym wyrazem metafizyki materyalistyczno-mechanicznej. Poznaliśmy silne i słabe jej strony; granice, poza które nie może wykroczyć. Równolegle i pod wpływem tego materyalizmu metafizycznego rozwijał się materyalizm dziejowy, obejmujący pewną stronę zjawisk społecznych, dziedzinę, gdzie poglądy przyrodnicze są mniej pewnym przewodnikiem, niż w teoryi wszechświata.

Zanim jednak przejdziemy do rozbioru tych poglądów oraz antagonistycznych z nimi, musimy poznać się z angielskim odłamem filozofii współczesnej, który odsłoni nam metafizykę odmienną od materyalistycznej, a wiążącą się z wiedzą przez teoryę poznania, opartą na analizie metody wiedzy doświadczalnej. Obok tego spotkamy się tu w zakresie etyki z doktrynami, stanowiącemi przejście od eudemonizmu XVIII stulecia ku etyce społecznej; takie ukształtowanie teoryi egoizmu, które zbliża ją nieskończenie do altruizmu Comte'a.

Nie da się zaprzeczyć, że nauka Comte'a wywarła potężny wpływ na ten kierunek filozofii angielskiej, który obejmowano niejednokrotnie i nie bez słuszności pod nazwą pozytywizmu angielskiego, a którego najgłębszym przedstawicielem jest **J. St. Mill**, będący zarazem szlachetnym typem myśliciela. Ale poglądy jego mają jeszcze głębsze korzenie w ojczystej niwie, a nawiązują się w teoryi poznania i metafizyce do Hume'a, twórcy sceptycyzmu krytycznego i fenomenalizmu; w psychologii do Jakóba Milla, ojca naszego filozofa, przedstawiciela szkoły kojarzeń; w zakresach praktycznych, w etyce i w filozofii społecznej, do Benthama i klasyków ekonomii.

Hume należy do najpotężniejszych myślicieli angielskich XVIII w. On to, według własnego wyznania Kanta, wytrącił go z drzemki dogmatycznej i dał pobudkę do Krytyki czystego rozumu, a uczynił to, podając w wątpliwość prawność wniosku przyczynowego. Cały gmach wiedzy spoczywa na stosunku przyczynowym; zakwestyonowanie jego zawiesza w powietrzu całą wiedzę naszą.

Hume dostrzega w przyczynowości trojaki stosunek: 1. styczność, 2. następstwo, 3. związek konieczny. Pierwsze dwa dane nam są w ujęciu, związek jednak dodany jest przez myśl; nie może on być wyprowadzony z treści ujęcia, a nawet stosunek taki przedmiotów (warunkowanie jednego przez drugi) jest zgoła niewyobrażalny.

Poznanie więc związku przyczynowego nie jest możliwem przez czyste myślenie; wymaga ono

doświadczenia, wykazującego przynajmniej stosunki zewnętrzne (styczności i następstwa), na podstawie których przyjmujemy (dodajemy myślowo) związek wewnętrzny.

Hume przyjmuje dwa rodzaje stosunków między wyobrażeniami (ideas): wewnętrzne i zewnętrzne. Pierwsze poznajemy rozumowaniem, a w ten sposób powstaje poznanie dowodowe — wiedza (knowledge), przedstawiająca stosunek między wyobrażeniami (relation of ideas); drugie dają poznanie empiryczne — prawdopodobieństwo (probability) czyli „dane faktyczne“ (matters of facts). Stosunek przyczynowy należy do drugiego; wszelka wiedza o rzeczach jest więc doświadczalną.

Ale każde twierdzenie doświadczalne wypowiada więcej, niż zawiera spostrzeżenie lub logiczny z niego wniosek. Indukcya więc opierać się musi, prócz faktów doświadczenia, na niezależnej od nich przesłance. Przesłanką tą jest założenie, że połączenie zjawisk w przyszłości będzie to samo, co i w przeszłości. Założenia tego nie można dowieść ani doświadczalnie, ani rozumowo. Całe więc poznanie doświadczalne zawieszone jest na niepewności. Związek przyczynowy i poznanie przyczynowe nie tkwią w rzeczach, lecz w podmiocie, a przy pomocy psychologii kojarzeń stara się Hume wytłómaczyć powstanie tego pojęcia. Dotyczy to wszakże faktu jego istnienia, nie zaś prawa jego użycia, jako środka poznania. Poznanie przedmiotowe zostaje illuzorycznym sposobem

pojmowania, którego nie możemy się pozbyć, którego złudność wszakże dostrzegamy.

W takim stanie pozostawił Hume problemat wiedzy spadkobiercom swoim. W przerwie, która oddziela działalność Hume'a od twórczości Mill'a, problemat ten został rozwiązany przez Kanta. Humowi wydawało się, że skoro udowodnił, jako związek przyczynowy nie tkwi w samych rzeczach, jedynym stąd poprawnym wnioskiem był ten, że nie ma go nigdzie, że jest tylko konieczną fikcyą umysłu. Stąd dylemat, który stawiał: albo w poznaniu rozwijamy tylko to, co już wiemy implicite (sądy analityczne) — jak to się dzieje w matematyce; albo zyskujemy prawdopodobieństwo zamiast wiedzy — skoro chcemy odwołać się do doświadczenia (sądy syntetyczne), jak to ma miejsce w przyrodoznawstwie.

Kant wszakże postawił pytanie: czy niemożliwe są sądy syntetyczne, niezależne od doświadczenia, tj. apriorycznе, a odpowiadając na nie twierdząco, postawił przyrodoznawstwo na równej stopie pewności z matematyką. Uczynił to jednak kosztem jego czystej doświadczalności. Przyczynowość jest dla Kanta jedną z tych kategoryj, bez których żadne poznanie nie jest możliwe. Chociaż więc przyczynowość nie tkwi w rzeczach zewnętrznych, lecz w nas samych, wiedza przy jej pomocy zdobyta, nie jest przez to mniej pewną, niż inne rodzaje wiedzy (matematyka).

Rozwiązania takiego Mill nie chciał przyjąć. Nie zgadzało się ono ani z charakterem narodu,

do którego należał, ani z jego umysłowością indywidualną, ani, szczególniej, z tymi poglądami, pod których wpływem kształtowała się jego umysłowość. Pragnie on ocalić zasadność wiedzy, nie narażając na wątpliwość jej czysto doświadczalnego charakteru, nie wprowadzając do niej czynników apriorycznych. Stąd płynie jego empiryzm w teoryi poznania, której głównym wyrazem jest jego System at logiki.

Bez spoidła myślowego nie można wszakże wznieść gmachu harmonijnego i jednolitego poglądu na świat. Dla Milla, jak i dla Hume'a, świat rozprasza się na niezwiązane z sobą zjawiska. Metafizyczna teorya jego, wyłożona przeważnie w Rozbiorze systematu Hamiltona, jest fenomenalizmem. Do teoryi tej doprowadza go konsekwentnie droga wytknięta przez psychologię kojarzeń. I na tym punkcie staje on w sprzeczności z teoryą poznania Kanta.

Jak wbrew założeniu Platona i Kanta, że dla poznania potrzebne są czyste (niedoświadczalne) pojęcia rozsądku (kategorye) i zasady, Mill twierdzi, że wystarcza tu samo doświadczenie; tak przeciwko przypuszczeniu pierwotnej władzy syntetycznej umysłu, umożliwiającej to, co Kant nazywa „ujęciem przedmiotowem", a zapewniającej wartość przedmiotową czystym pierwiastkom poznania w doświadczeniu, Mill oświadcza, że odbywa się ono za pomocą mechanizmu kojarzeń.

Czemże jest ten mechanizm?

Wszystkim tu obecnym znane jest owo powi-

nowactwo pomiędzy wyobrażeniami, które często i równocześnie powtarzały się, lub związane są pewnymi składnikami treści: podobieństwem lub kontrastem. Na tej skłonności wyobrażeń, w taki sposób spowinowaconych, do wywoływania się wzajemnego w umyśle psychologia kojarzeń usiłowała oprzeć gmach swój, podobnie jak chemia opiera się na idei powinowactwa chemicznego.

Zapoczątkowana przez Hartleya i Priestleya w XVIII wieku, znalazła ona gorącego rzecznika w osobie Jakóba Milla, ojca naszego filozofa, którego dzieło p. t. Analysis of the Phenomena of Human Mind (1829) przedstawia doskonale wykończony systemat owej chemii psychicznej, rozkładającej zjawiska umysłowe w celu dotarcia do ich pierwotnych składników, ażeby następnie z nich, podobnie jak chemia z pierwiastków, odbudować przy pomocy kojarzeń ideje abstrakcyjne myśli, pojęcia moralne i pobudki do czynu.

Ojcu więc swemu zawdzięcza J. St. Mill wpływ, który wywarła nań psychologia kojarzeń, a pod którym pozostaje cała filozofia jego. Przez pośrednictwo ojca również zapoznał się z filozofią praktyczną **Jeremiasza Benthama** (1748—1832), którego ideje w zakresie etyki i polityki wywarły najgłębszy wpływ na umysł młodego Milla.

Bentham był synem XVIII w. zarówno w etyce jak i w teoryi państwa indywidualistycznego; ale reprezentował kierunek, który na początku XIX stulecia nazywał się radykalizmem politycznym. On to i jego szkoła, do której należał Jakób Mill, przy-

czynili się do całego szeregu reform w ustroju Anglii, jak równouprawnienie katolików (1829), rozszerzenie prawa wyborczego (1832), zaprowadzenie wolnego handlu (1846), reorganizacya praw o ubogich, zniesienie niewolnictwa, wolność stowarzyszeń itd.

Jednakże, poza tą negacyjną dążnością ku ograniczeniu władzy państwowej, szkoła ta nie pragnęła nadać mu nowych atrybucyj. Nie uznawała ona dla państwa innych zadań pozytywnych, jak tylko obronę prawa i własności, a, świadomie lub nie, utożsamiała interes państwa, t. j. całego narodu, z interesem klas średnich, ufając w to, że dobry system reprezentacyjny, obok rozlegle stosowanej wolności, wystarczy dla przywrócenia harmonii pomiędzy sprzecznymi interesami klas.

I w etyce służy Benthamowi za punkt wyjścia sensualizm XVIII wieku. Pobudkami do czynu są dla niego przyjemność i cierpienie; nietylko faktycznie powodują one nasze postępowanie, ale i prawnie je uzasadniają; określają nietylko to, co czynimy, ale i to, co czynić powinniśmy. Pobudki z sympatyi płynące uznaje Bentham za realne, lecz nie dość silne, aby skłonić kogoś do postępowania na korzyść innych. Dopiero dobrze zrozumiany interes własny każe nam to czynić, gdyż w ten sposób stwarzamy sobie źródło najczystszych rozkoszy.

W tym punkcie więc pierwotna teorya egoizmu toruje przejście do altruizmu comteowskiego; a jeszcze bardziej uspołeczniający charakter przy-

biera ogólna zasada etyki i prawodawstwa wygłoszona przez Benthama (sformułowana zresztą już przez Beccarię i Hutchesona) zasada maxymacyi szczęścia, mierząca postępowanie według probierza największego szczęścia, największej ilości ludzi. Czyny, które przyczyniają się do tego, są dobre i odwrotnie. Ocena więc etyczna przestaje spoczywać na probierzu uczuć indywidualnych; staje się społeczną.

Trzecim wpływem, któremu przez pośrednictwo ojca ulegał J. St. Mill, było oddziaływanie ekonomii klasycznej angielskiej, szczególnie w osobie Ricarda. Dzieło jego p. t. Zasady ekonomii politycznej i opodatkowania (1817), niemniej jak częste rozmowy z ojcem, który był również autorem traktatu ekonomicznego, przyczyniły się do wpojenia Millowi zasad ekonomii klasycznej, szczególniej zaś teoryi wartości i teoryi renty Ricarda.

Do tych oddziaływań myślicieli ojczystych przyłączył się wpływ Comte'a, zarówno przez pisma, jak i drogą korespondencyi, którą prowadził z nim J. St. Mill w latach 1840—1844. Wpływ twórcy pozytywizmu ujawnia się najwięcej na całokształcie poglądów Milla, a łatwo się tłumaczy pokrewieństwem duchowym Comte'a z praktycznym kierunkiem filozofii angielskiej: pamiętajmy o tem, że w liczbie poprzedników swoich Comte stawiał Bakona. Myśl zasadnicza pozytywizmu, dla którego socyologia jest ostatecznym celem, cała zaś filozofia niejako podmurowaniem dla niej, odnajduje się

u Milla, o tyle zmodyfikowaną, o ile odmiennie pojmował zadania filozofii. I dla niego „filozofia społeczna“ staje się głównym celem, ale oprzeć ją chce na podstawie epistemologicznej; a systemat logiki wypracowujący tę podstawę, z wielkim naciskiem na metodologię nauk społecznych, stanowi obszerne przygotowanie do licznych prac ekonomicznych i politycznych filozofa angielskiego.

I tę okoliczność, że Mill zarówno w etyce, jak w polityce i w ekonomii opuścił czysto indywidualistyczne stanowisko swoich poprzedników i mistrzów, przypisać należy w przeważnym stopniu bądź wpływowi Comte'a, bądź Saint-Simonistów.

Takie czynniki złożyły się na wytworzenie tego umysłu, który stanowi ogniwo łączące pomiędzy indywidualizmem XVIII a socyalizmem XIX stulecia, zarówno jak pomiędzy narodowo zabarwioną filozofią angielską, a bardziej wszechludzką myślą polityczną i społeczną Francyi.

* * *

W swojej Autobiografii[1]), książce, którą każdy wykształcony człowiek powinien przeczytać, skreślił J. St. Mill żywy, a wysoce pouczający obraz swego duchowego rozwoju, zaczynając od lat najmłodszych. Był on dzieckiem cudownem, a stał się takiem raczej przez wychowanie, niż z urodzenia.

---

[1]) Przekład polski, wydanie „Przegl. Tygod.“, wyczerpany. Nowe wydanie wymagałoby powtórnego staranniejszego tłumaczenia.

Wychowanie to było zdumiewająco śmiałym eksperymentem, pokazującym, jak wcześnie i do jakiego stopnia rozwinąć można umysł dziecka przez odpowiednie wykształcenie; eksperymentem, któryby wszakże prawdopodobnie nie z każdem dzieckiem udał się pomyślnie, a którego powtórzenia nie śmielibyśmy zalecać.

Już w trzecim roku życia uczył się Mill długich szeregów wokabuł greckich, spisywanych przez ojca na karteczkach papieru razem z znaczeniem angielskiem. Po nich nastąpiły konjugacye i deklinacye, a w ciągu czterech następujących lat czyta Jan Stuart w oryginale cały szereg pisarzy greckich, jak Ezopa, Xenofonta, Herodota, Lukiana, nawet Platona. Obok tego idą historycy ojczyści: Robertson, Hume, Gibbon itd., a jako beletrystyka Robinson, Don Kichot, Tysiąc nocy i jedna, obok podróży Cocka i Ansona.

Mając lat $6^1/_2$ pisze historyę, w ósmym roku rozpoczyna studya łaciny i matematyki, czyta Wirgiliusza, Horacego, Owidiusza i Lukrecyusza obok Cycerona i Tacyta, oraz poetów greckich. Obok tego odbywają się studya nad poezyą angielską i obowiązkowe pisanie wierszy angielskich. Uczy także swoją sześcioletnią siostrę. Mając lat jedenaście pisze rozprawę pod tytułem „Historya rzymskich zasad państwowych“, w której staje po stronie partyj demokratycznych starożytnych.

Zaczyna się teraz znajomość z przyrodą za pomocą wycieczek botanicznych i doświadczeń, dokonywanych w laboratoryum. W 13 roku w zakres

studyów wchodzi ekonomia polityczna, a dla oszczędzenia czasu ojciec udziela nauki synowi podczas przechadzki.

W roku 1820 odbywa młody Mill podróż do Francyi, gdzie znajduje wypoczynek od dotychczasowej pracy umysłowej i szereg nowych wrażeń w obcowaniu z towarzystwem francuskiem i pięknością odmiennej przyrody.

Od powrotu z Francyi zaczyna się okres samokształcenia pod kierunkiem wszakże ojca. Filozofia francuska i angielska XVIII w. stanowią główny przedmiot. Wpływ Benthame'a ujawnia się w radykalizmie politycznym. W r. 1822 zakłada Mill Towarzystwo Utylitarystów, w celu wyrobienia i szerzenia zasad utylitaryzmu, do którego należą znakomici później pisarze, jak Grote, Austin, Ellis, Graham, Macaulay. Towarzystwo to przetrwało do roku 1826.

Niezadowolony tą działalnością, zakłada Mill nowe towarzystwo pod tytułem „Speculative Debatting Society“: Towarzystwo debatów spekulacyjnych (1825—1829), do którego wchodzą przedstawiciele rozmaitych kierunków: socyaliści szkoły Owena i chrześcijańsko-socyalni demokraci, obok radykalistów Bentham'itów.

Od roku 1823 rozpoczyna J. S. Mill działalność literacką, drukując prace swoje w rozmaitych czasopismach, przeważnie w „Westminster Review“, założonej w celu szerzenia nowych idei. W tym samym roku, dzięki wpływowi ojca, otrzymuje w towarzystwie Wschodnio-Azyatyckiem stanowi-

sko, zabezpieczające mu byt i dostateczną ilość czasu dla prac naukowych. W r. 1826 przebywa dwudziesto-letni młodzieniec ciężką kryzys, która była zdaje się owocem po części przepracowania, po części zbyt wyłącznie intelektualnego kierunku działalności dotychczasowej. Ratuje go zwrot ku poezyi i pamiętnikom, podniesienie życia uczuciowego, a nadewszystko myśl o pracy dla innych. Myśl ta, jak to szczegółowo rozwija w swojej Autobiografii, stała się gwiazdą przewodnią dalszej jego działalności. Zrozumiał on i odczuł głęboko niedostateczność własnego szczęścia, jako pobudki do działalności całego życia; konieczność, dla pełni życia wewnętrznego, myśli o szczęściu innych. Była to więc chwila przełomowa, w której wyzwalał się z pod wpływu szkoły Bentham'a, a zbliżał się do zasady Comte'a: Vivre pour autrui.

Od roku 1831 zaprzyjaźnił się z panią Taylor, która wywarła również potężny wpływ w kierunku uspołeczniającym, a po śmierci jej męża w r. 1855 ożenił się z nią. Po siedmiu latach pożycia małżeńskiego stracił tę kobietę, o której zawsze wspominał z największem uwielbieniem, jej przypisując najpiękniejsze myśli swoje, zwłaszcza zaś Poddaństwo kobiet[1]), pisane po jej śmierci w roku 1861, a wydane w r. 1869.

Już w r. 1843 ukazała się Logika[2]) a w ślad

---

[1]) Przekład polski.

[2]) Przekład polski niekompletny i nie doprowadzony do końca przez Ad. Dygasińskiego. (Wyd. Przegl. Tygodn. „Panteon Wiedzy Ludzkiej").

za nią w r. 1848 Zasady ekonomii politycznej[1]). Mill w tym czasie uważany był za głowę pozytywizmu angielskiego. W r. 1859 wydał rozprawę O wolności, a między 1859—1874 szereg rozpraw, zawartych w 4-ch tomach, p. t.: Dissertations and Discussions[2]) — przeważnie artykuły z czasopism.

Gdy w roku 1859 ukazała się rozprawa Milla O reformie parlamentu, wielbiciele jego idei politycznych przedsięwzięli kroki ku przeprowadzeniu jego wyboru do parlamentu w roku 1861. Z epizodów przedwyborczych, jeden przechowany w Autobiografii, wysoce jest charakterystyczny, jako świadectwo głębokiej szczerości Mill'a z jednej strony, a subtelnego odczucia tej zalety przez robotników z drugiej. Gdy, zgodnie ze zwyczajem angielskim, Mill, jako kandydat, stanął wobec swoich wyborców, aby odpowiedzieć na zadane pytania, jeden z przeciwników politycznych, chcąc go pokonać, zapytał: czy prawda, iż w jednem z dzieł swoich wypowiedział nieprzychylny sąd o prawdomowności i moralności robotników? Mill bez wahania odpowiedział: tak, a odpowiedź ta wypowiedziana z taką szczerością i prostotą, wy-

---

[1]) Przekład polski, bardzo staranny, wydany w (Petersburgu z pewnemi opuszczeniami, spowodowanemi przez cenzurę.

[2]) Z rozpraw późniejszych mamy w przekładzie: O wolności (Lwów); O rządzie reprezentacyjnym (Lwów).

wołała burzę oklasków i przechyliła szalę na jego korzyść.

Jako członek parlamentu, nie dał się Mill poznać niczem wybitnem, a przy następnych wyborach w r. 1868 stracił swój mandat.

Z dzieł, należących do ostatniego okresu jego życia, wymienimy: Utylitaryzm (1863 [1]), Rozbiór filozofii Hamilton'a (1865); i wydane po śmierci: Autobiografia (1873), oraz Trzy szkice o religii. Umarł 8 maja 1873 roku.

* * *

Z dzieł Milla najbliżej i przedewszystkiem interesuje nas jego Systemat Logiki, obejmujący zarazem i teoryę poznania i metodologię nauk. Po obszernym wstępie, dotyczącym języka, jako sposobu wyrażania pojęć, Mill określa bliżej właściwy przedmiot logiki.

Wszelkie poznanie polega ostatecznie na ujęciu zmysłowem lub na stanach wewnętrznych. Poznania te są same przez się bezwzględnie pewne, intuicyjne. Lecz znaczna część wiedzy naszej składa się z wniosków lub wywodów. Przedmiotem logiki jest odpowiedź na pytanie: jak dochodzimy do tych wywodów i jaka jest ich wartość? Innemi słowy: jak dochodzimy do poznania pośredniego, nieintuicyjnego? Logika więc jest po części nauką formalną, po części rzeczową: w zakres jej wchodzą zarówno

[1]) Przekł. polski, wyd. „Przeglądu Tygodniowego", Warszawa, 1872.

formalne przepisy, dotyczące następstwa myśli, jak i treść tych myśli: teorya ogólnych czynników poznania.

Twierdzenia nasze wypowiadamy w postaci sądów. Przedmioty sądu mogą należeć do czterech rozmaitych klas. Mogą niemi być: 1) stany świadomości; 2) umysły, jako podmioty tych stanów; 3) ciała, czyli przedmioty wewnętrzne, stany te wywołujące; 4) stosunki, istniejące między tymi stanami, przedewszystkiem zaś stosunki współistnienia i następstwa, podobieństwa i różnicy.

Sąd nie jest tylko wyrazem stosunku między dwoma obecnymi stanami świadomości, lecz zawiera w sobie twierdzenie o faktycznym związku rzeczy, czem różni się od zdania. Gdy mówię np., że śnieg jest zimny, nie twierdzę tylko, że wyobrażenia śniegu i zimna połączone są w tej chwili w umyśle moim, lecz mam to przekonanie, że związek taki powstanie z koniecznością zawsze, skoro tylko wyobrażenie śniegu zostanie w nim wywołane drogą doświadczenia. Sąd więc jest wnioskiem, opierającym się na przeświadczeniu o mniej lub więcej trwałym stosunku. Mill surowo krytykuje filozofów-racyonalistów, którzy operują nad pojęciami tak, jak gdyby były czemś niezależnem od rzeczy, t. j. czynią z teoryi zdań teoryę sądów. Istnieje 5 rodzajów stosunków rzeczywistych: 1) istnienie, 2) współistnienie, 3) następstwo, 4) przyczynowość, 5) podobieństwo.

Wniosek zostaje dowiedziony, gdy możemy porównać zasady, na których spoczywa, z zasadami

założenia ogólniejszego, ustawicznie przez doświadczenie stwierdzanego. Jestto zwykłe postępowanie syllogizmu: sąd o śmiertelności Sokratesa wytwarza się w naszem przekonaniu jako wywód z ogólniejszego założenia śmiertelności wszystkich ludzi.

Skąd jednak biorą się te założenia ogólne? Nie mogą mieć innego źródła, jak doświadczenie. Lecz wszystkie fakta doświadczalne są indywidualne. Pierwotną więc formą wnioskowania nie jest ani syllogizm, postępujący od ogólnej przesłanki ku poszczególnym faktom, ani indukcya, postępująca drogą odwrotną, lecz wnioskowanie od szczegółu do szczegółu.

Spodziewamy się odnaleźć cechę dostrzeżoną u pewnego osobnika, także u innych osobników, podobnych do niego. Przesłanka większa jest skondensowanyn wyrazem dla całego szeregu doświadczeń. Wciągnięcie jej do rozumowania nie dodaje nic nowego, ani służy za podstawę dla wniosku, lecz nadaje większą pewność samemu procesowi, zaręczając jego formalną poprawność. Wszelki wniosek jest więc indukcyą, uskutecznioną już wtedy, gdy nadajemy jej formę ogólną. Indukcya ta spoczywa na przypuszczeniu, że bieg przyrody jest jednostajny.

Sama ta zasada wszakże spoczywa na doświadczeniu, a więc jest wynikiem indukcyi. Sprzeczność, polegająca na tem, że zasada, która stanowi podstawę indukcyi, sama ma być wynikiem indukcyjnym, stara się Mill usunąć twierdzeniem, że skoro przedmiot uogólnienia jest tak rozległy, iż niema

ani miejsca, ani czasu, ani zbiegu warunków, gdzieby ono nie znalazło zastosowania, nabiera ono najwyższego prawdopodobieństwa.

Wytworzona przez kojarzenie skłonność, uważania za prawdę ogólną tego, czego przeciwności nie spotkaliśmy, jest w zwykłych warunkach metodą niepewną i zawodną. Lecz niepewność jej staje się tem mniejszą, im uogólnienie jest rozleglejsze. Jeśli zaś uogólnienie to jest szersze od wszelkich innych w tym stopniu, jak powyższe twierdzenie, to prawdopodobieństwo jego staje się wyższem nad wszelką wątpliwość. Uogólnienie to stać się może wówczas probierzem dla sprawdzania innych słabszych indukcyj. Dlatego też twierdzenie o jednostajności przyrody staje się domyślną przesłanką większą wszystkich wnioskowań.

Jednostajność przyrody jest dla Milla faktem złożonym, składającym się ze wszystkich jednostajności poszczególnych, mających znaczenie dla poszczególnych zjawisk. Zasadę powyższą jednostajności przyrody, utożsamia on z prawem przyczynowości, którą nazywa „korzeniem indukcyi“. Jeśli uda się odkryć te jednostajności naturalne, pewne i powszechne dla wszystkich celów ludzkich, potrafimy wtedy z ich pomocą podnieść wiele innych indukcyj, do stopnia pewności, jaką posiada najwyższa zasada indukcyi. Innemi słowy, całe stawanie się wszechświata można ująć w kilku w prawach ogólnych.

Widzimy stąd, że założenie zasadnicze o jednostajności przyrody jest tylko ogólną hypotezą, którą

posługujemy się wtedy, gdy chcemy coś wiedzieć naprzód; a uprawnia ją tylko powodzenie, to jest fakt, że nigdy dotąd nie spotkała się z zaprzeczeniem. Mamy więc tu, jak i u Hume'a, psychologiczne wyjaśnienie pobudek postępowania indukcyjnego, nie zaś jego uzasadnienie logiczne.

Przyczynowość jest dla Mill'a następstwem stałem (nieodmiennem) i bezwarunkowem. Innemi słowy nie wystarcza dla ustanowienia związku przyczynowego, aby odbywało się stałe następstwo dwóch zjawisk, jak to ma miejsce np. w kolejności dnia i nocy. Wtedy tylko moglibyśmy mówić o związku przyczynowym, gdybyśmy wykazali, że zmiana ta jest wynikiem pewnych przyczyn ostatecznych. Tak w przytoczonym przykładzie następstwa dnia i nocy jest ono wynikiem obrotu ziemi dokoła osi i jej położenia w stosunku do słońca.

Pojmowanie naukowe polega więc na sprowadzeniu zjawisk do przyczyn pierwotnych i ich kolokacyi.

Niektórzy krytycy zarzucają Mill'owi utożsamienie prawa przyczynowości z zasadą jednostajności biegu przyrody, jako nieprawne. Zarzut ten opiera się na pojmowaniu przyczynowości, jako wyłącznie stosującej się do następstwa zjawisk, w takim razie bowiem jednostajność biegu przyrody, dotycząca także zjawisk równoczesnych, wydaje się szerszą od przyczynowości. Skoro jednak rozszerzymy pojęcie przyczynowości tak, aby obejmowało i zjawiska jednoczesne, zarzut ów upada [1].

[1]) Ob. rozprawę autora O przyczynowości jako

Pewniki matematyczne są dla Milla również zdobyczami indukcyjnemi, a niezaprzeczalny ich charakter polega na częstości indukcyi. Są one najprostrzemi uogólnieniami z faktów dostarczonych przez zmysły lub wyobraźnię. Pewnik, że dwie linie proste nie mogą zamknąć przestrzeni, stwierdza prawie każda chwila naszego życia. Brak zupełny faktów przeciwnych, przy nagromadzeniu doświadczeń zgodnych, czyni skojarzenia, na których spoczywają, nierozerwalnie trwałemi. Wszakże i przyrodoznawstwo posiada podobneż „prawa konieczne“ (np. prawa mechaniki), a jednak historya wiedzy świadczy, że wykryte one zostały tylko drogą długich i mozolnych poszukiwań.

Zestawienie to świadczy, że Mill, broniąc doświadczalnego pochodzenia pewników matematycznych (z których twierdzenia mają być zdaniem jego wysnute drogą analityczną), nie dość jasno zdawał sobie sprawę ze stanowiska przeciwników, przypuszczając, że prawdy aprioryczne istnieją, według ich mniemania, gotowe w umyśle ludzkim.

Mill położył szczególny nacisk na metodologię badania indukcyjnego. Ustanawia on cztery metody zasadnicze badań doświadczalnych: metodę zgodności, różnicy, metodę reszty i współrzędnych zmian, odzwierciadlające teoretycznie procesa badania naukowego.

---

zasadzie podstawowej przyrodoznawstwa („Przegląd Filozoficzny“ 1906), gdzie staraliśmy się tak określić przyczynowość, aby ogarnąć mogła całokształt zjawisk.

Metody te dałyby się zastosować w doświadczeniu idealnem, t. j. w takiem, gdzieby znane były wszystkie instancye negatywne i pozytywne, bez pominięcia żadnej. Skomplikowany charakter przyrodoznawstwa uniemożliwia wszakże takie wyczerpujące indukcye. Dlatego też cztery prawidła powyższe zostają na drugim planie w badaniach rzeczywistych; zastępują zaś je inne metody wnioskowania i dowodzenia.

Są to procesa analizy i syntezy. Najsamprzód staramy się oznaczyć przy pomocy przypuszczeń prawa poszczególnych składników, z których wynika zjawisko złożone; następnie, kombinując te prawa, obliczamy prawdopodobny wynik ich połączenia, a wreszcie, zestawiając ten wynik z doświadczeniem rzeczywistem, sprawdzamy dedukcyę. Trzema więc stopniami badania naukowego są: 1) hypoteza, 2) dedukcya z niej i 3) sprawdzenie doświadczalne.

Ostatnia część logiki poświęcona jest wykazaniu, że ta sama metoda naukowa znajduje zastowanie w dziedzinie życia umysłowego i społecznego. Możność jej zastosowania spoczywa na przypuszczeniu prawidłowości w zjawiskach duchowych. Stara się Mill usunąć niewłaściwe pojmowanie doktryny o konieczności filozoficznej w zastosowaniu do dziedziny zjawisk duchowych. Znaczy ona tu, że jeśli w umyśle indywidualnym istnieją pewne motywa, a znany jest przytem charakter osobnika, to z tych dwóch danych możemy wnioskować o jego postępowaniu z równą pewno-

ścią jak w zjawiskach fizycznych z przyczyn o skutkach. Sądzi Mill, że interpretacya taka nie stoi w sprzeczności z t. zw. wolnością woli. Bo chociaż charakter człowieka uwarunkowany jest przez wpływy zewnętrzne, wszakże własna jego wola zajmuje wybitne miejsce wśród tych wpływów. Konieczność znaczy tylko—stałe następstwo. W ten sposób, sądzi Mill, iż może przeprowadzić różnicę co do wyników praktycznych, pomiędzy *deterministycznem* a *fatalizmem*, zapominając, że ze stanowiska deterministycznego osobnik ludzki jest częścią wszechświata, którego wszystkie ruchy i czynności uwarunkowane są niezmiennym biegiem wypadków w całości, i że tylko sztuczne wyodrębnienie tego osobnika z owej całości pozwala mówić o pobudkach i woli, jako przyczynach samodzielnych; że w rzeczywistości są one ze stanowiska deterministycznego skutkami innych przyczyn. Jakkolwiek niedostateczne ze stanowiska filozoficznego, wyróżnienie to może mieć znaczenie w życiu praktycznem, w którem człowiek postępuje zawsze tak, jak gdyby był wolnym. Stanowi ono nieco dalej posunięte uporządkowanie pojęć w stosunku do naiwnego pojęcia wolności i konieczności, jak pogląd na świat naukowy jest konsekwentniejszem przeprowadzeniem zasad poglądu naiwnego [1]).

[1]) Gdzie tkwi klucz do właściwego rozwiązania zagadnienia wolności? Na to pytanie znajdzie czytelnik odpowiedź w szkicu autora: „Wolność woli ze stanowiska wiedzy życia“ (*Szkice filozoficzne*, 1900).

Mill wyróżnia trzy umiejętności humanistyczne: psychologię, etologię i socyologię. Psychologia jest nauką o władzach umysłowych w ogóle. Etologia określa rodzaj charakteru, wytworzonego na podstawie ogólnych praw psychologii przez pewne warunki fizyczne i moralne. Jestto nauka, która ma znaleźć największe zastosowanie w wychowaniu. Socyologia jest ogólną nauką o zjawiskach społecznych.

Obok tych nauk teoretycznych przyjmuje Mill trzy gałęzie wiedzy stosowanej, odpowiadające trzem ideałom: sprawiedliwości, celowości i piękna; są to: etyka, polityka i estetyka. Stanowią one razem sztukę życia, którą obejmuje wyższa nauka, teleologia, czyli nauka o celach, mająca za przedmiot określenie tego, co jest w rzeczywistości wartościowem i pożądanem. Zasadą jej przewodnią jest dążenie do szczęścia wszelkich istot wrażliwych.

Poglądy swoje metafizyczne rozwija Mill w „Examination of sir Wiliam Hamilton's Philosophy", gdzie snuje dalsze wywody z założeń psychologii kojarzeń. Wszystkie nasze przekonania spoczywają ostatecznie na wrażeniach, na intuicyi bezpośredniej, przeciwko której niema żadnej apelacyi. Wszelkie inne przeświadczenia zbliżają się do pewności w tym samym stopniu, w jakim stosuje się do nich ten probież. Mill stanowczo odrzuca wszelkie poznanie aprioryczne. Fakt, że jakieś twierdzenia wydają się nam bezpośrednio pewnemi, nie jest jeszcze dowodem ich intuicyjnego pochodzenia. Nie możemy za pomocą intuicyi wie-

dzieć z pewnością, jakie poznania są intuicyjne. Charakter konieczności, który przywiązujemy do takich twierdzeń, a który utożsamiają niekiedy z niemożnością pomyślenia twierdzenia przeciwnego, nie stanowi żadnego dowodu ani ich pierwotnego charakteru, ani ich prawdziwości. Wiemy bowiem, że nie jedno, co wydaje się nam nieprawdopodobnem uzyskało tę cechę dzięki psychologicznym warunkom kojarzeń, inne zaś rzeczy, które przez długi czas wydawały się niezrozumiałemi, dziś przestały być takiemi. Obok tego niezrozumiałości myślowej nie powinniśmy uważać za dowód niemożliwości bytu; nie mamy bowiem żadnego powodu do przyjmowania z góry zgodności między mikrokosmem a makrokosmem.

Mill stosuje te założenia ogólne do dwóch zasadniczych przeświadczeń, które posiadamy, a mianowicie: do przeświadczenia o istnieniu rzeczy zewnętrznych oraz naszej jaźni, starając się psychologicznie wytłómaczyć pochodzenie tych przeświadczeń. Tłómaczenie to spoczywa na dwóch faktach psychologicznych: 1) na fakcie oczekiwania, czyli zdolności tworzenia pojęć o możliwych wyobrażeniach, oraz 2) na prawach skojarzeń.

Analiza psychologiczna wykazuje, że wśród wrażeń zmysłowych, wyróżnia się pewna gromadka możliwości wrażeń, która bierze przewagę ponad rzeczywistemi wrażeniami, t. j. takiemi, których w danej chwili istotnie doświadczamy. Kiedy rzeczywiste wrażenia zamieniają się ustawi-

cznie, owe możliwości wrażeń zostają stale, a obejmują one całe grupy poszczególnych wrażeń związanych prawidłowem następstwem.

Gdy znajduję się w pokoju i oglądam szereg przedmiotów, zapełniających go, doznaję wrażeń rzeczywistych. Wrażenia te zmieniają się w każdej chwili w zależności od zmiany mego położenia, odruchów oka i t. d. Gdy opuszczam pokój, wrażenia te przestają dla mnie istnieć. Mam jednak to przeświadczenie, że skoro wrócę do pokoju, zobaczę te same przedmioty, a powtarzając też same ruchy, otrzymam całe szeregi tych samych wrażeń.

Takie wyróżnienie owych grup możliwych wrażeń staje się przyczyną, że pojęcia substancyi, przyczynowości, czynności i t. d., wiążemy z temi możliwościami zamiast z wrażeniami rzeczywistemi; a chociaż wrażenia te stanowią ich podstawę, przychodzimy do tego, że je uważamy za przypadkowe, możliwości zaś owe za rzeczywistość.

Dalszą cechą wyróżniającą owe możliwości wrażeń jest ta, że gdy wrażenia rzeczywiste należą tylko do nas, możliwości owe są wspólne wszystkim ludziom. W ten sposób doświadczenie o ustawicznej możliwości wrażeń prowadzi nas do wniosku, że coś istnieje na zewnątrz nas. Wiara więc w istnienie przedmiotów zewnętrznych nie jest niczem innem, jak wiarą w stałe możliwości wrażeń, nabytą drogą skojarzeń, a obcą świadomości pierwotnej.

W podobny sposób wywodzi Mill pojęcie jaźni, czyli ducha osobowego. Jaźń jest tylko sumą nastę-

pujących po sobie stanów psychicznych. Przeświadczenie o trwałości tej jaźni redukuje się do wiary w ustawiczną możność odczuwań, których nie mam, lecz które mogą powstać w pewnych warunkach. Przyznaje wprawdzie Mill, że teorya ta napotyka na pewną trudność: jeśli jaźń jest szeregiem stanów świadomości, to powinniśmy mu przyznać tę osobliwość, że szereg ten ma świadomość siebie samego, swego poprzedniego przebiegu i swego stawania się. Stoimy tu wobec dylematu albo przyznania, że jaźń jest czemś odmiennem do szeregu rzeczywistych lub możliwych stanów świadomości, lub przyjęcia paradoksu, że szereg stanów świadomości może mieć świadomość o sobie jako o szeregu.

Fenomenalizm Milla ściera się więc tu z tą samą trudnością, z jaką spotkaliśmy się już w poprzednim wykładzie, probując wysnuć świadomość z ruchu materyi: w obu wypadkach próba rozłożenia świadomości na składniki, bądź psychiczne, bądź fizyczne, prowadzi z koniecznością do wymagania nowej świadomości, któraby te składniki obejmowała lub transformowała.

W poglądach swoich etycznych Mill, jak to już nadmieniliśmy, miał za punkt wyjścia utylitaryzm Bentham'a. Czyny są dla niego prawe, gdy zmierzają ku spotęgowaniu szczęścia ogólnego i w tem większym stopniu, im bardziej się do tego przyczyniają. Przeciwnie, czyny zmierzające w odwrotnym kierunku, są złe. Natura ludzka jest tak ukształtowana, że pragnie tylko tego co pro-

wadzi do szczęścia, co jest jego składnikiem lub celem ku niemu.

W dwóch wszakże punktach Mill wykracza poza naukę Bentham'a, uzupełniając ją i czyniąc konsekwentniejszą. Najprzód uznaje on pewną gradacyę pomiędzy rozmaitemi formami rozkoszy, nie tylko ze względu na ilościową, lecz także i na jakościową ich stronę. Są przyjemności, mające większą wartość od innych. Wartość ta określa się na podstawie czynnika sokratycznego: „zgody wszystkich". Jeśli z dwóch dóbr życiowych wszyscy ludzie, którzy znają z doświadczenia oba, przyznają wyższość jednemu, dobro to ma większą wartość jakościową. Tak więc zasada demokratyzmu, która ograniczyła już u Bentham'a indywidualizm polityczny, wprowadzając zasadę równości obywatelskiej, u Milla wnika głębiej w zakres etyki, stanowiącej podstawę prawodawstwa. Kaprysowi indywidualnemu, hedonizmowi filozofii oświaty, przeciwstawia Mill, jak niegdyś Sokrates sofistom, ocenę ogółu.

Następnie stara się Mill dokładnie uzasadnić i na pewniejszej oprzeć podstawie przejście od szczęścia jednostki do szczęścia innych. W tym celu powołuje się znowuż na psychologię kojarzeń. Rzeczy, powiada on, które pierwotnie i same przez się były obojętne, stają się pożądanemi wskutek tego, iż posługiwaliśmy się niemi, jako środkiem do osiągnięcia szczęścia, wskutek czego myśl o szczęściu skojarzyła się z niemi. W ten sposób cnotę, która była tylko narzędziem szczęścia, zaczynamy

kochać dla niej samej, podobnie jak skąpiec, który zaczął gromadzić pieniądze jako środek do rozkoszy, zaczyna w końcu kochać je dla nich samych, zrzekając się wszelkiego użycia. Daje wszakże Mill także i etyczne uzasadnienie dążenia do szczęścia innych, wykazując, że uczucia społeczne są również naturalne i głębokie, jak egoistyczne. Uczucia te wzrastają coraz bardziej pod wpływem wychowania i życia społecznego. W tym drugim motywie dostrzegamy zasadniczą myśl etyki Comte'a.

* * *

Charakterystyka etycznych poglądów Milla byłaby zbyt niedokładną, gdybyśmy pominęli jego ideje w zakresie ekonomii politycznej, do której sam dodał tytuł wyjaśniający, „zasadniczych zagadnień filozofii społecznej".

W Zasadach ekonomii i w szeregu rozpraw pomniejszych, przeprowadza on myśl o przeciwstawności pomiędzy komunizmem a komercyalizmem, obecnie rządzącym stosunkami społecznymi. Stan obecny komercyalizmu uważa Mill za jednostronny i niezdrowy, za podkopujący wielostronność rozwoju, niezbędnego dla natury ludzkiej. Wynikiem jego są: niesprawiedliwość w podziale posiadania oraz ubóstwo robotników. W rozdziale „O prawdopodobnej przyszłości klas pracujących" stawia Mill pytanie: czy komunizm zdoła usunąć złe, czy nie stanie się również jednostronnym?

Takie postawienie kwestyi świadczy już o rozbracie z filozoficzną zasadą klasycznej szkoły eko-

nomii, za której ucznia uważa siebie Mill. Na miejsce żelaznych i niezłomnych praw przyrodniczych porządku społecznego (z których zresztą, w ślad za Ricardem, przyjmuje Mill prawo zapłaty, jako twierdzenie nauki abstrakcyjnej), stawia więc obecnie założenie, że podział dóbr jest dziełem ludzkiem i zmiennem, a że tylko ich wytwarzanie zależne jest od praw przyrodniczych.

Z dwóch walczących z sobą zasad komercyalizmu i komunizmu ta weźmie górę, która się zgadza z najszerszym zakresem wolności i rozwoju ludzkiego. Ocena komercyalizmu jest bardzo surowa. Porządek ten, powiada Mill, uświęca przywłaszczenie sobie wartości dodatkowej w postaci dwojakiej: w formie renty gruntowej (którą tłumaczy Mill zgodnie z teoryą Ricarda przez wzrost ludności i kapitału), oraz w formie wysokich zysków przedsiębiorcy z wzrastającej wydajności pracy. Ponieważ zaś istniejące prawodawstwo jest prawodawstwem klasowem, ponieważ i moralność sama urabia się pod wpływem przesądów i poczucia wyższości klasy panującej, powstające więc w ten sposób nierówności posiadania i znaczenia społecznego nie tylko się nie zmniejszają, lecz przeciwnie mają dążność do wzrastania.

„Gdybyśmy mieli do wyboru pomiędzy komunizmem ze wszystkimi jego szansami, a stanem obecnym społeczeństwa ze wszystkiemi cierpieniami i niesprawiedliwościami; gdyby własność osobista wymagała, jako następstwo nieuniknione, takiego podziału owoców pracy, jaki dziś istnieje,

t. j. zostającego prawie w odwrotnym stosunku do rzeczywistej ilości pracy, wszystkie zarzuty przeciwko komunizmowi nie zaważyłyby na szali dowodów więcej od źdźbła słomy".

Sam Mill wszakże nie uważa siły żywotnej współczesnego ustroju za wyczerpaną bezwzględnie. Domaga się on tylko wolności dla experymentów komunistycznych, stopniowego upaństwowienia ziemi, reformy prawa spadkowego. Dla podniesienia zaś klas pracujących domaga się przedewszystkiem wychowania, które, podnosząc wymagania, przyczynia się do podwyższenia stopy życiowej, a więc i zarobków, oraz stowarzyszeń robotniczych. W tym więc punkcie również rozmija się z zasadą niemieszania się państwa w sprawy gospodarcze, stanowiące dogmat ekonomii klasycznej, chociaż w rozprawie O wolności broni zasad państwa indywidualistycznego. Jego zaś energiczny protest przeciwko traktowaniu pracy ludzkiej jako towaru zbliża go stanowczo do socyalizmu.

Na tym samym tle idei humanitarnych i szeroko pojętego dążenia do emancypacyi wszystkich gromad lub klas społecznych, pokrzywdzonych przez ustrój dzisiejszy, powstała rozprawka O poddaństwie kobiet, w której najwięcej może ujawniły się szlachetne natchnienia żony autora. Rozprawka ta, przetłumaczona niemal na wszystkie języki europejskie, przez długi czas służyła za ewangelię kobietom, dobijającym się o prawa

swoje i dziś jeszcze za taką służyć może i powinna.

* * *

Poglądy swoje na istotę religii wynurzył Mill w trzech rozprawach, wydanych po jego śmierci przez pasierbicę autora, Helenę Taylor. Pierwsza z nich, pisana około roku 1850, ma za tytuł Przyroda. Myśl jej zasadnicza jest ta, że przyroda, wzięta w całości swojej, nie ma za cel jedyny lub nawet główny dobra istot żyjących, że troszczyć się o to dobro powinni sami ludzie. Człowiek z konieczności ulega prawom przyrody, ale nie daje im się z koniecznością prowadzić. Przez obserwacyę natury rzeczy, przez inteligentne zastosowanie wykrytych praw, możemy za pomocą jednego z nich przeciwdziałać drugiemu i kierować wypadkami zgodnie z wolą naszą.

Druga rozprawa, p. t.: Korzyści religii, rozwija myśl, że ze wszystkich religij pozytywnych ta jest najlepszą, która uważa ludzi cnotliwych za przymierzeńców Istoty najwyższej, czyli zasady Dobra w jej walce ze złem. Zastąpić wszakże ją może z korzyścią, a nawet bardziej pożądaną, jest idealizacya życia ziemskiego, oraz wyrobienie wysokiej idei tego, czem ono stać się może. Myśl o wiecznem istnieniu osobowem uważa autor raczej za smutną, niż za pocieszającą.

Trzecia rozprawa ma tytuł Teizm i napisana jest znacznie później od dwóch poprzednich, około roku 1868—1870. Wieje od niej sceptycyzmem za-

równo w stosunku do wiary, jak i do ateizmu lub agnostycyzmu.

Uznaje Mill możliwość wiary w istnienie istoty dobrej i potężnej, lecz nie wszechmocnej i nie najlepszej. Przyjęcie bowiem tych dwóch cech w najwyższym stopniu prowadziłoby do nieprzejednanej sprzeczności wobec istnienia krzywdy i złego na świecie. Albo Bóg nie jest wszechmocny, albo jest zły — taki dylemat byłby wówczas nieunikniony. Istota ta potrzebuje może naszej pomocy dla uskutecznienia zwycięstwa dobra. Wyobrażenie osoby moralnie doskonałej, za jaką podaje nam tradycya Chrystusa, może być wysoce pomocnem jako czynnik wychowania etycznego, jakkolwiek nieprawdopodobnem jest historyczne istnienie takiej osoby.

Za istotę religii uważa Mill wogóle skierowanie uczuć i pożądań do celu idealnej doskonałości, wynoszącego się ponad egoistyczne pobudki. Religia Ludzkości czyni zadość wymaganiom tym conajmniej w tym samym stopniu, jak inne tradycyjne religie.

* * *

Do gromady filozofów, obejmowanych zwykle pod nazwą pozytywistów angielskich, należą jeszcze prócz Spencera (któremu poświęcamy wykład następujący) Jerzy Lewes, Aleksander Bain, a po części Henryk Sidgwick.

Jerzy Lewes (1817—1878), mąż słynnej powieściopisarki, Jenego Eliot, potrącający w pismach swoich o rozmaite przedmioty od literatury pię-

knej do filozofii, był pierwotnie zwolennikiem Comte'a, którego system spopularyzował w dziele p. t. Comte's Philosophy of the Positive Sciences., (1853). Następnie starał się uzupełnić braki pozytywizmu wytwarzając naukę pełniącą rolę dawnej metafizyki, ale opartej na doświadczeniu, którą nazwał metempiryką (w dziele p. t. Problems of Life and Mind, 1874—1879 [1]). Bardzo popularną jest także jego Historya filozofii w życiorysach (Biographical History of Philosophy, I wyd., r. 1845 — 1846; nowsze wydania aż po dziś dzień), której pierwszy tom posiadamy w przekładzie i streszczeniu A. Dygasińskiego. Łączy ona jasność wykładu z talentem literackim, lecz jest mocno zabarwiona pozytywistycznymi poglądami autora, przeszkadzającymi niekiedy dokładnie zrozumieć i ocenić doktryn, które wykłada.

Aleksander Bain ur. w r. 1818 w Szkocyi, doprowadził psychologię kojarzeń do stanu doskonałości, odpowiadającego najnowszym postępom w zakresie tej gałęzi wiedzy i zastosował ją do logiki i do etyki. Za punkt wyjścia mu służy ustanowienie równoległości pomiędzy zjawiskami duchowemi a fizyologicznemi. (W dziełku Mind and Body, the theorie of their Relation, 1873, przekł. polski p. t. Duch i ciało). Głównemi jego dziełami psychologicznemi są: The Senses and

[1]) Polski przekład p. t. Zagadnienia o życiu i duchu, przez J. Potockiego (tylko tom pierwszy).

the Intellect. (I wyd., 1855) oraz The Emotions and the Will. (I wyd., 1859). Systemat logiki indukcyjnej i dedukcyjnej (ang. wyd. r. 1870) wyszedł w polskim przekładzie w r. 1878.

Bain kładzie wielki nacisk na doniosłość wrażeń mięśniowych dla życia umysłowego: one to dają świadomość ruchów dowolnych, stanowiących pierwsze składniki życia psychicznego. Ruchy bowiem poprzedzają wrażenia, a pierwotnie nie zależą od żadnych bodźców zewnętrznych. Pierwsze ruchy dziecka wynikają z wyładowania energii nagromadzonej w układzie nerwowym, a dopiero przypadkowo osiągnięte doświadczenie naucza celowego ich użycia.

Trzy czynności zasadnicze zawarte są w akcie świadomości: 1) zdolność rozróżnienia, 2) dostrzeganie podobieństw i 3) pamięć. Zasada więc kojarzenia wyobrażeń ujawnia się już w najbardziej elementarnych zjawiskach psychicznych. Za dwie zasadniczo odmienne formy skojarzeń, uważa Bain kojarzenie według styczności (sąsiedztwo dwóch wyobrażeń co do miejsca lub czasu) oraz według podobieństwa. Prócz tych dwóch elementarnych form kojarzenia przyjmuje Bain także złożone formy, które nazywa kojarzeniem konstrukcyjnem. Kojarzenie to czynne jest w pracy twórczej uczonego.

Trzy czynniki składają się na wytworzenie wyobrażenia o świecie zewnętrznym, materyalnym, w przeciwstawności do wewnętrznych stanów świa-

domości: 1) wyładowanie energii mięśniowej w przeciwności do biernego odbierania wrażeń, 2) stałe połączenie wrażeń końcowych z określonemi formami energii muskularnej, 3) zgodność wszystkich ludzi co do rzeczy zewnętrznych i brak tej zgodności dla wewnętrznych stanów świadomości. Krótko mówiąc, świat zewnętrzny przedstawia sumę sposobności do rozwinięcia naszej energii. Wiara w istnienie tego świata spoczywa na stałym związku pewnych ruchów z pewnemi wrażeniami.

Stanowisko to, moglibyśmy nazwać idealizmem kojarzeniowo-mechanicznem, a jest ono bardzo pokrewne z woluntaryzmem Wundta, o którym wypadnie nam mówić niezadługo. Psychologia skojarzeń i fizyologia psychologiczna, będące niejako wykonaniem planu wytkniętego dla badań psychologicznych przez Augusta Comte'a, prowadzą do tych samych wyników.

Henryk Sidgwick (1838—1900) w dziele swojem: O metodach etyki, 1875, stara się dać nowe uzasadnienie utylitaryzmu. Rózróżnia on trzy rodzaje czynności ludzkich: 1) czynności nieświadome, czyli instynktowe, nie mające świadomego celu; 2) czynności sprzeczne z rozumem, wynikające z pobudek, które skłaniają nas do postępowania wbrew naszym lepszym sądom; 3) czynności rozumne, w których pojęcie obowiązku powoduje sądy moralne, różniące się istotnie od sądów empirycznych.

Świadomy będąc trudności zawartych w utylitaryzmie, a mianowicie: przejścia od szczęścia oso-

bnika do szczęścia innych, stara się on je usunąć w następujący sposób: przedewszystkiem rozróżnia pomiędzy tem, co jest pożądanem, a co godne jest pożądania. Pierwsze jest indywidualne, drugie ma znaczenie powszechne, o ile jednostka nie myli się w sądzie swoim. To, co jest warte pożądania, powinno więc być pożądanem. Godnem pożądania zaś jest stan świadomości, który nazywa przyjemnym. Celem więc ostatecznym dla wszystkich istot rozumnych, musi być godny pożądania stan uczuciowy wszystkich istot żyjących w teraźniejszości i w przyszłości.

Widzimy jak tu motywa sokratyczne, występujące już u Milla (cnota, jako wynik poprawnego sądu, a objektywność czyli powszechność tego sądu, jako probierz jego poprawności), rozwinięte są dalej, aby rozwiązać tę zasadniczą trudność etyki utylitarnej, która z założenia sensualistycznego, że każdy szuka szczęścia swego, podąża do wyniku, że każdy powinien szukać szczęścia innych. Próby te doprowadzają do rezultatów pokrewnych z kantowską zasadą moralności: równość obowiązków dla wszystkich w jednakowych warunkach.

WYKŁAD VIII.

Pozytywizm angielski: Herbert Spencer.

Szanowne Panie, Szanowni Panowie!

W Millu poznaliśmy przedstawiciela tego pokolenia myślicieli angielskich, które obrawszy za punkt wyjścia indywidualizm XVIII stulecia, podążali ku syntezie stopniowej z ideą uspołecznienia, a szczytowym punktem syntezy, która odbyła się w umyśle Milla, są jego „Zasady ekonomii“, owoc doby poprzedzającej rok 1848. Prócz tego, jak to widzieliśmy, na umysłowość Milla oddziaływały z jednej strony tradycye filozofii ojczystej, z drugiej — wpływy francuskie, szczególniej zaś pozytywizm.

Herbert Spencer należy do pokolenia późniejszego. Rozkwit umysłowości jego odbywa się w dobie nieprzyjaznej dla syntezy indywidualizmu ze społecznością, w dobie, która nastąpiła po fatalnej dla postępu reakcyi 1848 r. Zresztą i charakterem i wykształceniem różnił się Spencer od znakomitego poprzednika swego na polu pozytywizmu angielskiego. Nie miał on ani tego przygotowania filozoficznego, ani wyrobienia krytycznego, któreby

pozwoliły mu należycie ocenić i zużytkować spuściznę po myślicielach ojczystych. Z drugiej strony, te same przyczyny spowodowały, że wpływ Comte'a, chociaż mniej dla niego świadomy, był o wiele widoczniejszy, odbijając się na całokształcie systematu Spencera. Istotnie, jego *Systemat filozofii syntetycznej* jest niejako nowem poprawnem wydaniem *Kursu filozofii pozytywnej*, przystosowanem do postępu wiedzy i nowych wymagań myśli. Tylko w filozofii praktycznej Spencer odbiega coraz dalej od uspołeczniającego prądu Comte'a i Milla, stając się w końcu wojowniczym obrońcą indywidualizmu przeciwko ideałom społecznym.

W mniej jeszcze świadomy sposób, niż wpływowi Comte'a, ulegał Spencer oddziaływaniom myśli Kanta, z któremi zaznajamiał się pośrednio w dziełach Hamiltona i Manswela. Najwybitniejszy zaś wpływ, nadający cechę charakterystyczną całemu jego poglądowi na świat, wywarły na Spencerze poglądy Darwina, oraz jego poprzedników Lyell'a w geologii i Lamarcka w biologii.

* * *

Herbert Spencer urodził się w r. 1820 i był rodowitym anglikiem, co tłómaczy nam po części może brak tego czynnika uczuciowo-fantazyjnego, który stanowi cechę umysłu szkockiego, a nadaje tak sympatyczne piętno przeważnej większości myślicieli i poetów angielskich. W przeciwności do Milla był on dzieckiem o spóźnionym rozwoju:

zaledwie w lat siedm nauczył się czytać. Wychowany przez ojca swego, nauczyciela szkolnego, gdy w młodzieńczym już wieku oddany został pod opiekę wuja, oparł się stanowczo jego zamiarowi wysłania go na uniwersytet. Obrał natomiast zawód inżyniera, dla którego rozległe pole torowały budujące się wówczas w Anglii koleje żelazne. Wstąpił więc, jako technik bez żadnego przygotowania specyalnego, do jednego z biur inżynieryjnych, a uzyskawszy w ten sposób zabezpieczenie bytu, poświęcał czas wolny na czytelnictwo i prace literackie.

Pierwsze pismo jego charakteryzuje indywidualistyczne usposobienie w dziedzinie polityki: tytuł jego brzmi: Właściwy zakres rządu. Niebawem prace literackie zwróciły na niego uwagę. Zaciąga on stosunki z wybitnymi myślicielami, jak Huxley, Lewes i inni. Po szeregu artykułów w „Ekonomist“ ukazuje się pierwsza obszerniejsza praca Spencera pod tyt. Statyka społeczna (1850), mająca silne zabarwienie socyalistyczne, zgodnie z usposobieniem doby, której była owocem. Żąda w niej Spencer unarodowienia ziemi.

Pomiędzy rokiem 1848 a 1858 Spencer ogłosił szereg artykułów, stanowiących szkice do późniejszych prac. W r. 1853 ukazały się Zasady psychologii. W r 1858 Spencer powziął myśl ułożenia systematu filozofii opartego na zasadzie ewolucyi. Ponieważ nadwątlone zdrowie nakazywało mu ograniczenie pracy do paru godzin, oblicza on wykonanie tego obszernego planu na lat dwadzieścia. W r. 1860 wydaje prospekt całości, który

wypełnił całkowicie z małemi tylko odmianami. Wr. 1862 skończone było wydanie zeszytowe Pierwszych zasad. Każdy zeszyt zwiększał deficyt. Gdy wydawnictwo doszło do połowy Biologii, Spencer zmuszony został do przerwania go wskutek braku środków, straciwszy na wydawnictwie około 24.000 szyl.

Gdy ukazało się o tem ogłoszenie, J. St. Mill ofiarował się pokryć koszta wydawnictwa, lecz Spencer nie przyjął tej ofiary. Śmierć ojca i spadek po nim, umożliwiły na jakiś czas dalsze prowadzenie wydawnictwa, jak już poprzednio spadek po stryju. Tymczasem jeden z amerykańskich wielbicieli, profesor Ioumans, popularyzuje jego doktrynę w Ameryce i zbiera 7000 dolarów na dalsze wydawnictwo. Sumę tę poświęcił Spencer na wydanie Socyologii opisowej, na której stracił 40.000 szyl.

Wzrastający stopniowo rozgłos imienia jego przyczynia się jednak do coraz większego pokupu dzieł, tak że wreszcie około r. 1875 koszta nakładów poczynają się zwracać. Natomiast stan zdrowia zmusza Spencera do dalszego skrócenia godzin pracy, a po wydaniu Danych Etyki w r. 1879, do kilkoletniej przerwy. Mimo to, pracę swą ukończył w zakresie zamierzonym. Wkrótce po ukazaniu się „Ostatniej książki“, którą jako taką zaznaczył w przedmowie, zmarł 8-go grudnia 1903 r., a na życzenie własne został spalony w krematoryum londyńskiem.

Życie Spencera było więcej zbliżone do typu

życia skromnego urzędnika biurowego, niż filozofa. Było to życie kawalerskie, o wielu godzinach spędzanych w klubie na grze w bilard lub krokiet. Natomiast prawdziwą cechę filozofa okazał Spencer w pogardzie dla wszelkich tytułów i w stanowczości, z jaką proponowane mu odrzucał. Jak w młodości chciał być samoukiem, tak w wieku dojrzałym nie chciał przyjmować żadnych etykiet i oszacowań zewnętrznych.

* * *

Ze wszystkich przedstawicieli pozytywizmu angielskiego, rozwijających samodzielnie myśli swego mistrza, Spencer jest może najbardziej zależnym od Comte'a. Jego punkt wyjścia, metoda, jego klasyfikacya umiejętności, jego systemat filozofii syntetycznej są tylko dalszym rozwojem zasad metodologicznych, hierarchii nauk i kursu filozofii pozytywnej, rozwojem, odpowiadającym po części postępowi nauk i zmianom, którym uległa ogólna atmosfera intelektualna w odstępie czasu, oddzielającym twórczość obu myślicieli, po części wpływom indywidualności umysłowej autora i jego charakterowi narodowemu. Pomimo podkreślanych przez samego Spencera różnic, oddzielających go od Comte'a, każdy badacz uważny dostrzeże łatwo zależność jego od pierwowzoru, ale zależność, cechującą samodzielnego kontynuatora, nie ślepo wierzącego adherenta, przysięgającego na słowa mistrza.

Jedną z zasadniczych różnic dostrzegamy u samego wstępu do systematu. Próba Comte'a ujęcia

w całość Kursu syntetycznie powiązanych wyników wiedzy ścisłej, których całokształt zastąpić miał dotychczasowe spekulacyjno-konstrukcyjne systemata filozoficzne, wynikała z odrzucenia metafizyki, jako gałęzi, w której ścisłość i przymusowa dowodność myśli, cechująca fazę „pozytywną“ czyli naukową, nie może być osiągnięta. „Względność“ (relatywizm) poznania stanowi dla Comte'a zasadniczy rys pozytywizmu. Do „Kursu“ więc, obejmującego ową najbardziej uogólnioną wiedzę względną, powinno było wejść tylko to, co było najogólniejszego w umiejętnościach poszczególnych i nic nadto. Prawo trzech faz rozwoju i klasyfikacya umiejętności stanowią: pierwsza — uzasadnienie historyozoficzne stanowiska, druga — wstęp metodologiczny. J. St. Mill, jak wiemy, zarzucał twórcy pozytywizmu pominięcie psychologii z logiką i teoryą probierza poznania. Spencer nietylko wprowadza te pominięte gałęzie do swego systematu syntetycznego: zaczyna nawet od psychologii, aby w przedostatniej jej księdze przejść do teoryi poznania, którą następnie powtarza w „Pierwszych Zasadach“ [1]), ale szkicuje w tej książce także zarys metafizyki, którą możemy nazwać monistyczną.

Jestto więc już stanowcze wykroczenie poza pozytywizm, wyłączający wszelką metafizykę, a w wykroczeniu tym daje się dostrzedz bardzo wyraźny wpływ Kanta. Dwa zwłaszcza pierwiastki nauki

[1]) Przekład polski J. Potockiego.

kantowskiej przyswoił sobie Spencer, nie zdając sobie może sprawy, skąd je zapożyczył: myśl o apriorycznych formach poznania pojęciowego i o „rzeczy w sobie“, owym upiorze spekulacyjnym, który z taką energią Comte usiłował był wygnać z filozofii.

„Rzecz w sobie“, owo nieznane podścielisko wszelkich zjawisk wszechświata, zarówno cielesnych, jak i duchowych, nazywa Spencer „Niepoznawalnym“, co zupełnie odpowiada charakterystyce pojęcia kantowskiego, jako pojęcia granicznego, rzeczy, o której tylko wiedzieć możemy, że istnieje, nie zaś czem jest. Do pojęcia tego doprowadza Spencera krytyka najogólniejszych pojęć naukowych i religijnych, a więc metoda zbliżona do krytyki Kanta, chociaż bez porównania pobieżniejsza. Myśl tej metody nasuwa mu się jako wynik założenia monistycznego: przypuszczenia, że tak sprzeczne z sobą pojęcia religii i wiedzy są niejako dwoma obliczami tej samej prawdy, dwoma odmiennymi sposobami ujęcia i pojmowania jednej rzeczy, nieznanej w swojej całości i istocie — Niepoznawalnego. Religia i wiedza są, według obrazowego wyrażenia H. Spencera, dwoma rycerzami, walczącymi o barwy tarczy, której każdy widział tylko połowę. Gdyby mogli dostrzedz całość, przedmiot sporu przestałby istnieć: przekonaliby się, że bronią jednych i tych samych godeł, które każdy znał tylko częściowo.

Jeśli tak jest, jeśli w głębi wiedzy i religii tkwi coś wspólnego, to możemy spodziewać się je wy-

kryć w najbardziej ogólnych pojęciach obu. Nie będzie to zasada, stanowiąca cechę charakterystyczną jednej jakiejkolwiek religii lub którejkolwiek z poszczególnych gałęzi naukowych, lecz przeciwnie taka, która wznosi się ponad poszczególne zasady jednych i drugich, z której wszystkie mogą być wyprowadzone. Szuka więc jej Spencer, porównywując dążenia, oraz analizując ostateczne, najogólniejsze pojęcia religii i wiedzy.

„Od samego jej powstania istotną funkcyą religii było zapobieżenie temu, aby człowiek został całkowicie pochłonięty przez rzeczy względne i bezpośrednie; obudzenie w nim świadomości czegoś wyższego. Funkcyę tę wszakże pełniła religia zawsze w sposób niedoskonały. Religia była zawsze w mniejszym lub większym stopniu niereligijną". Po pierwsze dlatego, iż twierdziła zawsze, jakoby posiadała jakieś wiadomości o tem, co przekracza wszelkie poznanie; powtóre dlatego, że często bywała nieszczerą, broniąc nauk, nie dających się utrzymać, a zaciemniających wielką prawdę w niej tkwiącą. Rozbiór zaś pojęć religijnych doprowadza go do wniosku, iż, „pozostawiając na uboczu kodeks moralny, towarzyszący wszelkiej religii, a będący we wszystkich wypadkach produktem dodatkowym, wierzenie religijne możemy określić jako t e o r y ę a p r i o r y c z n ą w s z e c h ś w i a t a". Wszystkie odcienie religii, od fetyszyzmu do monoteizmu, a nawet ateizm, przyjmujący tylko istnienie przestrzeni, materyi i ruchu, dają się podciągnąć pod to okre-

ślenie [1]). „...Wszelkie zaś teorye naukowe przyjmują domyślnie dwa twierdzenia: najprzód, że jest coś, co wymaga tłómaczenia, powtóre, że wytłómaczenie to jest takie lub inne“. W miarę postępu religii wytwarza się coraz jaśniej pojęcie, że to, co stanowi przedmiot pojęć religijnych (Bóg), jest niezrozumiałe. Jestto więc owo pojęcie najogólniejsze, którego szukamy, powiada Spencer. „Jeśli wiedza i religia mają się pojednać, to podstawą pojednania musi być ten fakt, najgłębszy, najszerzej obejmujący i najpewniejszy ze wszystkich: że potęga, której objawem jest wszechświat, niedościgłą jest poznaniu ludzkiemu“.

Analiza najgłówniejszych pojęć naukowych: przestrzeni i czasu, podzielności materyi (atomu) i ruchu, siły i świadomości doprowadza go do wniosku, że ostateczna istota wszechrzeczy jest również nieprzeniknioną dla wiedzy. Rozbiór wre-

---

[1]) Dziwna rzecz, że fakt ten nie zmusił Spencera do zastanowienia się nad kwestyą: czy jego określenie religii nie jest zbyt szerokie i czy wogóle poprawne, skoro „negacya wszelkiej religii“, jak sam nazywa ateizm, daje się pod nie podciągnąć. W istocie, określenie to odpowiada pojęciu filozofii; ale każda religia zawiera w sobie pewien składnik filozoficzny, tak jak każda zawiera składnik etyczny, zupełnie dowolnie przez Spencera uważany za „dodatkowy“. Ani jeden wszakże, ani drugi, nie wyczerpują pojęcia religii, którego istoty szukać należy raczej w u c z u c i o w e m traktowaniu wszechświata, wiążącego się w sposób naturalny z pewną teoryą rozumową (filozofią) i z przepisami dla woli (etyką). Oba te czynniki są wszakże w równej mierze pochodne, t. j. zależne od podstawy uczuciowej.

szcie pojęcia względności poznania (w którym idzie przeważnie za Hamiltonem, jak w rozbiorze pojęć religijnych szedł za Manselem), wykazuje, że samo twierdzenie o względności poznania zawiera domyślnie inne: istnienie czegoś bezwzględnego, że nie możemy się pozbyć świadomości rzeczywistości ukrytej poza pozorem i że na tej niemożebności polega niezachwiana wiara nasza w ową rzeczywistość.

Ten wynik badań nad najogólniejszemi pojęciami religii i wiedzy, wygłoszony zupełnie w duchu kantowskim, a dający negacyjne pojęcie „Niepoznawalnego“ (rzeczy w sobie), ukrytego za pozorem (zjawiskiem), który dał powód do nazwy agnostycyzmu, często w Anglii stosowanej do filozofii Spencera, służy jej autorowi do pozytywnego rezultatu: pojednania religii z wiedzą. Błędy jednej i drugiej od samego początku wynikają z ich niekompletności i pretensyi do wdzierania się w dziedzinę, należącą do przeciwniczki. „Nie można lepiej przedstawić roli teologów, jak na przykładzie, zapożyczonym od sporów religijnych, na przykładzie zegarka. Jeśli, wychodząc z dziwacznego założenia, że tyk-tak i ruch zegarka stanowią rodzaj świadomości, przypuścimy, że zegarek, obdarzony podobną świadomością, zechce widzieć w czynnościach zegarmistrza objawy tego samego mechanizmu, który stanowi jego istotę, t. j. sprężyn i zaczepień, uczynimy tylko podobieństwo, bardzo miłe teologom“. Pojednanie więc nastąpi, gdy religia przestanie być niereligijną, a wiedza

nienaukową. Pierwsze się zdarza, gdy religia usiłuje uczyć wogóle o rzeczach, zwłaszcza zaś o tem, czego wiedzieć nie może, t. j. o Niepoznawalnem. Rola historyczna wiedzy polegała na oczyszczeniu religii z tych pretensyi, czyniących ją niereligijną, przez stopniowe wydzieranie dziedzin, które poddawała badaniu pozytywnemu. Wszakże w roli tej wiedza często była nienaukową, stawiając, na miejsce wygnanych bóstw mytologicznych, pojęcia abstrakcyjne, którym nadawała rolę bytów (np. tłumacząc zjawiska przyrody „obawą próżni“, wprowadzając „siłę życiową“ i t. d.). W tym wywodzie historycznym widzimy wyraźny wpływ nauki Comte'a o fazach teologicznej i metafizycznej myślenia.

Jednakowość ostatecznych twierdzeń religii i wiedzy stanowić więc mają podstawę zgody, opartej przytem na wzajemnem poszanowaniu granic każdej z tych dziedzin.

Czy wynik ten został prawnie uzyskany? Czy możemy go przyjąć po zbadaniu krytycznem?

Badanie takie prowadzi do wniosku, że Spencer pozwolił tu sobie na jedno z tych nieświadomych ułatwień, które cechują jego filozofię. Nie trudno mu przyszło utożsamić religię z wiedzą, skoro w jednej i drugiej przyjął za istotę to, co rzeczywiście mają wspólnego, ale co w obu jest pochodnem, a co w niejednakowym stopniu doniosłem jest dla obu i co zupełnie inaczej każda wysnuwa, t. j. pogląd filozoficzny. W rzeczywistości pogląd filozoficzny na całość wszechświata nie

stanowi ani istoty wiedzy, ani istoty religii. Wszechświat jest dla wiedzy przedmiotem badania analitycznego: wykrawuje ona z całości jego najprzód pewne obszerne dziedziny, później coraz to bardziej szczegółowe gałęzie i w tych, mniej lub więcej dowolnie utworzonych podziałach, a w każdym razie zastosowanych do potrzeb badania analitycznego odłamach całości, przeprowadza dalej pracę analizy według metod odmiennych, do każdej gałęzi wiedzy zastosowanych. Restytucya całości z otrzymanych w ten sposób części nie jest, właściwie mówiąc, rzeczą badania naukowego, lecz filozofii. Naturalnie wszakże dzieje się ono w umyśle uczonego, o ile nie jest ograniczonym specyalistą, bo umysł ten posiada wszystkie cechy ludzkie — nie jest tylko instrumentem do badania pewnych objawów, rodzajem samopiszącego barometru lub hygrometru. Synteza ta wszakże z konieczności musi być jednostronną i cokolwiek dowolną, nacechowaną osobliwościami specyalności badacza, a pozbawioną szerszego ujęcia i uzasadnienia, jakie teorya poznania daje filozofii. Dla Spencera zaś zwłaszcza, który pojmował w duchu Comte'a filozofię, jako syntetyczną encyklopedyę nauk poszczególnych, pogląd filozoficzny na całość stawał się składnikiem wiedzy, jej celem niejako. Jednak nie powinien był w nim widzieć jej istoty, skoro sam (znowuż zgodnie z Comte'em) postawił za zadanie wiedzy poznanie stosunków, rzeczy względnych, usuwając absolut do dziedziny Niepoznawalnego.

Z drugiej strony religia jest w istocie swej uczuciowem ujęciem wszechświata, uczuciową reakcyą umysłu na jego całość syntetyczną. Sposób więc jej postępowania jest wręcz przeciwny intelektualistycznie-analitycznej metodzie wiedzy. Ale że człowiek religijny jest tak samo całym człowiekiem, jak i uczony, nie zaś przyrządem, podobnym do buddyjskiego młynka modlitewnego (chociaż wielu dewotów można do tego instrumentu porównać, jak niemniej spotyka się typ równoległy wśród uczonych), więc tworzy sobie również pogląd na świat ogólny, a pogląd ten podobnież zabarwiony jest jednostronnością uczuciowo-syntetycznego ujęcia świata, jak pogląd uczonego jednostronnością analitycznie-rozumową. Pogląd ten stanowi zwłaszcza konieczną część dawnych religii, które powstawały przed filozofią lub u narodów jej nie posiadających, a przez to z konieczności musiały zapełnić tę lukę: dać wyznawcom swoim jakiekolwiek pojmowanie świata. Pojmowanie to było naturalnie całkowicie zastosowane do potrzeb religii. W miarę wszakże, jak filozofia coraz skuteczniej czyni zadość potrzebie ogólnego poglądu na świat, dodatkowe te konstrukcye religii stają się zbytecznemi, a religie tem są mniej narażone na upadek, im wcześniej i z większą gotowością wyrzekną się roli, tymczasowo przyjętej z konieczności, ale wcale do istoty ich nie należącej; im szczerzej pozostawią wiedzy dziedzinę poznania, zamykając się wyłącznie w zakresie uczuciowym.

Pojednanie więc nastąpić może i musi nie

wskutek jedności twierdzeń, ale wskutek zasadniczej różnicy dziedzin religii a wiedzy, wyłączających współzawodnictwo; wskutek szczerego zrzeczenia się pretensyi ze strony religii do tworzenia jakiegokolwiekbądź poglądu na świat, przez zupełne wyłączenie ze swej dziedziny wszelkiego pierwiastka poznaniowego, należącego do wiedzy, oraz twórczego, należącego do sztuki, co nie przeszkadza wszakże, aby się religia swobodnie posługiwała wynikami pierwszej i wytworami drugiej. Nie powinna wszakże sama ani tworzyć dogmatów, ani mytologii obowiązującej.

Przejdźmy teraz do bliższego określenia filozofii według Spencera. W rozmaitych sposobach użycia wyrazu tego upatruje on myśl wspólną. Jest nią dopuszczenie możności wiedzy doskonalszej, niż proste zestawienie wiadomości w encyklopedyi. Lecz sama wiedza już nie ogranicza się do tego rodzaju poznania; przechodzi ona do uogólnień coraz to szerszych. Cóż tedy pozostaje dla filozofii? Jest ona wiedzą najbardziej uogólnioną. „Wiedza oznacza tylko rodzinę nauk; jest ona tylko sumą wiadomości, przynoszonych przez poszczególne nauki i nie poucza nas wcale o poznaniu wynikającem ze zlania tych przynoszeń". Filozofia, przeciwnie, jest „produktem końcowym czynności, rozpoczynających się od prostego zebrania nagich obserwacyj, których dalszym ciągiem jest wyrobienie założeń szerszych i bardziej oddalonych od wypadków szczegółowych, wynikiem zaś ostatecznym są twierdzenia powszechne". — „Najniższym ro-

dzajem poznania jest wiedza n i e z j e d n o c z o n a; nauki specyalne stanowią wiedzę c z ę ś c i o w o z j e d n o c z o n ą; filozofia — wiedzę doskonale zjednoczoną".

Określenie to filozofii łączy pojęcie pozytywizmu z metodą materyalizmu. Filozofia jest czemś więcej niż encyklopedyą nauk; jest najbardziej uogólnioną wiedzą. Nie różni się atoli od wiedzy ani przedmiotem, ani sposobem jego traktowania. Takie określenie wyłącza oczywiście metafizykę. Prawdy, zdobyte przez filozofię, są tego samego rzędu, co i prawdy wiedzy. Chwilowo uchylony rożek zasłony, ukrywającej tajemnicę bytu, zapada znowu i stanowczo. Zdążyliśmy tylko dostrzedz, że tajemnica ta istnieje, że j e s t Niepoznawalne. Ale, jako takie, nie może być przedmiotem poznania czy to naukowego, czy filozoficznego. Dla filozofii więc, jak i dla wiedzy pozostaje tylko poznawalne.

Lecz owo poznawalne, czemże jest? Złudzeniem, jak je poprzednio określił Spencer? Nie, jest symbolem rzeczywistości. Nasuwa się tu jednak pytanie: jaki jest probierz prawdy przy badaniu owych symbolów?

Wygłasza go Spencer krótko i dogmatycznie. „Umysł nasz dojrzały — powiada on — składa się z pojęć spojonych i zorganizowanych, których nie może się pozbyć, a bez których nie może się poruszać, jak nie może ciało bez pomocy członków swoich".

„Jakim sposobem umysł, poszukujący filozofii, może zdać sobie sprawę z tych pojęć oraz dowieść

ich zasadności lub bezzasadności? Jeden jest na to sposób. Powinniśmy przyjąć tymczasowo, jako prawdziwe, te z nich, które są żywotne lub które nie mogą być oderwane od pozostałych, nie powodując rozkładu myśli. Intuicye podstawowe, niezbędne dla czynności myśli, muszą być tymczasowo przyjęte, jako niepodlegające dyskusyi; wnukom pozostawiamy troskę uzasadnienia tej hypotezy".

W jaki sposób może to nastąpić? Tak, jak stwierdza się wszelkie przypuszczenie: przez zgodność wyników z doświadczeniem.

Założenie, przyjęte na początku, zostaje więc w swojej sile: wszystko, co znamy, jest objawem owego Niepoznawalnego. Jakież są te objawy? Znamy ich dwie kategorye: wrażenia i ideje. Aby uniknąć wszelkich naprzód powziętych poglądów, wiążących się z temi pojęciami, Spencer przyjmuje w ślad za Hume'em, podział stanów świadomości na silne i słabe, z których pierwsze odpowiadają wrażeniom (bezpośrednim), drugie idejom (t. j. wspomnieniom wrażeń lub myślom pojęciowym o nich). Analizując ich wzajemny stosunek, wykrywamy następujące cechy podobieństwa, różnicy i zależności: pierwsze są żywe, drugie słabe; pierwsze stanowią oryginały, drugie kopie; stany każdej grupy wiążą się w szereg odpowiedni; pierwiastki każdego z tych szeregów połączone są zarówno więzami współistnienia, jak i następstwa; ale związek ten jest nierozerwalny dla szeregu silnego, łatwy natomiast do zerwania

dla słabego. Oba szeregi przesuwają się obok siebie prawie niezależnie jeden od drugiego: „szereg stanów żywych jest zupełnie niezależny od słabych; a chociaż szereg słabych ulega zwykle pewnym wpływom żywego, a często zostaje przezeń porwany, może wszakże w szerokich granicach oddzielać się od niego“ [1]) (n. p. stan zagłębienia w myślach, gdy nie dostrzegamy otaczających przedmiotów). Ukazanie się ogniw słabego szeregu ma zawsze poprzedniki (w naszym umyśle), które możemy wykryć; przeciwnie, składniki szeregu silnego ukazują się bez żadnych poprzedników i trwają niezależnie od naszej woli. Ogniwa obu szeregów, łącząc się z sobą (słabe ze słabemi, silne z silnemi), a przeciwstawiając się drugim, tworzą to, co stanowi jaźń (słaby szereg) i niejaźń (silny), czyli podmiot i przedmiot, a podział ten poprzedza wszelki akt klasyfikacyi świadomej.

Dalsze doświadczenie uczy nas, że, jeśli zawsze możemy odszukać poprzedniki stanów słabych (żywsze wrażenia, których są przypomnieniem), to wśród stanów silnych nie zawsze się to udaje, oraz że objawy silne, dla których nie znajdujemy poprzedników wśród silnych, podobne są do innych, poprzedzonych przez objawy silne. „Z połączenia tych dwóch doświadczeń wynika nieuniknione wyobrażenie, że niektórym objawom silnym odpowiadają warunki ich powstania, znajdujące się poza obrębem szeregu silnego, jako takiego. W ten sposób

[1]) „Pierwsze Zasady“ § 43.

wytwarzamy sobie niejasną świadomość nieskończonej dziedziny Siły, czyli Bytu, nietylko nienależącej do szeregu objawów słabych, stanowiących jaźń, ale zostającej również poza obrębem objawów żywych, wchodzących w skład bezpośrednio dostrzegalnej części nie-jaźni".

Realizm, do którego dochodzimy w ten sposób, nie jest wszakże identyczny z realizmem dziecka lub chłopa. Nazywa go Spencer realizmem przeobrażonym. Stosunek tego poglądu do realizmu naiwnego i do idealizmu uzmysławia się zapomocą podobieństwa. Odbicie sześciana w zwierciedle kształtu walcowatego tworzy obraz, którego pojedyńcze części i stosunki ilościowe są zupełnie odmienne od rzeczywistych, a nawet zmienne w zależności od zbliżania lub oddalania przedmiotu od powierzchni zwierciadła. Wszakże każdemu punktowi przedmiotu odpowiadać będzie pewien punkt obrazu, a zależność jednych od drugich może być dokładnie obliczona. Taki stosunek istnieje między umysłem (powierzchnia zwierciadła), rzeczywistością czyli Niepoznawalnym (sześcian) i naszem poznaniem (obraz). Realizm naiwny przypuszcza, że obraz jest jednakowy z przedmiotem; idealizm — że sześcian nie istnieje, tylko zwierciadło i obraz; sceptycyzm (ma tu Spencer na myśli fenomenalizm Hume'a i J. St. Mill'a) posuwa się jeszcze dalej, twierdząc, że nic nas nie upoważnia nietylko do wnioskowania o istnieniu sześciana na podstawie obrazu, ale nawet o istnieniu zwierciadła, i że wiemy tylko o istnieniu obrazu.

BIBLIOTEKA
Wyższej Szkoły Polit.-Wych.

Czytelnik łatwo dostrzeże, jak dalece odbiegł Spencer od Comte'a w swojej teoryi poznania (która wcale nie istniała dla twórcy pozytywizmu), a jak się zbliżył w stronę Kanta. Wprawdzie analiza Spencera wydaje się bardzo rudymentarną i powierzchowną w porównaniu z subtelną i wykończoną w szczegółach architektoniką „Krytyki czystego rozumu"; wszakże dostrzegamy w niej te rysy nauki Kanta, które najłatwiejsze były do ujęcia, a które, nie wiedząc od kogo je zapożycza, przyswoił sobie Spencer ze źródeł drugorzędnych angielskich.

W teoryi tej daje się także dostrzedz rys metafizyczny, pokrewny z kantowskim, chociaż mniej wyraźny u mędrca królewieckiego, który ściśle rozgraniczał zakres teoryi poznania od metafizyki, dbając o to, aby pierwszą uczynić niezależną od wszelkich przypuszczeń drugiej. Jest nim twierdzenie kategoryczne Spencera, że podstawą zarówno objawów wewnętrznych, jak i zewnętrznych jest j e d n a potęga, Niepoznawalne, co u Kanta występuje tylko w formie oględnego domysłu. W ten sposób, mimo agnostycyzmu (stosującego się do charakteru Niepoznawalnego), przyjmuje Spencer m o n i z m m e t a f i z y c z n y, jedność podstawy, bytu i myśli.

Stanowisko realizmu przekształconego, jak to łatwo dostrzedz, odpowiada temu, co nazwaliśmy „subjektywizmem naukowym". Zabezpiecza ono ścisłą zależność pomiędzy światem zjawisk a światem rzeczy w sobie. Jakkolwiek poznaniu dostępny jest tylko pierwszy, nie jest ono całkiem zwodniczem,

gdyż stosunki między rzeczami w pewnej mierze odpowiadają stosunkom między symbolami. Stosunki więc są jedynym przedmiotem możliwego poznania.

Stosunki są dwojakie: następstwo i współistnienie. Pierwsze dane jest bezpośrednio, należy bowiem do każdego stanu świadomości; drugie jest pochodne, powstaje mianowicie wtedy, gdy dostrzegamy, że niektóre składniki następstwa mogą się przedstawiać świadomości w dowolnym porządku, t. j. że następstwo ich może być odwrócone. „Pojęcie abstrakcyjne wszystkich następstw stanowi czas. Pojęciem abstrakcyjnem wszystkich współistnień jest przestrzeń".

Argumentacya Kanta, dowodząca, że przestrzeń i czas są ujęciami (intuicyami), a więc nie mogą być pojęciami, nie była znana zapewne Spencerowi, lub przepadła dla niego. Godną uwagi jest w tym względzie różnica tradycyjna w metodzie analizy psychologicznej w Anglii i na lądzie. Spencer, przyjmując podział stanów świadomości na silne i słabe, w czem szedł za przeważającą do dziś dnia tradycyą logiki angielskiej, ominął inny, nie mniej istotny: na wyobrażenia i pojęcia. Byłoby rzeczą ciekawą wyśledzić w szczegółach, jak wyłączne przyjęcie pierwszego prowadzi do realizmu, cechującego filozofię angielską, drugiego — do idealizmu, przeważającego w Niemczech, niemniej jak poszukać w osobliwościach psychologii rasowej tych dwóch narodowości powodów, skłaniających do

przechylenia się na jednę lub drugą stronę [1]). Dosyć będzie tu zaznaczyć następującą okoliczność: w podziale swym Spencer ominął fakt, że gdy stany silne są zawsze konkretne (wyobrażenia żywe), stany słabe mogą być bądź to dokładną reprodukcyą tych stanów silnych, a więc wyobrażeniami również konkretnemi, tylko blademi, wywołanemi pamięcią, bądź też pojęciami ogólnemi, t. j. skróconemi symbolami, nie mówiącemi nic do wyobraźni, znakami warunkowymi, którymi się posługuje myślenie pojęciowe w swoim rachunku logicznym, jak już Hobbes, a w ślad za nim i Locke pojmowali rozumowanie. Znikała w ten sposób dla Spencera nietylko argumentacya Kanta, co do intuicyi owych form zasadniczych ujęcia, ale i cała różnica między estetyką a logiką transcendentalną.

Istotną własnością materyi jest opór; poznanie więc jej, spoczywa na poczuciu zastosowanej do niej siły muskularnej. Pojęcie materyi składa się więc z sił, połączonych zapomocą pewnych stosun-

---

[1]) Mianowicie możnaby widzieć przyczynę przeoczenia różnicy między wyobrażeniem a pojęciem w ubóstwie wyobraźni Anglika, co znajduje potwierdzenie i w fakcie, że prawie wszyscy wybitniejsi poeci i artyści Anglii są Szkotami lub Irlandczykami; pomijanie zaś różnicy stanów żywych i słabych, ujawniające się w tem, że psychologowie niemieccy obejmują jedne i drugie, o ile są konkretne, jedną nazwą wyobrażeń, wynikać może z mniejszej zdolności do odczuwania rzeczywistości i ze słabego geniuszu czynnego u Niemców, co do pewnego stopnia potwierdza ubóstwo życia politycznego, dające tylokrotny powód Heinemu do smagania swych współrodaków biczem satyry.

ków. Czemże jest materya „w sobie“? Jedyną odpowiedzią na to pytanie: „jest objawem (modus) Niepoznawalnego, połączonego z materyą (jako zjawiskiem) przez związek przyczynowy“. Ruch jest bardziej skomplikowaną syntezą poczucia siły (mięśniowej — oporu przezwyciężonego) z przestrzenią i czasem.

Wszystkie więc składniki dotąd rozważane świata zewnętrznego: przestrzeń i czas, zarówno jak materya i ruch, są objawami siły odmiennie skoordynowanymi. Pierwsze dwie są abstrakcyami f o r m rozmaitych stosunków umysłowych, drugie konkretnemi wyobrażeniami, utworzonemi z ich t r e ś c i [1]). Siła więc jest pierwotnym składnikiem, z którego można wyprowadzić wszystkie stany świadomości: gdybyśmy mieli tylko rozmaite stopnie poczucia siły, porównanie ich wytworzyćby mogło szereg stosunków, a więc poznanie i świadomość. Lecz doświadczenia siły nie możemy znikąd zaczerpnąć, prócz z niej samej. Poczucie siły mięśniowej, przy pomocy której wykonywamy zmiany w otoczeniu, jest symbolem przyczyny wszelkich zmian (Siły przedmiotowej) i ostatecznym wynikiem analizy.

Ostateczna więc analiza składników naszego poznania doprowadza do niejasnego pojęcia Siły powszechnej (taki kształt przybiera Niepoznawalne),

---

[1]) Widzimy tu, jak bezwiednie przyswaja sobie Spencer naukę Kanta, wyróżniającą formę od treści w intuicyi, którą zwalcza świadomie w innem miejscu.

której symbolem jest poczucie siły muskularnej. Jest ona pojęta w duchu raczej panteistycznym (jako jedyna dusza czyli motor wszechświata), niż pluralistycznym (jako mnogość bytów), o czem świadczy już nawet użycie spinozowskiego terminu „mode“ (objaw). Przestrzeń i czas są abstrakcyjnymi produktami formy jej objawień; materya i ruch jej konkretnemi ujawnieniami w treści ujęcia.

Czem są owe modi Siły, wzięte same w sobie, o tem nic nie wiemy. Lecz ten sam powód, który nas skłaniał do przyjęcia jej istnienia, upoważnia do twierdzenia, że modi owe podlegają pewnym stałym stosunkom, których symbolem są stosunki między ich podmiotowemi ujawnieniami.

Stosunki te, czyli najogólniejsze prawa przyrody są to: 1) Niezniszczalność materyi; 2) Trwałość siły; 3) Przeobrażalność sił i ich równowartość [1]); 4) Rytmiczność ruchów [2]).

Jaki charakter mają te twierdzenia? Czy są to postulaty, bez których nie możemy konstruować

---

[1]) Mówiąc o „zasadzie przeobrażenia i równowartości“, Spencer ma na myśli nietylko siły fizyczne, lecz „ruch zwierzęcy, ideę lub uczucie“, niemniej jak i „siły społeczne“. Uważa to za nieunikniony wynik zasady, że nic nie może powstać z niczego. Rozumowanie to byłoby bez zarzutu, gdyby istniały takie rzeczy, jak „siły psychiczne“ lub „siły społeczne“, t, j. gdybyśmy mogli do objawów świadomości lub zjawisk społecznych zastosować fizyczne pojęcie siły. Pojęcie to wszakże zbyt ściśle jest określone, aby dopuszczało podobną dowolną interpretacyę.

[2]) Zasada rytmiczności ruchów, przyjęta jako powszechna zasada stawania się, jest równoległą z „teorematem fazy“ Maxwell'a, o którym była mowa w wykładzie VI-ym.

wiedzy, czy też jej indukcye, najbardziej uogólnione jej wyniki? Na pytanie to odpowiada sam Spencer bardzo wyraźnie. Pierwsze dwa są postulatami apriorycznymi; dwa drugie — ich wynikami.

„Gdyby można było wykazać, lub gdyby z jakimkolwiek pozorem racyi można było przypuścić, że materya, bądź w masach, bądź w atomach, może przestać istnieć, trzeba byłoby albo stwierdzić, w jakich warunkach przestaje istnieć, albo przyznać niemożliwość filozofii i wiedzy. Istotnie, gdybyśmy zamiast mieć do czynienia z ilościami i ciężarami stałymi, mieli takie, któreby mogły częściowo lub całkowicie zniknąć, w rachunki nasze wchodziłby pierwiastek niepochwytny, wyłączający wszelki wniosek pozytywny". Toż samo dotyczy ruchu: „Niedorzecznością byłoby szukać praw, którym podlegają zjawiska częściowo lub całkowicie, gdyby siła, której zawdzięczają swoje istnienie, mogła powstać lub zniknąć. Następstwo zjawisk byłoby zupełnie dowolne; wiedza i filozofia z nią razem stałyby się niemożliwe". Przeobrażalność sił jednych w drugie jest wnioskiem z zasady niezniszczalności siły, która pociąga za sobą to następstwo, że „skoro pewna ilość siły przestaje istnieć w pewnej formie, równowarta jej ilość musi się ukazać w innej formie"; a wywód ten a p r i o r y c z n y (sam Spencer używa tego wyrazu) jest pod względem pewności wyższy od wszelkich „dowodów a p o s t e r i o r i". Wreszcie peryodyczność ruchów jest wynikiem „współistnienia sił antago-

nistycznych“ (przeciwdziałania, wywołanego wszelkiem działaniem), które stanowią postulat, wynikający z formy naszego doświadczenia“ w połączeniu z zasadą zachowania siły. Wykrycie tych zasad nie stanowi jeszcze ostatecznego celu filozofii. „Rozłożenie zjawisk na ich składniki jest dopiero przygotowaniem do zrozumienia ich w stanie połączenia, w jakim się ukazują w rzeczywistości“. „Dopiero wtedy, gdy zdolni stajemy się sformułować operacyę w jej całości, poznajemy ją tak, jak ją pragną poznać filozofowie“.

„Rozmaite zmiany, sztuczne lub naturalne, organiczne lub nieorganiczne, które rozróżniamy dla własnej dogodności, przestają istnieć, gdy się podnosimy na wyższe stanowisko; wszystko to są bowiem zmiany, odbywające się w tym samym Kosmosie i stanowiące części jednego wielkiego przeobrażenia. Działalność sił ulega tej samej zasadzie w całym obrębie, stanowiącym zakres badania“.

Zasadą ową wspólną powinno być prawo „stałego rozkładu materyi i ruchu“. W ten sposób odbywa się przejście od metafizyki panteistycznej, mglisto zarysowującej się przez nieprzejrzaną niemal osłonę, ukrywającą Niepoznawalne, ku metafizyce materyalistycznej i względnej, jako jedynie dostępnemu dla nas obrazowi świata. Jestto nieuniknione następstwo stanowiska pozytywistycznego, które poznaliśmy już mówiąc o materyaliźmie. Umysł ludzki nie może się utrzymać w obrębie zakazu poszukiwania istoty bytu; skoro zaś go przekracza, metoda i ogólny charakter pozytywizmu

popychają go ku materyalizmowi. Tak i Spencer, złożywszy ukłon pełen szacunku przed Niepoznawalnym, odwraca się od niego, aby budować swój gmach z tego, co realne i dostępne. Skoro tylko wiedza ma zastąpić filozofię, skoro w wiedzy owej przyznaje się pierwszeństwo tym gałęziom, które przybrały formę najściślejszą i najdoskonalszą, t. j. naukom matematyczno-przyrodniczym, zasady, metoda i pierwiastki ich składowe rozciągnięte zostają naturalnie na cały obszar poznania, a wynik ostateczny konstrukcyi nie różni się od wyników materyalizmu, który jest również tylko rozszerzeniem do poglądu na świat ogólnego zdobyczy, uzyskanych w zakresie przyrodoznawstwa.

Owa więc druga metafizyka, względna wprawdzie, a więc odpowiadająca części, zatytułowanej w poemacie Parmenidesa „Mniemanie“, ale bardziej realna, bez porównania bogatsza w szczegóły, niż zaledwie się odsłaniająca „Prawda“ Istoty bezwzględnej, ta druga część ma u Spencera charakter pokrewny wszystkim poglądom materyalistycznym, a zbliża się nawet więcej do poglądów starożytnych, niż do poglądu na świat wiedzy współczesnej.

Już w r. 1857 w artykule, zatytułowanym Progress, its law and cause [1]), Spencer wysnuwał drogą indukcyjną z porównania faktów rozmaitych dziedzin, „wypadków najmniej znaczących

[1]) „Westminster Review“, kwiecień 1857; przedrukowany w „Essays“.

i najbardziej imponujących", prawo ogólne i przyczynę postępu. Prawem tem jest przejście od jednorodności do różnorodności [1]), a przyczyną ta, że „każda siła przy zużyciu swojem rozkłada się na kilka, a przez to powoduje stan coraz większej komplikacyi".

Pomiędzy tym szkicem a „Pierwszemi zasadami" upłynęło kilkanaście lat, w ciągu których myśl naukowa odbywała szybkie i potężne przeobrażenie, zainicyowane przez dzieło Darwina „O pochodzeniu gatunków" (1859). Wpływ tego dzieła odbił się na przekształceniu pierwszych zawiązków myśli Spencera. Formuła postępu była rodzajem naturalistycznego równoznacznika heglowskiej formuły rozwoju ze sprzeczności. Teraz przybiera postać bardziej przyrodniczą i ogólną przez zamianę wyrazu „postęp" na ewolucyę, oraz indywiduacyi na integracyą. Ciągłe różniczkowanie, powodujące wzrost różnorodności, nie prowadzi do rozbicia skupienia na części, do wytworzenia indywiduów z całości, gdyż towarzyszy mu nieustannie integracya, całkowanie; coraz to ściślejsza zależność wzajemna części, wynikająca z owego różniczkowania.

---

[1]) Prawo to zapożycza Spencer od Baer'a, którego imieniem je nazywa. Sławny embryolog stosował je wyłącznie do rozwoju jaja lub nasienia. Spencer przeniósł na cały wszechświat, na stosunki społeczne i polityczne. Jestto jeden z jaskrawych przykładów, stwierdzających myśl, wypowiedzianą w tekście, że materyalizm jest tylko rozpowszechnieniem poglądów naukowych na cały obszar poznania.

Charakter i pochodzenie samej zasady ewolucyi również odmiennie są pojęte. Z indukcyi, jaką była w pierwotnej formie swojej, staje się dedukcyą o charakterze apriorycznym, a konieczność jej spoczywa na trzech prawach zasadniczych, które się wywodzą z zasady niezniszczalności siły.

Pierwszem z nich jest prawo niestałości stanu jednorodnego, głoszące, że wszelki stan bardziej jednorodny staje się pod wpływem siły zewnętrznej mniej jednorodnym. Stan bowiem bezwzględnej jednorodności jest zupełną równowagą sił; wszystkie działania są wstrzymane przez zupełnie równe przeciwdziałania; najmniejszy więc wpływ sił zewnętrznych powoduje zaburzenie równowagi i przejście do stanu niejednorodnego.

Zaledwie potrzebujemy tłumaczyć, że dowód ten w zastosowaniu do wszechświata lub jakiegokolwiek systematu zamkniętego jest zgoła fikcyjny. Wszechświat bowiem, jako całość, obejmuje wszystkie siły i czynniki; stan więc zupełnej równowagi mógłby być zakłócony tylko przez jakąś interwencyę woli pozaświatowej. Przeciwnie więc, o ile takiej woli nie przyjmujemy, powinniśmy uważać stan jednorodności za stan martwoty. Tak też pojmuje go wiedza, widząc w nim stan końcowy ewolucyi, t. j. chwilę, gdy eutropia dosięgnie maximum swego.

Drugiem jest prawo pomnożenia skutków. Siła zewnętrzna, działająca na skupienie jednorodne, rozmaicie oddziaływa na jego części; wskutek więc zasady, że każda akcya wywołuje

równą i przeciwną reakcyę, siła sama ulega rozmaitym wpływom różnych części skupienia; przez to się rozdrabnia, staje się różnorodną i znowuż działając tą wiązanką sił różnorodnych, pomnaża jeszcze bardziej ilość skutków, która wzrasta w ten sposób według postępu geometrycznego.

Wywód ten jest również iluzoryczny, jak i wywód poprzedniego prawa. Pojęcie siły bowiem wzięte tu jest w znaczeniu mglistem i metafizycznem, a stosuje się do niego zasada newtonowska, mająca zupełnie określone znaczenie i to tylko w zastosowaniu do sił mechanicznych, t. j. przyczyn ruchów mas. Sama ta zasada jest źle pojęta: w mechanice newtonowskiej oznacza ona tylko istnienie równych i wzajemnie znoszących się napięć, tłómaczących powstanie ruchu przy zniesieniu jednego z nich; Spencer pojmuje je jako realne oddziaływanie ciała na jakiś czynnik tajemniczy — siłę. W rzeczywistości, w konkretnych zadaniach mechanicznych, siła zewnętrzna może, stosownie do warunków, bądź zwiększyć różnorodność skupienia, bądź ją zmniejszyć, a najpospolitszym przykładem drugiego sposobu działania jest kucie i walcowanie metali, stosowane w celu nadania im większej jednorodności.

W zastosowaniu do wszechświata znowuż prawo to nie ma żadnej wartości, gdyż stosuje się do sił zewnętrznych; wszechświat zaś powinien być uważany (i jest uważany przez wiedzę), jako systemat zamknięty, nie ulegający wpływom zewnętrznym.

Trzecie p r a w o, s e g r e g a c y i, tłumaczy, dla-

czego obok pomnożenia różnorodności odbywa się całkowanie. Siła zewnętrzna działa jednakowo na części podobne, różnie na odmienne i ulega podobnym oddziaływaniom. Jestto zasada Demokrytesa, według której „podobne łączy się z podobnem“, atomy cięższe z cięższymi, lżejsze z lżejszymi, tworząc skupienia pierwiastków ziemi, wody, powietrza i ognia.

Takie są aprioryczne podstawy ewolucyi. Charakter ogólny ewolucyi określa się tem, iż jest ona: 1) przejściem od mniejszej do większej spójności (n. p. mgławica i układ słoneczny); 2) od większej do mniejszej jednorodności (zawiązek i organizm); 3) od nieokreśloności do określoności coraz to rosnącej.

Ostatecznie można więc ująć zasadę ewolucyi w formule następującej: „Ewolucya jest całkowaniem (integracyą) materyi, któremu towarzyszy rozproszenie ruchu; materya przechodzi przytem z jednorodności nieokreślonej i niespójnej do różnorodności określonej i spójnej, ruch zaś zachowany ulega analogicznemu przeobrażeniu“.

Postępowi towarzyszy więc coraz większa koncentracya, coraz większa strata siły, ściślej — jej rozproszenie. Gdy nastąpi taki stan koncentracyi, w którym części nie mają już ruchu do stracenia, następuje równowaga zupełna. Nie jest ona wszakże stanem końcowym. Byłaby takim, gdyby nastąpiła równowaga powszechna, stan martwoty całego

wszechświata, który Spencer uważa za rzecz niewyobrażalną. Pod działaniem więc siły zewnętrznej zaczyna się w owem skupieniu stan dezintegracyi: ulega ona przeobrażeniu, odbywającemu się w kierunku przeciwnym ewolucyi, a któremu towarzyszy pochłanianie energii. Tak więc obok ewolucyi istnieje dyssolucya. Światy odbywają kolejno przeobrażenia postępowe i wsteczne. Obecnie jesteśmy w fazie ewolucyi, kiedy przeważają siły koncentracyjne; po niej nastąpi niezmiernie długi okres dyssolucyi z przewagą sił rozpraszających.

Spencer więc zbliża się i pod tym względem do kosmogonij starożytnych, że przyjmuje, jak one, cyklizm w rozwoju, okresy przewagi sił koncentracyjnych lub dysocyacyjnych (podobnie jak Empedokles: przewaga miłości lub nienawiści, to skupiającej pierwiastki w „sfajros", to je rozpraszającej w chaos), nieskończone następstwo po sobie światów, rozwijających się według tej samej zasady ogólnej, niepodobnych do siebie w konkretnych szczegółach, jak przyjmowali wszyscy kosmologowie starożytni, nie wyłączając Demokrytesa. Wywód ten zostaje w sprzeczności jaskrawej z wynikami wiedzy, żądającej zakończenia sprawy ewolucyjnej stanem martwoty (odpowiadającej maximum eutropii), a więc asymptotycznego jej przebiegu.

To pokrewieństwo wyników jest w znacznym stopniu owocem pokrewieństwa metody. Spencer bowiem pod względem ducha naukowego czyni krok wsteczny w stosunku do Comte'a. Różnice metody i stanowisk pojedynczych nauk, tak zaak-

centowane przez twórcę pozytywizmu, nie istnieją dla niego. Szuka on analogij i podobieństw w rozmaitych odległych od siebie dziedzinach, stojąc w ten sposób na stanowisku metodycznem kosmologów greckich, dla których wiedza nie była jeszcze zróżniczkowaną i podzieloną.

Daremnie stara się Spencer usprawiedliwić tę, rzucającą się w oczy, a mimowolne budzącą podejrzenia co do zasadności swej jedność praw w dziedzinach „nieorganicznej, organicznej i nadorganicznej“ rozumowaniem, że wszystkie owe ewolucye częściowe są tylko objawami jednego wielkiego procesu. Bo skoro się tylko w różnych formach nam objawiają, metody i punkta widzenia, z których na nie zapatrywać się musimy, z konieczności muszą być odmienne: wszakże metody owe nie dotyczą ich noumenalnej jedności, lecz ich fenomenalnych objawień. Odmienne też muszą być prawa, które niemi rządzą. Tam, poza ową zasłoną, ukrywającą Absolut, możemy się domyślać jednolitego wielkiego procesu; lecz tu, w świecie zjawisk i stosunków, powinniśmy rozróżniać tyle rozmaitych procesów, rozmaitych praw lub sposobów ujęcia tych różnorodnych zjawisk, ile jest odmiennych postaci, w których się nam ukazują.

Psychologia zajmuje w systemacie „Filozofii syntetycznej“ Spencera stanowisko ogniskowe. Chronologicznie poprzedza ona cały plan tego wydawnictwa; idejowo — zawiera rozciągnięcie myśli zasadniczej całego systematu ewolucyi na zakres życia duchowego, oraz zasadę epistemologiczną, stano-

wiącą niejako klucz tego systematu; przez położenie swoje w całości jest ona ogniwem, łączącem pomiędzy biologią a socyologią; pod względem treści obejmuje ona nietyle właściwą psychologię, ile psychofizykę, logikę i teoryę poznania, a w ostatniej części badającej rozwój uczuć, przedstawia przejście do socyologii.

Gdy wszakże mówimy o chronologicznem pierwszeństwie „Zasad Psychologii“, nie należy zapominać, że pierwsze wydanie tego dzieła w r. 1855 stanowiło pod względem objętości nie wiele więcej nad trzecią część drugiego wydania z r. 1870—72, oraz, że pomiędzy temi dwoma wydaniami ukazały się dwa dzieła Baina, które doprowadziły psychologię kojarzeń do szczytowego punktu jej rozwoju, a mianowicie: „The senses and the intellect“ w r. 1855, „The emotions and the will“ w r. 1859.

W pierwotnej formie „Zasady Psychologii“ składały się z czterech części: analizy ogólnej, analizy szczegółowej, syntezy ogólnej, syntezy szczegółowej. Analiza ogólna bada najogólniejsze cechy poznania; usiłuje ona ustanowić probież prawdy, a wynikiem tego badania jest znane już nam stanowisko „realizmu przeobrażonego“. Analiza specyalna usiłuje rozłożyć każdy rodzaj poznania na jego składniki. Podobnie, jak chemia w stosunku do ciała, zaczyna od utworów myślowych, najbardziej skomplikowanych, aby dojść do najprostszych składników umysłu, pierwiastków psychicznych, nie poddających się dalszemu rozkładowi. Za ostateczny składnik psychiczny uważą

Spencer wstrząśnienie nerwowe (shoc). Obie te części zostają na stanowisku podmiotowem i badają dojrzałą świadomość ludzką. Synteza ogólna ustanawia zależność pomiędzy organizmem, a jego otoczeniem. Jestto część biologiczna psychologii, stanowiąca jej comte'owski punkt wyjścia, a później w znacznej części przeniesiona do „Zasad biologii". Synteza specyalna wysnuwa złożone funkcye psychiczne z pierwiastków, wykrytych przez analizę, tak, jak chemik syntetyzuje ciała złożone przez łączenie prostych.

W obu syntezach snują się dwie myśli zasadnicze psychologii Spencera: ewolucyjna idea ciągłości zjawisk duchowych — od odruchu do najwyższej świadomości, oraz idea związku między organizmem a otoczeniem. Za punkt wyjścia mu służy comte'owskie określenie życia jako współodpowiedności między organizmem a otoczeniem, „przystosowywania się warunków wewnętrznych do zewnętrznych". Psychizm jest środkiem tego przystosowania się ujawniającego się zarówno w ucieczce zwierzęcia przed wrogiem, jak i w pomyśle Newtona, tworzącego teoryę świata.

Całe ukształtowanie „Zasad Psychologii" uwydatnia ich stanowisko szczególne w rozwoju pomysłu filozofii syntetycznej: są one, jak już nadmieniliśmy, kluczem całego gmachu, a zarazem najlepiej wykazują zależność i niezależność Spencera od Comte'a. U twórcy pozytywizmu socyologia następowała po biologii, psychologia zaś stanowiła tylko rozdział nauki o życiu. Spencer bierze po-

mysł i określenie życia od Comte'a, lecz rozwija rozdział w samodzielną gałąź wiedzy, uzupełniając ją tem, czego brakowało pozytywizmowi: logiką i teoryą poznania, wzbogacając ideę ewolucyi, a czyniąc ostatecznie z niej ogniwo, łączące naukę o życiu organicznem z socyologią, badającą zjawiska „nadorganiczne".

Nie zatrzymując się na **Biologii**, mającej charakter zbyt specyalny dla filozofa, a zbyt ogólnikowy dla biologa, przechodzimy wprost do **Socyologii**.

Byt społeczny uważa Spencer za rodzaj bytu nadorganicznego; społeczeństwo wszakże posiada dla niego zasadnicze cechy organizmu. Cztery rysy podobieństwa zbliżają społeczeństwa do organizmów biologicznych; cztery różnice oddzielają je od siebie.

Podobieństwa polegają na tem: 1) że społeczeństwa na równi z organizmami rosną z drobnych skupień w olbrzymie; 2) że z budowy prostej przechodzą do złożonej; 3) że w miarę rozwoju jednych i drugich wzrasta zależność wzajemna ich części; 4) że życie całości niezależne jest od życia poszczególnych części i trwa dłużej.

Cztery różnice są następujące:

1) Społeczeństwa pozbawione są określonej formy zewnętrznej, właściwej organizmowi;

2) Brak ciągłości pomiędzy częściami organizmu społecznego;

3) Zmienność miejsca ostatecznych składników

społeczeństwa — osobników (gdy przeciwnie w organizmie komórki są unieruchomione);

4) Czucie rozlane jest w całem ciele społecznem; społeczeństwo nie posiada specyalnego organu świadomości, któryby odpowiadał układowi nerwowemu zwierząt.

Ta ostatnia różnica prowadzi do doniosłego wniosku: że nie powinniśmy nigdy poświęcać pomyślności jednostek dla ogółu, lecz odwrotnie. Tak więc założenie indywidualistyczne XVIII stulecia, znajdujące wyraz swój w teoryi umowy, u Spencera występuje jako wynik metody przyrodniczej zastosowanej do socyologii.

Spencer przebiega rozwój historyczny umysłowości i obyczaju niemniej jak kultu i instytucyi politycznych [1]). Początków religii dopatruje się w czci dla przodków oraz dla zmarłych. Zjawiska, jak cień, odbicie osoby w wodzie lub echo, stają się źródłem wiary w „drugie ja", które zostaje niezniszczonem po śmierci. Wyobrażenie o owem życiu cieni pośmiertnych, staje się źródłem wyobrażenia o bogach. Strach wobec umarłych staje się przyczyną panowania religii, jak strach wobec żyjących jest źródłem władzy politycznej.

Władza ta powstaje w hordach pierwotnych w postaci panowania wodza, uwarunkowanego przez potrzeby walki, a z tą władza wojskowa wytwarza stopniowo kastę panującą. Wędrowne ro-

---

[1]) Przekład polski „Zasad Socyologii" J. J. Potockiego.

dziny łączą się w plemiona; słabsze plemiona zostają ujarzmione przez silniejsze; ludzie podlegli, stając pod władzą panujących, wytwarzają narody.

Rozwój społeczeństwa przedstawia trzy fazy: społeczeństwo wojskowe, przeobraża się stopniowo w mieszane, mieszane zaś w przemysłowe. W typie wojowniczym głównem zajęciem jest walka, pochłaniająca czas wszystkich mężczyzn. Praca powierzona jest kobietom i niewolnikom. Konieczność skupiania sił wytwarza tu despotyzm i centralizacyę. Poddanie się jednostki społeczeństwu jest cechą tego typu, a posłuszeństwo najwyższą cnotą. W miarę rozwoju przemysłu wytwarza się dążność do instytucyi wolnościowych, oraz do zakreślenia granic władzy. W typie przemysłowym praca staje na pierwszym planie. Poszanowanie jednostki i poszanowanie praw innych jest cechą tego typu. Przemysł przekształca stopniowo mniemanie, że jednostka istnieje dla społeczeństwa, na przeciwne, że państwo istnieje dla jednostki. Walka z militaryzmem jest cechą współczesnego społeczeństwa. Dopóki jednak trwać będzie najazd Europejczyków na tak zwane ludy niższe, niedorzecznem jest spodziewać się, aby rządy szanowały prawa swoich obywateli.

W polityce praktycznej Spencer jest zwolennikiem zasady „laissez-faire“. Wystąpił on jaskrawo przeciwko dążeniom socyalistycznym w broszurze zatytułowanej: Nadchodzące Niewolnictwo.

Etyka Spencera spoczywa na wynikach poprzedzających gałęzi systematu. Za zadanie sobie

stawia ona wykrycie zasad prawego postępowania. Idea ewolucyonizmu przewodniczy tu, jak i wszędzie, zacierając różnicę zasadniczą pomiędzy etyką ludzką a zwierzęcą. Postępowanie jest dobre, gdy sprzyja samozachowaniu, złem — gdy jest mu przeciwne. Jednak wiemy, że sprzyjające rozwojowi życia czynności nazywają się dobremi tylko w tym wypadku, jeśli suma zadowolenia przewyższa sumę cierpień. Dochodzimy w ten sposób do utylitaryzmu racyonalistycznego, odmiennego od utylitaryzmu empirycznego. Czysto użytecznościową zasadę swoję uzupełnia Spencer zasadą Benthama: dobre postępowanie dąży nietylko do rozszerzenia życia jednostki, lecz także i bliźnich.

Sądy etyczne mają swe źródło w doświadczeniu, lecz nie indywidualnem, tylko w dziedzicznem doświadczeniu rodu. W ten sposób stara się pojednać Spencer intuicyonizm z utylitaryzmem. To, co dla przodków naszych było wynikiem wyrachowania i doświadczenia, odziedziczamy po nich jako instynkt i jako intuicyę.

Pomieszanie w pojęciach etycznych wynika z dwóch przyczyn. Jedną z nich jest sprzeczność sankcyj: pierwotne sankcye religijne zachowują swój wpływ tradycyjny, kiedy nowe zastępują je; tak wola boska rywalizuje w naszych pojęciach moralnych z ideą dobrego. Drugą przyczyną jest różnorodność kodeksów. Odziedziczona po wojennym stanie społeczeństw wrogość na zewnątrz łączy się z nakazem miłości w obrębie swego społeczeństwa. Religia miłości ściera się z religią nie-

nawiści. Moralność dzisiejsza przedstawia słaby pokost chrześcijaństwa na pogańskiem społeczeństwie.

Postępowanie egoistyczne i dbałość o siebie niemniej jest doniosłą od altruizmu, Spencer szuka pojednania egoizmu z altruizmem, twierdząc, iż każda czynność jest w gruncie egoistyczną, lecz nieświadomie taką.

Obok etyki indywidualnej istnieje etyka społeczna. Zasadą jej według Spencera jest obrona indywidualności przeciw socyalizmowi. Opieka potrzebna jest dla małoletnich; wolność jest zasadą wieku dojrzałego. Jednostka dojrzała ponosi sama następstwa swego postępowania. Stąd wynikają trzy zasady: 1) podporządkowanie siebie dla potomności; 2) ograniczenie siebie przez wspólne życie; 3) poświęcenie się częściowe lub całkowite dla rodzaju.

WYKŁAD IX.

Filozofia na podstawach krytycyzmu kantowskiego. Neokantyzm i Wilhelm Wundt.

Szanowne Panie, Szanowni Panowie!

Materyalizm niemiecki XIX wieku, był wykroczeniem poza granice, wytknięte przez pozytywizm dla poznania filozoficznego; był próbą stworzenia metafizyki z wyników ogólnych wiedzy przyrodniczej, próbą, nie opartą na żadnej analizie krytycznej danych tej wiedzy. Dlatego też, jak to widzieliśmy, nietylko w poszczególnych swoich sformułowaniach, w doktrynach pojedynczych myślicieli, ale i jako wytwór zbiorowy, jako przyrodniczy pogląd na świat, okazuje się on nie wytrzymałym wobec krytyki, opartej na teoryi poznania.

Krytyka ta prowadzi do wyniku ujemnego, o ile dotyczy poznawalności świata. Ignoramus i ignorabimus, tak sformułował Dubois Reymond jej wynik. Do tegoż wyniku przychodzi i pozytywizm, skoro — jak to widzieliśmy u Spencer'a — zapomina o powściągliwości wytkniętej mu przez jego twórcę i chce uchylić rożek zasłony tającej przed okiem ludzkiem tajemniczą

istotę wszechrzeczy. „Niepoznawalne“, owa zagadkowa „rzecz w sobie“, pojęcie graniczne wiedzy, ukazuje się mu mgliste i nieokreślone w tem niepewnem świetle „królestwa cieniów“, ogołoconego z wszelkich ludzkich form ujęcia lub pojmowania.

Jedynem poznaniem pewnem, do którego doprowadza nas zarówno krytyka Kanta, jak i „realizm przekształcony“ Spencera, stanowiący wynik subjektywizmu przyrodoznawstwa, jest to, że jest coś poza barwną i ruchomą panoramą świata zmysłowego. Do tego, czem jest owe coś, do jego bliższego określenia dotrzeć nie jesteśmy w stanie i nigdy nie będziemy.

Jednocześnie za pewnik podstawowy metodologiczny uznaje się powszechnie od czasów pozytywizmu niezachwiane już wymaganie, aby filozofia liczyła się z wiedzą doświadczalną, aby się opierała o fundamenta przez nią zdobyte. Wszelkie próby konstrukcyj spekulacyjnych, mających pretensyę do wyższej od wiedzy prawdziwości, a nie liczące się z jej wymaganiami, skazane są z góry na nieufność, na pogardliwą obojętność tych, do kogo chcą przemawiać.

Połączenie tych dwóch wyników: niepoznawalności świata dla wiedzy, a niemożliwości filozofii bez wiedzy lub wbrew wiedzy, prowadzą do dwóch kierunków, które dają się dostrzedz w ostatniej dobie filozofii współczesnej.

Skoro uznajemy za niezachwiane zdobycze teoryi poznania, skoro zrzec się winniśmy poznania istoty wszechrzeczy, a nie możemy stłumić w sobie

popędu do jakiejkolwiek odpowiedzi na dręczące nas pytania w tym kierunku, możemy pragnieniu temu zadość uczynić na drodze domysłów, na drodze fikcyj poetyckich, które szczerze za takie uznamy. Metafizykę zastąpi w ten sposób twórczość pojęciowa, a gdzie pojęcie nie dopisze, zastąpi je symbol i myt, jak u Platona.

Taki pogląd na metafizykę przyszłości sformułował Fr. Alb. Lange, a znalazł on tu i owdzie próby urzeczywistnienia.

Dla tych zaś, którzy nie chcieli zrzec się naukowego charakteru metafizyki, pozostawała druga alternatywa: zrzec się jej pierwotnego celu, pretensyi dotarcia do rzeczywistości bezwzględnej; zamknąć ją w obrębie hypotez naukowych, owych dodatków podmiotowych, które umysł poznający zmuszony jest czynić do rzeczywistości zmysłowej dla jej harmonijnego ujęcia.

Drogę tę obrał Wilhelm Wundt.

Oba kierunki zgadzają się więc na zrezygnowanie z metafizyki przedmiotowej, bezwzględnej metafizyki, odtwarzającej rzeczywistość. Oba godzą się na metafizykę podmiotową. Tylko pierwszy stojąc ściśle na tem stanowisku, że dziedzina niepoznawalnego jest *tabula rasa* dla umysłu ludzkiego, kreśli na niej pomysły, odpowiadające uczuciowym potrzebom ludzkości, a ponieważ nic nie stoi na przeszkodzie temu przypuszczeniu, może się pocieszać myślą, że owa poezya metafizyczna może być bliższą rzeczywistości, niż również podmiotowe wytwory wiedzy ścisłej, a w każdym razie, że le-

piej odpowiada wszechstronnym potrzebom umysłowości dogadzając w tej samej mierze uczuciowym aspiracyom człowieka, w jakiej wiedza odpowiada jego dążeniom rozumowym. Drugi kierunek — chcąc zachować ściśle naukowy charakter filozofii, a zarazem utrzymać ją w harmonii co do metody i co do treści z całokształtem wiedzy doświadczalnej i humanistycznej — stawia za zadanie metafizyce takie same uzupełnienie tego całokształtu wiedzy przez hypotezy filozoficzne, czyli „ideje rozumu“, jakiem hypotezy w poszczególnych gałęziach wiedzy są dla danych bezpośrednich każdej z tych gałęzi. A jak hypotezy naukowe są tylko podmiotowym wytworem wynikającym z wymagań koordynującego dane zmysłowe rozsądku, tak owe hypotezy metafizyczne są również podmiotowymi wytworami, wynikającymi z dalszego przeprowadzenia tych samych czynności umysłowych nad hypotezami wszystkich nauk, z zastosowania tej samej metody naukowej na obszerniejszem polu całokształtu poznania. Są one więc wytworami koniecznymi, niezależnymi od naszych wyobrażeń lub pragnień uczuciowych, z równą ścisłością wynikającymi, z oddziaływania wzajemnego władz naszych umysłowych i danego świata, jak i hypotezy w poszczególnych gałęziach wiedzy.

Kierunek więc ten możemy nazwać w całem znaczeniu słowa filozofią naukową: naukową dlatego, że się opiera na wynikach uzyskanych przez dotychczasowy rozwój filozofii jako nauki, tj. na

teoryi poznania; naukową także jako posługującą się metodą i wynikami nauk ścisłych.

Istnieje wszakże inna jeszcze droga — droga zaprzeczenia wyników dotychczasowej teoryi poznania zakreślającej mu nieprzebyte granice. Drogę tę obierają wybitni przyrodnicy, których słaba znajomość z badaniami w zakresie teoryi poznania czyni śmiałymi nowoturami na tem polu. Brak owej podstawy nadaje wszakże ich próbom filozoficznym charakter dyletantyzmu i czyni je nietrwałemi.

Należą tu ci z przyrodników, którzy czując niedostateczność materyalizmu, a wychowani będąc pod wpływem ducha pozytywistycznego z jego dogmatycznem przywiązaniem do faktu zmysłowego, nie uznają potrzeby krytycznego podmurowania dla wszelkiej wiedzy metodycznej, a wygłaszają w teoryi zapożyczoną od pozytywizmu niechęć do hypotezy, co nie przeszkadza, iż w rzeczywistości puszczają się niekiedy na drogę przypuszczeń najbardziej fantastycznych. Poglądy niektórych poznaliśmy już w rozdziale o materyalizmie. Należą tu **Mach,** formułujący i systematyzujący poglądy tej grupy; **Hertz, Ostwald, Poincaré** i inni.

Filozoficznym równoznacznikiem tych poglądów filozoficzno-przyrodniczych jest empiriokrytycyzm **Avenariusa**, który chce ograniczyć filozofię do „opisania“, określenia ogólnego pojęcia doświadczenia pod względem treści i formy. Filozofia zmierzać powinna według tej nauki ku naturalnemu pojęciu o świecie, wykluczającemu indywidualne waryacye, a dążenie to opiera się na

złudzeniu o możliwości „czystego“ doświadczenia, t. j. ujęcia pozbawionego udziału władzy refleksyjnej (rozsądku lub rozumu).

Za punkt zwrotny od materyalizmu przyjęliśmy w jednym z wykładów poprzednich ukazanie się Historyi materyalizmu Fr. Alb. Langego Jego też inicyatywie zawdzięcza początek swój ruch neokantowski.

Fr. Alb. Lange urodził się w r. 1828; od r. 1850 był nauczycielem w Kolonii, później w Bonn i Duisburgu, w r. 1870, po uprzedniej habilitacyi, został profesorem „filozofii indukcyjnej“ w Zurichu. W r. 1873 przeniósł się do Mahrburga, lecz niezależność przekonań zmusiła go do zawieszenia wykładów. Umarł w r. 1875. Prócz Historyi materyalizmu (pierwsze wydanie [1]) 1866 r.), która daleko wykracza poza skromny swój tytuł, stanowi bowiem próbę odtworzenia i krytyki filozoficznej naukowego poglądu na świat, ocenę jego stosunków do świata zjawisk moralnych i społecznych, opartą o podstawy historyczne i głębokie pojmowanie zagadnień filozoficznych, Lange napisał także Studya logiczne (wyd. pośmiertne, 1877), Kwestyę robotniczą [2]) i szereg innych prac z zakresu filozofii lub nauk społecznych.

Nacisk, który kładł Lange w dziele swojem na teoryę poznania, jak ją rozwinął Kant w Krytyce

[1] Przekład polski w dwóch tomach przez Świętochowskiego i Jezierskiego, 1883.

[2] Przekład polski, wydanie „Przeglądu Tygodniowego“. Ze względu na wyczerpanie i wady jego wymagany jest nowy.

czystego rozumu, uczynił z niego inicyatora kierunku, który nazywa się Neokantyzmem, a który znalazł licznych wyznawców i ukształtował się w formy rozmaite.

Sam Lange, jako pozytywny wynik zastosowania krytyki Kantowskiej do wiedzy współczesnej, przedstawia ten, że wiedza jest wytworem czynności syntetycznej umysłu ludzkiego, produktem naszej „organizacyi umysłowej“, jak i wszelkie poznanie wogóle. Co ją wyróżnia od czysto podmiotowych wytworów ducha, jestto ogólna obowiązkowość dla rodzaju, „przedmiotowość“ w znaczeniu kantowskiem.

Na tej samej czynności syntetycznej, co i wiedza, spoczywa także spekulacya filozoficzna, dążąca do tego, ażeby wprowadzić jedność do całego zakresu doświadczenia. Brakuje jednak jej kierownictwa przymusowego zasad doświadczalnych; obowiązującej cały rodzaj jedności organizacyi. Spekulacya filozoficzna jest więc twórczością pojęciową, czynnością poetycką osobnika, różniącą się od utworów sztuki tem, że posługuje się pojęciami oderwanemi, a wypływa z architektonicznej potrzeby i harmonijnego poglądu na świat.

W ten sposób stanowisko Langego odbierało filozofii charakter ściśle naukowy, przynajmniej w tej części, która stanowi główny cel wszelkiej filozofii teoretycznej, w metafizyce.

Myśl o metafizyce, jako wolnej twórczości pojęciowej, znalazła oddźwięk w literaturze filozoficznej. Znalazła ona wyraz tam zwłaszcza, gdzie

umysł filozoficzny i głębokie wykształcenie naukowe łączyły się z usposobieniem poetyckiem i talentem twórczym, jak to miało miejsce u **Fechnera** [1]) w Niemczech (który obrał tę formę twórczości niezależnie od jej uteoretyzowania przez Langego i wcześniej niż to nastąpiło), u **Guyau** we Francyi.

Nierównie głębszy wszakże wpływ wywarła druga strona nauki Langego: podniesienie naukowej wartości teoryi poznania Kanta. Jeśli metafizyka stawała się niejako polem do wolnych hypotez ujętych w symbol i myt, to tu właśnie, w zakresie teoryi poznania skupić się miała ściśle badawcza praca filozofa; teorya poznania przedstawić miała pole do dalszych badań na wytkniętych przez Kanta podstawach. Gromadka poważnych pracowników zgromadziła się w Niemczech pod tem hasłem. Jedni z nich posuwali dalej i krytycznie przetapiali naukę Kanta; drudzy ograniczali się do studyów filozoficznych nad jego dziełami, starając się ustanowić poprawną interpretacyę nauki mistrza.

Należą tu: **Herman Cohen** [2]), który w swojem klasycznem dziele: Kants Theorie der Erfahrung (I-sze wyd. 1871, II-gie wyd. 1885 r.), rozszerzył pojęcie krytyki Kanta do ogólnej teoryi do-

---

[1]) Ur. 1801 † 1887. Do tego rodzaju utworów należą: Ueber das Leben nach dem Tode (1836), Nanna oder über das Seelenleben der Pflanzen (1848), Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht (1879).

[2]) Ur. w r. 1842, obecnie profesor w Mahrburgu.

świadczenia, czyniąc z niej główną treść filozofii teoretycznej; a w dwóch następnych: Kants Begründung der Ethik (1877) i Kants Begründung der Ästhetik (1889), samodzielnie rozwijał ideje Kanta, budując później z nich własny Systemat filozofii (System d. Philosophie, 1902). **Paweł Natorp** [1]) i **Rudolf Stammler** [2]), stosują zasadnicze myśli kantyzmu w zakresie nauk moralnych i politycznych; **Otto Liebmann** [3]), uzupełniał epistomologię „metafizyką krytyczną“ — pokrewną z „metempiryką“ Lewesa, w tym względzie, że nie rości sobie pretensyi do posiadania prawd bezwzględnych, lecz zajmuje się hypotetycznem rozważaniem wyobrażeń ludzkich. **Wilhelm Windelband** [4]), pracuje przeważnie na polu historyi filozofii i metodologii nauk historycznych; **Kurd Lasswitz** i **August Stadler,** stosują ideje Kanta w zakresie przyrodoznawstwa filozoficznego. Nadmieniliśmy już w swojem miejscu o badaczach przyrody jak: Dubois Reymond, Helmholtz, Zöllner i inni, którzy kierowali się zasadami krytycyzmu w swoich poglądach, a znajdowali dla nich poparcie w badaniach swojej specyalnej dziedziny.

Ideje Kanta znalazły i we Francyi gorącego zwolennika w osobie **Karola Renouvier** (1818 — 1903), którego nauka przybrała nazwę neokryty-

---

[1]) Ur. w r. 1854, prof. w Mahrburgu.
[2]) Ur. w r. 1856, prof. prawa w Halii.
[3]) Ur. w r. 1840, prof. w Jenie.
[4]) Ur. w r. 1848, prof w Heidelbergu.

cyzmu [1]). Rozwijając zasady epistomologiczne Kanta, Renouvier jest fenomenalistą w metafizyce; w zakresie zaś filozofii religii stara się nadać ideom wolności, nieśmiertelności i egzystencyi Boga większą realną doniosłość, niż powinna wynikać z czysto idealnego ich charakteru, jako postulatów rozumu u Kanta. Nieliczna gromadka zwolenników pracowała razem z mistrzem wydając najprzód La critique philosophique, obecnie L'année philosophique. Na czele jej stoi **Fr. Pillon.**

Wiemy już, że fenomenalizm metafizyczny odpowiada przedkantowskiemu stanowisku w teoryi poznania, stanowisku sceptycyzmu krytycznego, które poznaliśmy jako stanowisko Hume'a, poza które nie mógł w rzeczywistości wykroczyć i Mill, mimo usiłowań uzasadnienia poznania na empiryzmie.

Takie stanowisko pośrednie między dogmatyzmem a krytycyzmem zajęła gromadka filozofów niemieckich, natchniona również przez Langego, a nosząca nazwę szkoły filozofii imanentnej czyli „filozofii danych bezpośrednich". Na czele jej stoi **Wilhelm Schuppe** [2]).

Na tem samem tle, co i neokantyzm, na dążności do ściślejszego połączenia wyników wiedzy

---

[1]) Główne dzieło: Essais de critique générale, 1854 (4 tomy).

[2]) Główne dzieła: Das menschliche Denken, 1870; Erkenntnisstheoretische Logik, 1878; Grundriss d. Erkenntnisstheorie und Logik, 1894.

przyrodniczej z teoryą poznania opartą o Krytykę Kanta, ale z usiłowaniem przeciwnem: ku ściśle naukowemu ujęciu zadania filozofii, kształtuje się systemat Wundta.

Wilhelm Wundt ur. w r. 1832 w Neckarau w Badenie. Studyował on medycynę i habilitował się w Heidelburgu w r. 1857 jako docent fizyologii. Od r. 1865 został profesorem fizyologii, pracując jednocześnie jako asystent Helmholtza. W r. 1874 objął katedrę filozofii indukcyjnej po Langem w Zurichu, a w r. 1875 został profesorem filozofii w Lipsku. Założył tu słynną na cały świat pracownię psychologiczną, którą dotychczas kieruje, a z której wyszła liczna gromada uczniów jego, szerząc stworzoną przez niego naukę psychologii fizyologicznej i zakładając w rozmaitych krajach wzorowane na lipskiej pracownie.

Z licznych dzieł należących do zakresu fizyki, psychologii i fizyologii wymienimy następujące: Wykłady o duszy ludzkiej i zwierzęcej (1863, przekł. polski), Zasady psychologii fizyologicznej (pierwsze wydanie 1873—1874, piąte 1903), Logika (1880—1883) [1]), Etyka (I-sze wyd. 1886), Systemat filozofii (pierwsze wyd. 1889). W r. 1892 ukazało się skrócone nowe wydanie Wykładów o duszy, które zostało następnie kilkakrotnie powtórzone. Prócz tego wydał Krótkie zasady psychologii (polski prze-

[1]) Częściowy przekł polski przez Z. Herynga, p. t. Teorya poznania (1889).

kład J. W. Dawida). Wstęp do filozofii, 1902, ukazał się również w polskim przekładzie.

Obrawszy za punkt wyjścia wiedzę przyrodniczą i psychologię, którą traktował jako gałąź nauk przyrodniczych, a której zapewnił stanowisko niezależne od filozofii, Wundt dochodzi ostatecznie do metafizyki woli. Występuje ona najsamprzód w zaakcentowaniu appercepcyi, czynnika świadomego i dowolnego w poznaniu, ujawniającego się w wyróżnieniu przy pomocy „uwagi“ pewnych składników wyobrażeń zewnętrznych, niekoniecznie najjaskrawiej oddziaływających na wrażliwość. W Logice jego wola panuje nad myślą nawet w kojarzeniach i ujęciach. W Etyce przedstawia ona pierwiastek indywidualny, stojący na przeszkodzie pochłonięciu jednostki przez społeczeństwo. Jako obdarzony wolą osobnik może mieć cele nieutożsamiające się z celami społecznymi, chociaż uskutecznić je może jedynie przy pomocy społeczeństwa i przystosowując się do niego.

Wysoce charakterystycznem jest miejsce, które wytyka Wundt dla filozofii wśród innych gałęzi wiedzy, niemniej jak i cele, które jej wyznacza.

Dla pozytywizmu filozofia była sumą nauk poszczególnych; materyalizm utożsamiał ją z ogólnymi wynikami tych nauk. Dla Wundta systemat nauk filozoficznych stanowi gromadę równoległą do systematu nauk specyalnych, a odznaczającą się swojem stanowiskiem. Główne dwa działy tego systematu stanowią: 1) nauka o poznaniu, obejmująca formalne i rzeczowe gałęzie (logikę,

teoryę poznania i historyę nauk); 2) nauka o zasadach, czyli metafizyka, obejmująca filozofię matematyki, filozofię przyrodoznawstwa i filozofię umysłu. W podziale tym dostrzegamy równoległość z jego podziałem systematu wiedzy na nauki formalne (matematykę) i rzeczowe, obejmujące dwie główne gałęzie: nauki przyrodnicze i nauki humanistyczne [1]).

Zadanie metafizyki określa Wundt jako krytyczne zbadanie dodatków hypotetycznych do rzeczywistości, wytworzonych przez nauki specyalne. Metafizyka nie będzie więc dla niego ani poezyą pojęciową, jak dla Langego, ani systematem idei racyonalnych, jak dla szkoły spekulacyjnej, ani się utożsami z wynikami wiedzy ścisłej, jak dla materyalizmu, ani zostanie wykluczoną z systematu filozoficznego, jak dla pozytywizmu. Zadaniem jej jest uzupełnienie i zjednoczenie wiedzy. Teorya poznania, którą dodaje na początku systematu, prowadzi do rozróżnienia, co jest bezpośrednio danem w wiedzy, a co jest dodanem; krytyczna zaś analiza tych dodatków stanowi przedmiot metafizyki. Za punkt wyjścia dla niej posłużą hypotezy naukowe, które ona rozszerzy, uzupełni i połączy w systemat pozbawiony sprzeczności.

---

[1]) Wykład bardziej szczegółowy klasyfikacyi nauk Wundta znajdzie czytelnik w pracy autora p. t. Klasyfikacya umiejętności na podstawach filozoficznych (1902).

Za punkt wyjścia dla teoryi poznania Wundta służy epistemologia Kanta; lecz w stosunku do niej występuje Wundt jako kontynuator samodzielny, reformujący swobodnie naukę mistrza [1]).

Transcendentalny idealizm Kanta zbliżając zjawisko do podmiotu, czyniąc pierwsze zależnem od drugiego, zwiększa jednocześnie przepaść między podmiotem a rzeczą w sobie. Jeśli rzeczywistość zjawiskowa układa się dla Kanta według przepisanych jej przez władze poznawcze form, to rzecz w sobie usuwa się całkowicie od poznania, staje się zagadkową istotą, Niepoznawalnem; a ponieważ ona to jest przedewszystkiem przedmiotem naszych aspiracyj w zakresie poznania, stąd więc płynie owe smutne „ignorabimus“ w stosunku do rzeczy, o których poznanie idzie nam przedewszystkiem.

Idealizm probował wyjść z tego błędnego koła przez usunięcie całkowite rzeczy w sobie; przez traktowanie świata zjawiskowego za wytwór czysty podmiotu. Lecz rozwiązanie takie, pomijając zawarte w nim trudności filozoficzne (a mianowicie; wytłómaczenie w jaki sposób zjawiska, będące czystem urojeniem podmiotu, nabierają dla niego znaczenia przedmiotów zewnętrznych), nie jest zgodne z duchem żywotnym okresów walki, okresów, w których myśl śmiało sięga w stosunki

---

[1]) Stanowisko swoje względem Kanta sformułował Wundt w rozprawie p. t. Was Kant uns nicht sein soll? (Philosophische Studien, t. VII).

rzeczywiste, aby je przekształcać na modłę swoję, w której chce niejako dłonią dotknąć tej rzeczywistości.

Ale realizm przechodzący od zjawisk do rzeczy w sobie w jakiejkolwiekbądź formie, staje wobec innej trudności: skoro rzeczy zewnętrzne są całkiem niezależne od podmiotu, nie są do niego w żadnym stosunku koniecznym, jak mogą być przezeń ujęte?

Wundt szuka wyjścia z tego dylematu; chce on wyminąć alternatywę idealizmu lub realizmu, a czyni to zmieniając punkt wyjścia.

Faktem pierwotnym, który ma posłużyć mu za punkt wyjścia do analizy, nie jest przeciwstawność podmiotu do przedmiotu, lecz ich jedność w ujęciu bezpośredniem. Gdy widzimy coś, nie odróżniamy obrazu wzrokowego w nas (wyobrażenia) od przedmiotu na zewnątrz nas: oba stanowią nierozdzielną jedność. Dopiero drogą następczej analizy dochodzimy do wyróżnienia przedmiotu od podmiotu.

Jakże odbywa się to wyróżnienie?

Oto w ten sposób, że stopniowo pewne składniki bezpośredniego ujęcia, które nie mogą być ani dowolnie wytworzonemi, ani zmienionemi, wyróżniają się od innych, zależnych od samorzutnego działania i oddziaływania wywieranego przez nas. Powstaje w ten sposób rozdział między składnikami przedmiotowemi doświadczenia, czyli w y o b r a ż e n i a m i, a składnikami podmiotowymi, obejmującymi uczucia i wolę. Pierwsze stanowią p r z e d-

miot, drugie podmiot. Przedmiot jest więc częścią wyobrażeniową bezpośredniej intuicyi, podmiot czującą i chcącą częścią tej samej intuicyi. Myśl analityczna rozdziela je za pomocą abstrakcyi, a realizm metafizyczny hypostazyuje, uważając za niezależne rzeczy w sobie. Rzecz w sobie Kanta pochodzi z tegoż samego błędu filozoficznego, co i substancye Kartezyusza lub ideje Platona.

Akt appercepcyi, przy pomocy którego myśl opanowywa wyobrażenie, jest aktem woli; ostatecznie więc i myśl stanowi część składową pierwotnie danej nierozdzielnej całości. Utożsamiając podmiot z uczuciem i wolą, przedmiot zaś z wyobrażeniem, łączymy składniki czynne naszej świadomości z myślą, bierne zaś z wyobrażeniami. Drugim motywem oddziaływającym w tym kierunku jest stałość woli wobec zmienności wyobrażeń, które wskutek tego uważane są za obce jaźni.

Poznanie naiwne zatrzymuje się na tem rozróżnieniu; wiedza i filozofia nie zrywają z niem ostatecznie, tylko starają się sprostować pojęcia „zdrowego rozsądku“, uczynić je zgodniejszemi z wymaganiami logiki.

Przy tym poglądzie zmienia się dla Wundta znaczenie czynników apriorycznych. Z form sztywnych i gotowych, w które ujmuje rozum dane doświadczenia, przeobrażają się one na władze lub zdolności, czynne pod wpływem doświadczenia. Na równi z Kantem widzi Wundt w przestrzeni i czasie formy ujęcia zmysłowego; lecz nie poprzedzające (czasowo) to doświadczenie, tylko będące

owocem jego logicznego opracowania. Podobnież i kategorye są dla niego czynnościami logicznemi zestawiania i porównywania, znajdującemi wyraz abstrakcyjny w podstawowych zasadach logiki.

Usuwając dualizm podmiotu i przedmiotu, usuwa także Wundt ostre rozgraniczenie ujęcia od myślenia. Dla empiryków myśl jest zależną od doświadczenia, operując nad dostarczonym przez nie materyałem, lecz doświadczenie możliwe jest bez myśli. Wundt stanowczo zwalcza owo złudzenie „czystego doświadczenia“, mającego dawać bezpośredni i poprawny (nie spaczony przez spekulacyą) obraz rzeczywistości. „Niema empirycznej treści, którąby nie była już w jakimś stopniu opracowana przez doświadczenie“, powiada Wundt; w najprostszych bowiem czynnościach organów zmysłowych czynnik myślowy wywiera stanowczy wpływ. Tak zwane „fakta doświadczenia“ są również wytworem myśli, tylko niższego stopnia. Czynność myśli polega zawsze (nawet na owym najniższym stopniu) na rozkładaniu treści wyobrażeniowej i ponownem jej składaniu, a więc na jej kształtowaniu.

Nie jako trzy władze rozdzielne, lecz jako trzy różne s t o p n i e czyli fazy poznania odróżnia Wundt:

1) U j ę c i e, w którem przeważa rozróżnianie formy od treści wrażenia;

2) R o z s ą d e k (Verstand), który dąży do tego, aby wytłumaczyć rzeczywistość, podporządkowując ją pod pojęcia ogólne, posługując się przeważnie stosunkiem przyczyny do skutku;

3) Rozum (Vernunft), który uzupełnia uzyskane przez rozsądek poznania za pomocą idei.

Przedmioty ujęcia, czyli „rzeczy“, są zespoleniami wrażeń, mającemi niezależność czasową i przestrzeniową. W pojęcie rzeczy wchodzi prócz spostrzeżeń cały szereg związków, a stałość rzeczy spoczywa w naszem pojęciu na tem, że wszystkie zmiany jej stanów przechodzą jedne w drugie z ciągłością i bez przerwy. Wundt przyjmuje w istocie myśl Kanta, że nie znajdujemy w przedmiocie żadnego związku, któregobyśmy sami do niego nie włożyli.

Myśl, którą tylko dzięki abstrakcyi wyróżniamy od wyobrażenia, jest czynnością, polegającą na ujęciu stosunków. Stosunki można zredukować do dwóch typów: tożsamości i zależności.

A = B, lub A zależy od B; takie są dwie zasadnicze formy sądów, do których dodać należy ich zaprzeczenie. Czynności logiczne można więc sprowadzić do dwóch spraw zasadniczych: 1) prawo tożsamości i sprzeczności, [A=B lub A ≷ (nierówne) B]; 2) prawo zasadności. Prawa te czynne są także w ujęciu, w abstrakcyi części złożonego ujęcia.

Prawa poszczególne łączą się, tworząc prawa ogólne, spajając je w systemat jedyny. Prawo więc zasadności staje się podstawą powszechnego związku zjawisk i ich praw.

„Myśl usiłuje wszędzie podporządkować stosunki realne, dostrzegalne w ujęciu, pod stosu-

nek logicznej zależności". W ten sposób powstaje wiedza.

Jak to już zaznaczyliśmy, rzecz empiryczna zawiera w sobie określenia trwałości i zmienności. Myśl abstrakcyjna, odrywając te dwie cechy i doprowadzając je do bezwzględności, wytwarza dwa zasadnicze pojęcia wiedzy: substancyi i przyczynowości. Pierwsza jest bytem trwałym, ale pod wpływem zasady przyczynowości staje się źródłem zmienności (jako przyczyna zmian), a stawanie się zostaje przypadkowością (accidens) substancyi.

Wiedza jest polem działalności rozsądku.

W poznaniu ujęciowem odróżniamy formę jego od treści. Formę stanowią przestrzeń i czas; treść — wszystko, co jest treścią wrażeń. W ten sposób powstaje podział zasadniczy umiejętności. Matematyka jest nauką o formach, fizyka o treści świata zewnętrznego, czyli przedmiotu; psychologia jest nauką o treści podmiotu. Przestrzeń i czas, oddzielone od treści swojej, nie są ujęciami, lecz pojęciami. Zastosowanie do nich prawa zasadności wytwarza naukę matematyki. Fizyka powstaje przez to, że podmiot wzbogaca siebie, zubożając przedmiot: jakości przenoszą się do zakresu podmiotu, a intuicya przekształca się na pojęcie. Przekształcenie to jest wynikiem dążenia do usunięcia sprzeczności.

Psychologia przeciwnie, nie szuka nic poza faktami intuicyjnymi. Pojęcia jej nie służą ku ich usunięciu, lecz mają na celu ich klasyfikacyę. Tak

n. p. grupujemy szeregi faktów pod ogólne pojęcia pamięci, woli i t. d.

Zasadnicza więc różnica pomiędzy dwiema gałęziami nauk treści jest ta, że fizyka sprowadza wszystko do pojęć; psychologia — do faktu intuicyjnego — woli.

Ideami przewodniemi wiedzy są, jak wiemy, substancya i przyczynowość. Ideje te, poddane pierwotnie przez doświadczenie, zużytkowujemy następnie dla uporządkowania tegoż doświadczenia.

Substancya czyni przyczynowość zrozumiałą. Będąc bezwładną, a więc nic nie dodając od siebie do zjawiska, postuluje ona równowartość przyczyny i skutku.

Psychologia zachowuje tylko przyczynowość. Umysł, jako czynność, nie ulega zasadzie przyczynowości fizycznej, opartej, jak to widzieliśmy, na bierności substancyi. Mamy tu do czynienia z odmienną przyczynowością psychiczną. Zamiast równowartości przyczyny i skutku, panuje tu zasada wzrostu energii, głosząca, że każdy skutek przewyższa swoję przyczynę. Celowość ma zastosowanie w psychologii, będąc bezwzględnie wykluczona z fizyki.

Metafizyka stanowi systemat jednolity, godzący fakta przedmiotowe i podmiotowe. Przedmiot jej stanowią ideje rozumu, tak jak przedmiotem wiedzy były pojęcia rozsądku. Trzema grupami idej metafizycznych są: ideje kosmologiczne, ideje psychologiczne i ideje ontologiczne.

Cztery są i d e j e k o s m o l o g i c z n e: nieskończony czas i nieskończona przestrzeń; nieskończona materya i nieokreślona przyczynowość. Nasze pojęcie o wszechświecie oscylluje pomiędzy ideą nieskończoności a ideą skończoności. Do pierwszej skłaniamy się pod wpływem poglądu ilościowego, uwzględniając tylko formalne uporządkowanie szczegółów; drugą nasuwa nam pogląd na wszechświat, jako na systemat jakościowy. Taką postać przybiera u Wundta antynomia kosmologiczna Kanta, a oba stanowiska są dla naszego pisarza równie uprawnione.

Do p s y c h o l o g i i należy idea duszy, jako jedności wszelkich objawów duchowych. Wymaga ona dwóch szeregów myśli, dotyczących: 1) stosunku doświadczenia do jednostki poszczególnej, oraz 2) związku pomiędzy tą jednostką a innemi jednostkami duchowemi.

Za ostateczną przyczynę doświadczenia wewnętrznego możemy więc uważać bądź indywidualnie, bądź powszechnie pomyślaną jedność. Idea duszy, jako substancyi duchowej w myśl dawnej psychologii, nie jest hypotezą pomocniczą, jak materya, i nie może spełniać funkcyi uzupełnienia poznania. Przy wytworzeniu jej przeważnie czynną była pobudka przedłużenia naszego bytu poza kres ziemskiego istnienia. To, co stanowi właściwą naszę jaźń, jestto wola. Stanowi ona to, co jest najistotniej naszem na zewnątrz nas, lub w naszej świadomości, pierwiastek czynny w wyobrażaniu, w apercepcyi wyobraźni, oraz w czynnościach

zewnętrznych. Ostatecznym wynikiem analizy psychologicznej jest więc wola zewnętrzna, czyi apercepcya czysta, którą wyobrażać sobie powinniśmy jako nieustającą czynność, która jest ideą rozumu, nie zaś pojęciem doświadczalnem. Postuluje ją psychologia empiryczna, jako przyczynę ostateczną zjawisk duchowych, którą wszakże nie można posługiwać się dla celów metodycznych, gdyż rola ta przypada jedynie pojęciom rozsądku.

Tak więc pojęcie spoczywającej substancyi duchowej zastąpić powinniśmy pojęciem czynnem. Skoro z pojęcia tego wysnuć zechcemy inne, nadające się do doświadczalnego wywodu czynności duchowej, powinniśmy rozszerzyć je w ten sposób, aby stało się przedmiotem wyobrażeń wielu, t. j. ująć je jako organizacyę cielesną, przyczem ciało i duszę nie uważamy za dwie odrębne istności, lecz jako różne w naszem ujęciu, gdy jeden i ten sam przedmiot dostrzegamy bądź bezpośrednio wewnętrznie, bądź jako część natury zewnętrznej. Takie empiryczne pojęcie duszy jest jedyną dopuszczalną hypotezą pomocniczą, służącą do wytłumaczenia zjawisk doświadczenia wewnętrznego, a zasadą metodyczną, umożliwiającą wywód tych zjawisk, jest przypuszczenie, że każdej czynności fizyologicznej odpowiada jakieś znaczenie psychiczne. W taki sposób paralelizm psychofizyczny staje się postulatem zasadniczym psychologii w tej formie, którą jej nadał Wundt, t. j. jako psychologii fizyologicznej.

W zakresie idei ontologicznych Wundt

obiera stanowisko idealistyczne, odrzucając zarówno materyalizm, jak i dualizm, oraz stanowisko Spinozy, upatrujące w materyi i myśli atrybuty jednego bytu. Świat materyalny jest dla niego jednorodnym co do istoty swej ze światem duchowym; wszystkie rzeczy zewnętrzne są takiemi samemi jednostkami woli, jakie wykrywa analiza psychologiczna w naszej jaźni. Wola jest jedynym bytem nam danym, a analiza kosmologiczna nie może doprowadzić do jedności ostatecznej i musi być uzupełniona przez psychologiczną. Wyobrażenie może pochodzić tylko z określenia się wzajemnego, z woli jednostkowej. To, co wywołuje we mnie wyobrażenie przedmiotu, jestto oddziaływanie jakiejś woli zewnętrznej na moję wolę. Nie uznaje także Wundt inteligencyi nadindywidualnej, którąby obejmowała wszelki byt w formie wyobrażenia. Istnieje tylko wiele inteligencyj indywidualnych, z których każda odtwarza ułamek świata. W ten sposób pojednaną zostaje sprzeczność monizmu i pluralizmu z zawartemi w każdym z tych poglądów trudnościami: trudnością wytłumaczenia stosunków między samoistnemi jednostkami dla pluralizmu; niezrozumiałością podziału jednolitego pierwiastkowo bytu dla monizmu.

Ideje religijne znajdują ocenę krytyczną w systemacie Wundta. Na pytanie o pewności w sprawach religii, odpowiada wywodem niemożliwości racyonalnego dowodu istnienia Boga; pozostaje tylko dowód moralny. „Idea Boga“ polega na wymaganiu podstawy dla moralnego ideału

ludzkości, przyjętego, jako ostateczny wynik rozwoju, oraz na rozszerzeniu względnej tylko nieskończoności, owego następstwa w nieskończoność bezwzględną.

Co do treści idei Boga, to podobnie jak duszy, nie możemy sobie przedstawić w oderwaniu od ciała, nie możemy pojąć podstawy świata bez związku z jego treścią. W ten sposób odrzuca Wundt supranaturalizm, przypisujący bóstwu istnienie pozaświatowe; nie przyjmuje wszakże i panteizmu, utożsamiającego Boga ze światem. Stanowisko swoje określa jako panenteizm, uważający skończony świat empiryczny za objaw nieskończonej przyczyny świata.

Uczucie religijne wszakże nie może się zadowolnić tem abstrakcyjnem określeniem. Szukając wyobrażalnej treści, stwarza ono religie pozytywne, które są wcieleniem koniecznych idei transcendentnych rozumu w wyobrażenia naoczne. Przeobrażenie takie jest wynikiem rozumowo-zmysłowej natury ludzkiej. Źródło więc religii ściąga się do tej samej zasady, z której u Szyllera wypływa twórczość artystyczna. Wyobrażenia kultu religij pozytywnych są tylko symbolami. Wszelki pogląd, przyznający im wpływ poza tym czysto subjektywnym wpływem symbolów, „jest cofnięciem się do pewnego stopnia wiary w czarodziejstwo, podąża więc ku uniemoralnieniu religii“.

Wiara w nieśmiertelność jest wyrazem uczuciowym dla idei niezniszczalnej wartości dóbr moralnych. Nie może ona być oparta ani na pojęciu

duszy, jako czynności, ani i na jej substancyonalności. Jest ona w rzeczywistości wytworem egoistycznego hedonizmu.

Etyka jest przedewszystkiem dla Wundta nauką, badającą prawa życia moralnego, opartą na psychologii zbiorowej. Prawem zasadniczem, na którem opiera się rozwój obyczajów i moralności, jest prawo heterogenii celów. Istota jego polega na tem, że skutki czynności sięgają dalej poza pierwotne pobudki woli, a w ten sposób wytwarzają nowe pobudki, wywołujące nowe skutki. Prawo to ma zastosowanie w całym zakresie społecznym. Tak np. stworzona w najnowszych czasach potrzeba komunikacyi wywołała cały szereg środków, które przekroczyły znacznie pierwotnie zamierzone cele i zmieniły zasadniczo stosunki komunikacyjne. Podobnież i w życiu duchowem: „Achilles, ścigający Trojańczyków przez zemstę, mimowoli walczy za swoich; ponieważ jednak odnosi sławę i zaszczyty nie z powodu tej pobudki egoistycznej, lecz wskutek okazanej towarzyszom pomocy, ten wynik, pierwotnie mimowolny, staje się w dalszym ciągu celem“.

Jestto ten sam wywód, który widzieliśmy u Milla, osnuty na psychologii skojarzeń.

Co do celów etyki, górującym ponad innymi, jedynym celem, który bez sprzeczności pomyśleć możemy, jako cel sam w sobie, jest uniwersalne życie duchowe w swoim rozwoju postępowym. Ku temu celowi powinny się kierować wszystkie inne, a wynika stąd, że rozmaite formy społeczności

ludzkiej, nie powinny być uważane za instytucye mające na celu dobro jednostek, lecz za środki ku osiągnięciu tego celu ostatecznego. W etyce więc swojej Wundt, bierze stanowczy rozbrat z liberalizmem, nawet jako punktem wyjścia, stawiając natomiast zasadę uniwersalistyczną: cel moralny niezależny od jednostek ludzkich. Formy uspołecznienia ludzkiego nie powinny być uważane według Wundt'a za urządzenia, zmierzające ku popieraniu dobra jednostek, lecz za środki osiągnięcia ostatecznego celu moralności — stanowisko, które zbliża go do platońskiego poglądu na przeznaczenie państwa.

WYKŁAD X.

Kosmopolityzm i socyalizm na podstawie materyalistycznej. (Arnold Ruge i Karol Marx).

Szanowne Panie, Szanowni Panowie!

Zaznaczyliśmy już, że materyalizm był próbą zastosowania do całokształtu zjawisk wszechświata, wyników uzyskanych w ograniczonym zakresie wiedzy przyrodniczej. Próba ujęcia zjawisk społecznych i dziejowych z tego stanowiska była naturalną konsekwencyą poglądu na świat materyalistycznego. Jak socyologia i pozytywistyczne pojmowanie dziejów stanowiło naturalne zakończenie Kursu filozofii pozytywnej, utworzonego z poszczególnych nauk przyrodniczych, tak materyalizm dziejowy musiał być konsekwencyą i uwieńczeniem materyalizmu metafizycznego, który był nieprawem wykroczeniem poza granice wytknięte przez pozytywizm, krokiem wstecznym ku XVIII wiekowi.

Mieliśmy już sposobność zaznaczyć wewnętrzne pokrewieństwo łączące socyalizm z poczuciem religijnem, a przez nie z idealistycznym poglądem na świat. Taki charakter miał socyalizm w syste-

macie Saint Simona i jego uczniow. Ze szkoły Marxa socyalizm wyszedł jako doktryna materyalistyczna i kosmopolityczna. Pierwsze było wynikiem ogólnego charakteru myśli niemieckiej w chwili kształtowania się poglądów Marxa, może po części ogólnego charakteru umysłowości niemieckiej, w której odbite wielkie ideje praktyczne wieku kurczą się i karłowacieją. Ale i w warunkach społeczno-politycznych, wśród których rozwijał się socyalizm niemiecki, łatwo znajdziemy przyczyny, wpływające na takie jego ukształtowanie, jeśli przypomnimy sobie to, co było powiedziane o związku materyalizmu z prądem liberalnym.

Jakkolwiek bowiem socyalizm w szkole Marxa przeciwstawia się jaskrawo liberalizmowi, jako doktrynie „burżuazyjnej“, podobnie jak w historyozofii chrześcijańskiej nauka Chrystusa przeciwstawia się biegunowo „staremu zakonowi“ lub pogaństwu, niemniej jednak socyalizm jest w takim samym stopniu dalszą konsekwencyą idei demokratycznej wielkiej rewolucyi, w jakim chrześcijaństwo było wykwitem ewolucyi dawniejszych sekt żydowskich i wpływów helleńskich. Praktycznym stąd wynikiem, którego stwierdzenie daje historya współczesna na każdym kroku, jest ten, że socyalizm, jako stronnictwo walczące, zmuszone jest przedewszystkiem doprowadzać do końca pracę demokratyczną tam, gdzie nie uczynił tego liberalizm. A że Niemcy bardzo daleko stały od najskromniej pojętych ideałów liberalizmu, sojusz więc socyalizmu

z tym prądem filozoficznym, na którym spoczywał wszędzie ruch liberalny, staje się tu zrozumiałym.

Charakter swój kosmopolityczny zawdzięcza socyalizm niemiecki działalności **Arnolda Rugego** (1802—1880), przyjaciela Marxa. Ruge był docentem w Halli od r. 1832 do 1841. W r. 1838 założył tu pismo p. t. Hallische Jahrbücher, które przodowało myśli demokratycznej i postępowej Niemiec ówczesnych. Wkrótce (r. 1841) wydawnictwo to zostało zakazane w Prusach. Przeniósł je wtedy Ruge do Saksonii, gdzie wychodziło do r. 1843 p. t. Deutsche Jahrbücher. Rząd pruski wszakże potrafił i tu zatruć mu istnienie. Prześladowanie ustawiczne cenzury i utrata docentury (co było wspólnym losem wszystkich niezależnych badaczy w Niemczech) zmusiły Rugego do opuszczenia ojczyzny. Przeniósłszy się do Francyi, a następnie do Londynu, Ruge był jednym z założycieli Komitetu demokratycznego międzynarodowego dla solidarności partyi wbrew różnicom narodowym, razem z Leru-Rollin'em, Mazzinim, Brationo'em i innymi.

Ruge jest wychowańcem hegelianizmu, przedewszystkiem zaś jego krańcowej lewicy: szkoły Feuerbacha, która postawiła sobie za zadanie zwalczanie wszelkich bożków. Bożkiem, przeciwko któremu kieruje broń swoję Ruge, jest pojęcie ojczyzny.

Dwa są rodzaje pojmowania kosmopolityzmu. Jeden szeroki, wszechludzki, tolerancyjny, widzi w ludzkości rodzinę narodów bratersko po-

dających sobie dłonie. Chciałby znieść antagonizmy narodowościowe, ale nie myśli o zniesieniu narodowości; rozumie bowiem, że narody są tem dla ludzkości, czem jednostki dla społeczeństwa; że praca każdego jest dobytkiem wspólnym ludzkości; że im bardziej urozmaicone są te składniki, im swobodniej się rozwijają, tem bogatsza jest całość. Drugie pojęcie kosmopolityzmu nazwalibyśmy dżingischańskiem albo niwelującem. Nie uznaje ono żadnych osobliwości narodowych, nie chce żadnych różnic; chciałoby wszystkie ludy sprowadzić do jednego języka, do jednego poziomu kultury, do jednej formy bytu, do jednostajności niczem nie urozmaiconej. Nie chce uznać żadnych ogniw pośrednich między jednostką a ludzkością.

Ruge z charakterystyczną dla umysłowości niemieckiej jednostronnością przejmuje się tą drugą formą kosmopolityzmu, wygłoszoną niegdyś przez jego współrodaka w Konwencyi francuskiej z 1792 Anacharsisa Clootz'a. Za motto obiera sobie następującą zwrotkę Marsylianki pokojowej Lamartine'a:

Nations, mot pompeux pour dire barbarie!
L'amour s'arrete-t-il où s'arretent vos pas?
Dechirez ces drapeaux! Une autre voix vous crie:
L'egoïsme et la haine ont seuls une patrie,
La fraternité n'en a pas!

---

[1]) Narody, słowo szumne, którego znaczeniem barbarzyństwo! Czy miłość kończy się tam, gdzie zatrzymują się wasze kroki? Zedrzyjcie te sztandary! Inny głos na was woła: tylko egoizm i nienawiść mają ojczyznę; braterstwo jej niema.

Ruge rozwija myśl tę w duchu, który później odnajdziemy w socyalizmie międzynarodowym szkoły Marx'a. Ojczyzna jest to złudzenie, urojenie, które zwalczać potrzeba. Ojczyzna jest tylko abstrakcyą; miłość zaś wymaga czegoś rzeczywistego i konkretnego. W istocie też niema miłości ojczyzny. Czy arystokracya kocha ojczyznę? Nie; wszyscy arystokraci Europy łączą się przeciwko ludom, przeciwko postępowi. Czy klasy inteligentne kochają ojczyznę? Nie; wiedza nie zna granic dla myśli. Klasa robotnicza również odwraca się od owych cnót wystawowych. Może chłopi kochają ojczyznę? Ale ta miłość do ziemi, do wsi rodzinnej, ma raczej charakter ślepego instynktu. Przytem nie weszli oni jeszcze do życia ucywilizowanego; są poganami nowożytnego świata.

Patryotyzm jest jedną z form religii i jako taki musi być potępiony. Religia bowiem jest niższym stanem ludzkości. Dlaczego przez wieki ludzie zamiast być wolnymi, poświęcali się i cierpieli dla religii nieba? Dlaczego mają się poświęcać dla religii ziemskiej? Ofiara i poświęcenie sprzeczne są z wolnością. Żołnierz jest zarazem i kapłanem i zwierzęciem ofiarnem tej religii ziemskiej. Gdy złudzenie ustanie, zwierzę zostanie ocalone, a kapłan wróci do godności ludzkiej.

Na miejsce patryotyzmu chce Ruge postawić szersze pojęcie h u m a n i z m u.

Widzimy, jak tu najpiękniejsze myśli pomieszane są z błędami rozumowania, prowadzącymi do najdziwaczniejszych przesądów. Ruge (jak i La-

martine) pomieszał nacyonalizm z patryotyzmem, a przez to przeciwstawia niesłusznie patryotyzm kosmopolityzmowi. Wszakże patryotyzm jest tem samem uczuciem względem swego narodu, jakiem kosmopolityzm względem ludzkości. Kosmopolityzm jest tylko rozszerzeniem na całą ludzkość miłości, którą patryotyzm ogranicza do swego narodu.

Nie dostrzega Ruge, co jednak zaakcentował był już pozytywizm, że „humanizm“ nie potrzebuje stawać na miejscu patryotyzmu; że doskonale może mieścić się obok niego.

Słusznem jest, że każda myśl postępowa ma dążność do przybierania charakteru kosmopolitycznego. Tak też i w czasach Rugego aspiracye ku wolności politycznej łączyły wszystkie ludy. Sojusz ludów przeciwko tronom był hasłem walki. Ale sojusz ten nie wykluczał ludów, t. j. narodów; przeciwnie opierał się na nich, jak społeczeństwo opiera się na jednostkach. Jak naród nie wyklucza rodziny, jak społeczeństwo nie znosi jednostki, tak ludzkość nie usuwa narodowości.

Słuszne były natomiast ciosy wymierzone przez Rugego przeciwko nacyonalizmowi, jako egoizmowi narodowemu, szerzącemu nienawiść do obcych narodów, a w ten sposób wytwarzającemu mętną wodę, tak pożądaną dla łowców karyer politycznych, dla wszelkiego rodzaju zbieraczy śmietanki. Słuszne były, o ile dotyczyły szowinizmu lub dżyngoizmu, owych świecidełek tak zwanej sławy wojennej i wielkości narodowej, zmyślonych na omamienie ludów, budzących w nich niższe in-

stynkta, spoczywających na stosach trupów, a dających klice rządzącej pretekst do utrzymywania armii, której głównem przeznaczeniem jest tłumienie wolności we własnym kraju.

Nie ma z tem nic wspólnego patryotyzm prawdziwy, którego hasłami są miłość ojczyzny, braterstwo ludów, sprawiedliwość dla wszystkich.

O ile wstrętną i nizką jest przymusowa rzeź bezmyślnej ofiary „religii patryotycznej“ — żołnierza-bydlęcia, o ile reakcyjnym i zasługującym na potępienie militaryzm współczesny, o tyle wzniosłem i zaszczytnem w oczach każdego szlachetnie myślącego jest dobrowolne i świadome poświęcenie się obywatela dla obrony swego kraju.

Nie patryotyzm zwalczać kosmopolityzmem, bo są to pojęcia bratnie, lecz potępić powinien był Ruge na równi z szowinizmem i nacyonalizmem kosmopolityzm niwelacyjny — jako pojęcia równoznaczne w różnych zakresach.

Bo czemże jest kosmopolityzm ten w wyniku praktycznym? Niema języka wszechludzkiego; niema narodowości ogólno-ludzkiej, do którejby wszystkie poszczególne nawrócić się mogły. Ale są narody mające możność siłą, podstępem lub wskutek zbiegu okoliczności przyjaznych narzucić innym swój język, swoję kulturę, swoje tradycye. Proces ten daje się obserwować istotnie w tak zwanych „wielkich“ państwach, w których panuje zasada kosmopolityzmu dżingischańskiego w stosunku do narodowości podbitych, kosmopolityzmu, będącego nacyonalizmem z punktu widzenia narodowości własnej.

Do tego typu należą teorye Giddingsa o wyższości rasy anglo-saskiej, kosmopolityzm rusyfikacyjny socyalnej demokracyi rosyjskiej; germanizacyjny — socyalistów niemieckich. Kosmopolityzm niwelacyjny jest identyczny z imperyalizmem, a historycznie wywodzi się z kosmopolityzmu zaborczego cesarstwa rzymskiego, tak jak kosmopolityzm ludzki jest prawym synem pokojowych dążności religij, wykraczających poza szranki narodowe: buddyzmu i chrześcijaństwa.

Błędne to pojmowanie kosmopolityzmu odziedziczył jednakże po Rugem socyalizm niemiecki, a przyczyniło się ono niemało do osłabienia dzielności idei socyalistycznej zwłaszcza wśród tych narodów, w których tkwi żywo poczucie miłości ojczyzny. Praktyczne następstwa z tej idei ujawniają się w szowinizmie niemieckiej partyi socyalistycznej. Teoretycznie zapożyczył od niej socyalizm niemiecki myśl, że interesa klasowe zbliżają ludzi więcej, niż oddalić ich mogą narodowe; że jednoimienne klasy rozmaitych narodowości bliższe są sobie, niż rozmaite klasy tego samego narodu.

Myśl ta jest naturalnym wynikiem wspólnego materyalistycznego pokładu: założenia, że wszystko, co nie należy do interesów „realnych“, jest urojeniem, „religią“, albo jak Marx nazwie „ideologią“ — wyraz ten pogardliwy zapożyczony od słynnego wielbiciela siły brutalnej Napoleona. I ta myśl o „piątej klasie“, jako nie należącej do cywilizacyi współczesnej, o owych poganach nowożytnych, jak nazwał Ruge chłopów, nie całkiem obcą jest szkole

Marxa, jaskrawo przeciwstawiającej reakcyjną ludność wiejską, klasie robotniczej — przedstawicielce ideji postępowej.

Karol Marx urodził się w r. 1827 w Trewirze. Po ukończeniu studyów uniwersyteckich w Bonn i w Berlinie, miał zamiar habilitować się w pierwszym z tych uniwersytetów; prześladowania wszakże, którym ulegali postępowi profesorowie, a zwłaszcza świeży przykład Bruno Bauera, oddalonego z katedry za radykalizm na polu religijnem, przekonały go o niemożliwości wolnego nauczania w Niemczech. Chwilowe osłabienie reakcyi po wstąpieniu na tron Fryderyka Wilhelma IV spowodowało pewne nadzieje w obozie liberalnym. Marx pisuje do rozmaitych dzienników, a następnie redaguje w Kolonii „Reinische Zeitung“. Zmuszony opuścić Niemcy, zakłada w r. 1843 razem z Ruge'm „Deutsch-französische Jahrbücher“ w Paryżu, a po ich upadku wydaje razem z Heine'm, Engels'em i innymi „Vorwärts“.

Dotąd Marx nie posuwał się w poglądach swoich dalej od demokratyzmu liberalnego lewicy hegeliańskiej, był nawet przeciwnikiem socyalizmu niemieckiego, który znał niedokładnie. Polemika z „Augsburger Allgemeine Zeitung“ przekonała go o własnem nieuctwie w tym przedmiocie. Po przybyciu więc do Paryża, zaczął gorliwie studyować pisarzy socyalistycznych francuskich; wkrótce stał się zwolennikiem nowego prądu. Socyalizm francuski stał się jednym z przeważnych składników jego poglądu na świat.

W r. 1845 na żądanie rządu pruskiego Marxa wydalono z Paryża. Przenosi się on do Brukseli i tu pisze Misère de la philosophie — ostrą krytykę Sprzeczności ekonomicznych Proudhona, którego pisma zresztą wywarły bardzo głęboki wpływ na ukształtowanie poglądów Marxa.

W roku 1846 wybuchło powstanie krakowskie, które Marx powitał jako „pierwszą rewolucyę polityczną, głoszącą dochodzenie spraw społecznych". Budzi ona nadzieję ludów. W Londynie zawiązuje się tajna Liga komunistyczna, a Marx zostaje jednym z jej inicyatorów i pisze Manifest komunistyczny, który ukazał się w r. 1847.

W r. 1848, gdy wybuchła rewolucya we Francyi, Marx na propozycyę rządu tymczasowego wraca do Paryża. Był to czas gorący, czas wielkich nadziei. W Paryżu organizowała się Legia niemiecka pod dowództwem Herwega, która niebawem wyruszyła do Berlina. Gdy w Berlinie wybuchła rewolucya marcowa, Marx udaje się do Kolonii, organizuje tam Związek komunistyczny i zakłada razem z Lassal'em i Freiligratem „Neue reinische Zeitung". Wkrótce jednak następuje reakcya. Członków związku aresztowano. Marx zdążył uciec do Paryża, skąd go zresztą wyrzucono po dniach czerwcowych.

Zmuszony przenieść się do Londynu, poznaje tu bliżej to, co stanowiło trzeci składnik jego doktryny — angielskich klasyków ekonomii. Owocem syntezy tych trzech czynników: doktryny lewicy hegeliańskiej, socyalizmu francuskiego i ekonomii

klasycznej angielskiej jest dzieło Zur Kritik der politischen Oekonomie (1859). Nie ustając w działalności publicystycznej i agitacyjnej, pisze Marx obok innych rzeczy Rewelacye do procesu Karola Vogta, skazanego zaocznie na śmierć w Kolonii.

W r. 1863, gdy rozpoczęło się powstanie polskie, Marx zachęcał socyalnych demokratów niemieckich do jego popierania, a gdy w następnym roku zwołany został zjazd międzynarodowy robotników w Londynie, aby wywrzeć na rządy presyę w sprawie poparcia Polski, zjazd ten zainicyował Związek międzynarodowy robotniczy. Marx został wybrany do jego rady głównej i ułożył dla niego ustawę, a w Manifeście, ogłoszonym w tym czasie, zalecał klasie robotniczej, aby pilnowała swoje rządy, przenikała tajemnice polityki międzynarodowej i przestrzegała zasad moralnych w stosunkach narodowych. „Walczyć pod taką chorągwią polityczną“, mówi Marx z powodu powstania polskiego, „znaczy przyjmować udział w ogólnej walce o wyzwolenie klas pracujących“.

Wstąpienie do rady anarchistów i blankistów po upadku komuny paryskiej, spowodowało osłabienie Związku, a przeniesienie Rady głównej do Nowego Jorku (1872), mające na celu usunięcie tych wpływów, stało się przyczyną ostatecznego jego upadku (1876).

W r. 1867 ukazał się pierwszy tom Kapitału, głównego dzieła Marxa. Dwa pozostałe tomy wyszły po jego śmierci, opracowane z pozostawionych

przezeń rękopisów i szkiców przez Engelsa[1]). Marx umarł 14 marca 1883 r.

Nadmieniliśmy już o tem, że trzema głównymi składnikami teoryj socyologicznych Marxa były: 1. wpływy hegelianizmu, zwłaszcza zaś feuerbachowskiej jego lewicy; 2. literatura socyalistyczna francuska; 3. klasyczna ekonomia angielska. Przyjrzyjmy się teraz ukształtowaniu i połączeniu tych składników.

Systemat Hegla obok pierwiastków konserwatywnych, dzięki którym, jak wiemy, znajdował poparcie rządów, zawierał także i cechy rewolucyjne. Konserwatywną cechą jego było uzasadnienie pewnych faz poznania i uspołecznienia w zależności od czasu i warunków: konieczność i rozumność wszystkiego, co jest w danej chwili. Charakter rewolucyjny ujawnia się w heraklitowskiej idei zmienności wszelkiego bytu; w ewolucyi nieprzerwanej od niższych form ku wyższym. Charakter rewolucyjny systematu jest bezwzględny, konserwatywny względny. Dzieje są wiecznym procesem stawania się, przemijania i postępu, w którym każda faza bezwzględnie konieczna, a względnie uzasadniona, w jakiejkolwiek zostaje sprzeczności z politycznymi lub ekonomicznymi poglądami chwili danej.

Tę myśl, zapożyczoną od Hegla, położył Marx w osnowie swojej historyozofii. Pod wpływem jednak Feuerbacha, w przeciwności do Hegla, a zgo-

[1]) Drugi w r. 1885; trzeci w r. 1894.

dnie z realistycznym prądem chwili, przyjmuje Marx, że nie ideja stwarza dzieje, lecz człowiek stwarza ideję, a pogląd ten opiera Marx na znanej nam myśli Moleschotta, zaakcentowanej przez Feuerbacha: „człowiek jest tem, co je“. Świadomość i myśl są produktami mózgu; mózg wytworem spożytego pokarmu; człowiek więc jest wytworem ośrodka, w którym żyje.

Skoro, według Feuerbacha, człowiek wytworzył religię nieświadomie, dlaczegożby nie miał stworzyć tak samo polityki, wiedzy i sztuki? Cała ta „ideologia“ jest tylko odbiciem stosunków ekonomicznych, jak to już zaznacza Marx w Heilige Familie (1845).

Tę siatkę abstrakcyjną hegelianizmu, który jak wiemy, łatwo ulegał przeobrażeniu w ewolucyonizm materyalistyczny, zapełnia Marx przy pomocy materyału, dostarczonego mu przez szkołę Saint Simona.

Widzieliśmy już, że Saint Simon stwierdził ukazanie się „klasy przemysłowej“, zastępującej poprzednie. Że klasa ta według francuskiego twórcy socyalizmu panuje nad przyrodą przy pomocy wiedzy i techniki. Comte podjął pierwszą część tego twierdzenia, opierając na niej systemat pozytywizmu i władzę duchową filozofów; Marx wziął za podstawę drugą część, z techniki czyniąc szereg zasadniczy zjawisk społecznych. Socyologia Comte'a okazała się tu wywróconą: zjawiska umysłowe, które były u niego szeregiem zasadniczym, u Marxa zajęły ostatnie miejsce w rzędzie skutków; podsta-

wowe zaś przypadło szeregowi ekonomicznemu, opartemu o technikę przemysłową.

Widzieliśmy już, że Saint Simon podniósł myśl walki klas i skreślił nawet jej historyę. Idea ta znalazła szerokie zastosowanie u historyków, którzy wyszli z jego szkoły, jak Thierry, Guizot, Ludwik Blanc. Dwaj pierwsi kreślili dzieje Francyi na tle walk burżuazyi z feodalizmem; ostatni zaś (w Historyi dziesięciu lat) zaznaczył wystąpienie od r. 1830 klasy robotniczej na widownię dziejową. Myśl tę przyswoił sobie Marx, nadając jej znaczenie przekraczające jej realną doniosłość; a mianowicie rozciąga on walkę ekonomiczną klas na wszystkie czasy, na podstawie tego rozumowania, że w epokach odległych niedoskonałość techniki zmuszała ludzkość do zużywania większej ilości czasu na zaspokojenie potrzeb, a czyni nietylko politykę zależną od warunków ekonomicznych, lecz wszystkie wogóle objawy życia duchowego społeczeństwa.

W ten sposób powstał pogląd, który słusznie nosi nazwę materyalizmu dziejowego, jest bowiem zupełnie równoległy do materyalizmu metafizycznego. Wszelka „ideologia“, t. j. wszystko, co należy do zakresu umysłowości, zaczynając od instytucyj politycznych i prawnych, a kończąc na wiedzy, sztuce i religii, jest dla niego wytworem warunków ekonomicznych, tego żołądka społeczeństwa, jak dla materyalizmu metafizycznego myśl jest wytworem mózgu, a pośrednio — spożytego pokarmu. A jak materyalizm metafizyczny był wynikiem przeniesienia się na stanowisko zewnętrzne

w panteistycznej metafizyce Hegla, tak materyalizm dziejowy jest naturalistycznie pojętą zasadą rozwoju dyalektycznego. Komunizm pierwotny rozwija się w przeciwność swoją, własność indywidualną, która prowadzi do syntezy — komunizmu ostatecznego. Kapitalizm znosi sam siebie ułatwiając zadanie wywłaszczenia przez koncentracyę kapitałów i zmniejszenie liczby kapitalistów.

Proces ten odbywa się niezależnie od woli ludzkiej; żadne wysiłki nie mogą zmienić jego biegu. Formą zewnętrzną tej sprawy historycznej jest walka klas.

Oto jak zapełnia się w szczegółach ten schemat socyologiczny. Ekonomiczny stan społeczeństwa stanowi podstawę; reszta „nadbudowę". Ekonomiczny stan, od czasu zniesienia dawnej wspólności, określa się w dziejach przez przeciwstawność klas: panujących i zależnych. Stosunek tych klas zmienia się z czasem. Każdy bowiem ustrój ekonomiczny wytwarza odpowiednie siły produkcyjne, które nie mogą się pogodzić z dawnemi formami produkcyi i dawnem panowaniem klasowem.

Wskutek tego przeciwstawność klas wytwarza ich walkę; kryzys stąd wynikający może mieć dwojakie następstwo. Rozbicie obecnego porządku a wytworzenie nowego, wyższego, drogą obalenia klasy dziś panującej przez robotniczą albo zagładę jednej i drugiej. Jak zaś na początku w fazie komunistycznej nie było klas, tak nie będzie ich w fazie końcowej, po dokonanym przełomie, gdyż klasy obecnie uciśnione, p r o l e t a r y a t, nie inaczej po-

zbędą się ucisku burżuazyi, jak przez wyzwolenie na zawsze społeczeństwa z wyzysku i walki klasowej.

Analiza więc sprawy historycznej prowadzi Marxa do analizy produkcyi, a za pobudkę w tym kierunku służy mu krytyka własności Proudhon'a, która go nawróciła na socyalizm, a którą powitał był jako „manifest naukowy proletaryatu francuskiego; jako pierwszy dowód szczegółowy, że rozwój kapitału powoduje nędzę".

Później studyując w Anglii klasyków ekonomii, uzyskał Marx ściślejsze podstawy dla analizy produkcyi. Nie możemy tu wchodzić w szczegóły jego teoryi ekonomicznej. Istota jej polega, jak wiadomo, na tem, że każdy robotnik, pracując na fabryce, wytwarza więcej wartości, niż wynosi suma jego płacy, produktów surowych oraz zużyta część maszyn i narzędzi. Suma wartości dodatkowych wytwarzanych codziennie przez każdego z robotników stanowi dochód kapitalisty, podstawę wyzysku klas pracujących.

Teorya ta jest konsekwentnym wynikiem klasycznej szkoły ekonomii: twierdzenia Smitha, że praca jest źródłem wszelkich bogactw oraz ściślejszego ujęcia tego twierdzenia przez Ricarda, według którego miarą wartości jakiegokolwiekbądź wytworu jest ilość zawartej w nim pracy. Lecz nawet i tę konsekwencyę z teoryi wartości Ricarda znalazł już Marx wysnutą we współczesnej mu literaturze ekonomicznej angielskiej.

William Thompson (†1833) uczynił ten wywód

z założenia Ricarda. Jakkolwiek, powiada on, robotnik jest twórcą wszystkich bogactw, zmuszony jest zadawalniać się niezbędnymi środkami utrzymania. Resztę wartości pracy swojej musi oddać właścicielowi ziemi lub kapitału za korzystanie ze środków produkcyi. Owa „wartość dodatkowa“ (surplus value, additional value) jest więc odjęciem od zarobku pracującego, umożliwionem przez to, że właściciele środków produkcyi mają w ręku władzę. Sprzeczne to jest z zasadami sprawiedliwości, według której kapitalista powinien byłby otrzymywać tylko zwrot poniesionych kosztów.

Cały ten wywód przyswoił sobie Marx prócz etycznego uzasadnienia krzywdy robotnika. Zgodnie z zajętem przezeń stanowiskiem materyalistycznem usuwa Marx z ekonomii ideę sprawiedliwości, a redukując wszystko do konieczności przyrodniczej, w złem widzi środek, który je usunie; stawia zniesienie wartości dodatkowej w zależności od wytworzonej przez nią koncentracyi kapitałów, prowadzącej nieomylnie do kryzysu, t. j. do „wywłaszczenia wywłaszczycieli“.

Krótko mówiąc dynamizm zjawisk społecznych tak się przedstawia według teoryi Marxa: pewien stan techniki przemysłowej, t. j. doskonałości narzędzi produkcyi, wytwarza formy produkcyi: ręcznej lub maszynowej, indywidualnej lub zrzeszonej. Formy produkcyi powodują porządek stosunków majątkowych czyli formy własności, ktore stają się podstawą pewnego ustroju

politycznego, a zarazem wytworów umysłowych czyli form świadomości: religii, sztuki, filozofii. Czyli, jak to sam Marx formułuje (w Zur Kritik d. polit. Oekonomie):

„Całokształt warunków produkcyi tworzy strukturę ekonomiczną społeczeństwa, realną jego podwalinę. Na niej wznosi się gmach polityczny i prawny, któremu odpowiadają pewne formy świadomości. Sposób wytwarzania życia materyalnego warunkuje społeczne, polityczne i duchowe procesa życiowe. Nie świadomość człowieka określa jego byt, lecz odwrotnie byt jego społeczny określa jego świadomość".

Zależność różnych form świadomości od podstawy ekonomicznej staje się coraz bardziej zawikłaną, ale zawsze istnieje. Religia i filozofia są również zależne od form produkcyi, jak prawo lub państwo. Państwo zaś jest tylko formą zapewniającą posiadanie klasom panującym.

Struktura ekonomiczna, o której tu mowa, ściąga się głównie do narzędzi produkcyi, a więc do techniki, oraz do rynków. „Młyn ręczny stwarza społeczeństwo feodalne; młyn parowy — kapitalistyczno-przemysłowe". Odkrycie nowych dróg handlowych, nowych rynków (drogi do Indyi, Ameryki) rewolucyonizuje handel.

Ale tu właśnie uwydatnia się słaby punkt socyologii Marxa. Technika przemysłu, odkrycia geograficzne są wynikiem stanu umysłowego społeczeństwa, przedewszystkiem zaś, rozwoju wiedzy, a więc jednej z tych ideologij, które według Marxa

stanowią ostatnie ogniwo w łańcuchu przyczynowym, zaczynającym się od warunków techniki. Łańcuch ten zamyka się w kółko, a każde z jego ogniw może być conajmniej z równem prawem uważane za początkowe, o ile nie zechcemy zgodnie z Comte'm przyjąć szeregu zjawisk umysłowych za zasadniczy.

Sam Marx zresztą nie był konsekwentnym w przeprowadzeniu swojej teoryi socyologicznej. W pierwszym tomie K a p i t a ł u, kreśląc dzieje kapitalizmu w Anglii, wykazuje on w jakim stopniu koncentracya kapitałów była owocem samowolnej polityki oraz tendencyjnego prawodawstwa, zamiast przedstawić je jako wynik działania czysto-ekonomicznych praw.

Jednostronność ta poglądu ekonomicznego, dosyć jaskrawo występująca już u samego Marxa, przybiera u jego kontynuatorów postać niekiedy humorystyczną. Już u twórcy materyalizmu dziejowego spotykamy się z twierdzeniem, że idea wolności sumienia wyraża tylko panowanie zasady wolnego współzawodnictwa w dziedzinie wiedzy. Zięć zaś jego, Lafargue, posuwa się do bardziej ryzykownego jeszcze założenia, że „panteizm i wędrówka dusz w Kabale są wyrazem metafizycznym wartości towarów i ich zamiany".

Włoski ekonomista, **Loria,** najkonsekwentniej ze wszystkich adeptów Marx'a usiłował przeprowadzić zasadę socyologiczną mistrza przez całe dzieje ludzkości. Próba ta nie obeszła się wszakże bez

bardzo dowolnego traktowania rzeczywistości historycznej.

Z innych pisarzy, którzy probowali podołać zakreślonemu przez Marx'a zadaniu, najlepiej nagiął do faktycznej historyi doktrynę Marx'a, interpretując ją odpowiednio, p. **Edward Abramowski** w rozprawie: Le materialisme historique et le principe du phénomiène social. Przedmiot ten poruszali także **La Briola** (Essai sur la conseption materialiste de l'histoire), **Karlejew** (Dawne i nowe studya o materyalizmie ekonomicznym), **Stamler** (Wirtschaft und Recht nach der materialischen Geschichtsauffassung. Eine socialphilosophische Untersuchung. Leipzig, 1896), **Croce** (Essai d'interprétation et de critique de quelques concepts du marxisme. Paris 1898), oraz ś. p. **Kazimierz Krauz**.

Zasadnicze błędy materyalistycznego pojmowania dziejów łatwo się odsłonią, jeśli porównamy pogląd ten z materyalizmem metafizycznym. O jeden z nich już potrąciliśmy przed chwilą. Jest nim dowolne przyjęcie szeregu ekonomicznego za pierwotny i podstawowy. Stanowisko to jest ściśle równoległe do przyjęcia przez materyalizm metafizyczny materyi za podstawę metafizyczną bytu. Jak teorya poznania, nie wychodząc nawet z granic subjektywizmu przyrodniczego, wykazuje, że atom materyalny jest wytworem umysłu, tak samo ów szereg podstawowy w zakresie społecznym okazuje się wynikiem stanu umysłowego społeczeństwa.

Drugi błąd materyalizmu dziejowego polega na rozszerzeniu bezprawnem wyników uzyskanych w ograniczonym zakresie zjawisk ekonomicznych, na cały obszar zjawisk społecznych. Nauka warunkowo-jednostronna ekonomii klasycznej, operującej na podstawie przypuszczenia, jakoby interes osobisty był jedyną pobudką we wszystkich czynnościach o charakterze ekonomicznym, doskonale harmonizowała z tłem materyalistycznem, na którem, pod wpływem warunków czasu oparł Marx swoję teoryę; a ta sama osobliwość umysłu niemieckiego, która oględne twierdzenia wiedzy angielskiej i francuskiej przekształcała w bezwzględne dogmata materyalizmu, uczyniła i tu jednostronność tę bezwzględną.

Ekonomia angielska dążyła do tego, aby wszystkie czynniki życia gospodarczego wysnuć ze swoich własnych danych, aby zamknąć się w tym sztucznie przez siebie ograniczonym zakresie. Wartość, na którą z taką oczywistością składają się najrozmaitsze czynniki życia społecznego i warunki przyrodnicze, musiała według założenia tego stać się owocem wpływów czysto ekonomicznych. Uogólniając używaną w praktycznem życiu przybliżoną ocenę pracy według godzin, a wierny zasadniczej myśli Smitha, że praca jest źródłem bogactwa, Ricardo stwarza swoję teoryę wartości, dzięki której zjawiska ekonomiczne wyodrębniają się w sztucznie zamkniętą w sobie całość, niezależną od reszty zjawisk społecznych. Marx przyjmuje dogmatycznie to sztuczne wyodrębnienie, jak gdyby istniało ono

w rzeczywistości, a dziedzinę tę utożsamia z całokształtem zjawisk społecznych w podobny sposób, jak materyalizm metafizyczny rozszerzył na cały zakres świata wyniki i zasady wiedzy przyrodniczej, traktując je przytem jako bezwzględne i realne.

Postęp wiedzy polega na ścisłem rozgraniczeniu pojedynczych jej dziedzin. Doktryny dogmatyczne przyjmują owe granice warunkowe i sztuczne za bezwzględne i tkwiące w samej naturze rzeczy, a zapatrzone na jednę tylko dziedzinę zjawisk, skłonne są utożsamiać część z całością. Zadaniem filozofii jest umiejętne znoszenie tych granic ku uzyskaniu całości syntetycznej. Proste ich usunięcie sprowadziłoby niekrytyczne pomieszanie zakresów i powrót do stanowiska przednaukowego. Taki proces poznaliśmy już na przeobrażeniu materyalizmu w hylozoizm. Filozoficzne spajanie dziedzin wymaga jasnej świadomości celu, potrzeb i warunków, w których powstały owe granice; musi się więc przedewszystkiem opierać na teoryi poznania naukowego i na historyi wiedzy.

Sprobujmy stanowisko to zastosować do teoryi Marx'a.

Za punkt wyjścia dla teoryi uspołecznienia służyć powinna konkretna forma społeczeństwa, a taką jest n a r ó d. Formą zorganizowanego narodu jest p a ń s t w o, z którem wiąże się określony ustrój polityczny.

Jak pod wpływem wyłączności i dogmatyzmu ekonomicznego nie uwzględnił Marx organizacyi politycznej, tak, pod wpływem niejasnych myśli

Ruge'go o kosmopolityzmie, pominał ową konkretną formę społeczeństwa — naród. Świeży fakt reakcyi paryskiej r. 1848, ten obraz rzeczypospolitej, niby demokratycznej, zwalczającej słuszne wymagania robotników, zalewającej krwią Paryż, przy pomocy braci i synów tych robotników przebranych w mundury wojskowe, a zostających ślepem narzędziem w ręku siepacza, służalca kliki zbieraczy śmietanki; widok ten utrwalił go w przekonaniu, że wszelka rewolucya polityczna jest bezcelową, że jest tylko wyzyskiem ludu dla interesów klasy posiadaczy.

Na miejscu więc sojuszu ludów przeciw tronom, będącego hasłem tak szybko ubiegłej „wiosny ludów", sojuszu nie wykluczającego narodowości i odrębności narodowych, stawia Marx solidarność niepodzielnego proletaryatu w walce z również niepodzielną klasą posiadaczy, jak gdyby żadnych granic państwowych, żadnych różnic narodowych nie było w tej jednolitej masie, którą nazywa społeczeństwem.

W ciaśniejszych od twórcy umysłach kontynuatorów pogląd ten, zgodnie z założeniem Ruge'go, przekształca się w twierdzenie, że poczucie narodowości jest burżuazyjnym wymysłem, nie tkwiącym w sercu proletaryatu, ani też leżącym w jego interesie. Proletaryat ten, zgodnie z materyalistycznym podkładem teoryi i z wymienioną powyżej rozmyślnie jednostronną hypotezą ekonomii klasycznej, uważa się jako posiadający jedyny interes: dobrobyt materyalny.

Państwo jest jedną z ideologij; jest więc na-

turalnym wynikiem ustroju społecznego, czyli (co dla Marxa stanowi jedno) ekonomicznego. Dosyć jest zmienić warunki ekonomiczne, aby i ono uległo zmianie w kierunku pożądanym: z narzędzia wyzysku stało się ośrodkiem szczęśliwego życia, jak tego żądał już Arystoteles. Ale jakże się ma odbyć owo przeobrażenie społeczne?

Marx odpowiada na to: przez wywłaszczenie wywłaszczycieli. Jestto dantonowska teorya rewolucyi: Ôte toi que je m'y mette[1]). Skoro jednak od samego aktu rewolucyjnego zechcemy przejść do jego utrwalenia, do zabezpieczenia społeczeństwa od powrotu wyzysku, musimy stworzyć pewną organizacyę prawną. Organizacyą taką jest państwo socyalistyczne.

Państwo socyalistyczne jest nieuniknioną formą, którą przybrać winno społeczeństwo, ażeby konkretnie przeprowadzić nową formę produkcyi i podziału dóbr; a treścią tej formy może być tylko konkretne społeczeństwo, społeczeństwo związane całym szeregiem cech, stanowiących o jego jednolitości rzeczywistej: języka, wierzeń, zwyczajów, tradycyi historycznej, literatury, upodobań, sympatyj, t. j. tworzące jeden naród.

Pomijając nieścisłość w utożsamieniu proletaryatu z całym ludem, który jest pojęciem szerszem, jeśli go określimy tak np., jak Lamennais, nie, ścisłość nawet w znaczeniu ekonomicznem, — bo nieraz chłop posiadający narzędzia produkcyi

---

[1]) Usuń się, bym zajął twe miejsce.

jest w gorszem położeniu aniżeli proletaryusz, — ów ekonomizm jednostronny zapomina, że lud, czy część jego, którą stanowi proletaryat, posiada także interesa moralne i umysłowe, a wśród nich pierwsze miejsce zajmuje poczucie godności własnej, objawiające się jako chęć z o s t a n i a s o b ą, tem, za co siebie ma, czem jest od urodzenia, co stanowi istotę jego świadomości od najmłodszych lat, t. j. poczucie narodowe; zapomina, że lud ów, którego poważną część zaliczył Ruge do „pogan nowożytnego świata“, posiada uczucie to w stopniu bez porównania większym, niż przemysłowcy, kupcy i bankierzy, którzy wszędzie są mniej lub więcej kosmopolitami, z których przeważnie werbują się stronnictwa ugodowe.

A obok tego determinizm socyologiczny paraliżuje w teoryi Marx'a rewolucyjność myśli zasadniczej, jak zresztą i cały materyalistyczny charakter jego filozofii zostaje w ustawicznym rozdźwięku z wysoce idealistycznem dążeniem socyalizmu ku podniesieniu ludzkości na wyższy szczebel życia materyalnego i moralnego; z jego aspiracyami uspołeczniającemi. Rozdźwięk ten paraliżuje siłę rozpędową idei, stoi na przeszkodzie szczerości dążeń rewolucyjnych partyj socyalistycznych.

Dlatego też ze wszystkich stronnictw czynu, które stosowały teoryę Marx'a, Polska Partya Socyalistyczna, mająca do czynienia z narodem, w którym zagadnienie przejścia do wyższej formy uspołecznienia łączy się nierozerwalnie z odzyskaniem bytu

niepodległego, pierwsza wyemancypowała się, jeśli nie w teoryach jeszcze, to, co zresztą o wiele ważniejsze, w wymaganiach praktycznych z dogmatyki materyalizmu dziejowego, stawiając niepodległość Polski, jako pierwsze i najbliższe wymaganie.

Nie obeszło się oczywiście bez zarzutów ze strony przedstawicieli prawowiernego marxizmu w innych krajach, również jak i swojskich, twierdzących, że Polska Partya Socyalistyczna przyjmuje „hasła burżuazyjne“, że łączy się z klasą wyzyskiwaczy. Na to obrońcy programu narodowo-socyalistycznego umieli odpowiedzieć w sposób zupełnie przekonywujący, tłumacząc nieuniknioność tego stanowiska dla proletaryatu, a obierając za punkt wyjścia założenia samego marxizmu.

Nie można nic zarzucić poprawności tej argumentacyi. Co mnie wszakże razi w niej, to jej zbyteczność. Istotnie, skoro tylko przyjmiemy założenia, które nasuwają się jako nieunikniony wynik analizy pojęć socyologicznych, t. j., że konkretną formą społeczeństwa jest naród, a formą przyszłości narodów jest państwo socyalistyczne, to naturalną ich konsekwencyą jest ta, że naród powinien wprzód b y ć, zanim przyjmie określoną formę. Niepodległość jest b y t e m narodu, państwo socyalistyczne — przyszłą formą tego bytu. Tak można w krótkości sformułować teoryę socyologiczną programu socyalizmu polskiego, którego twórcą jest **Bolesław Limanowski.**

Materyalistyczna filozofia socyalizmu niemie-

ckiego zgodna była z duchem czasu, w którym powstała i sprzyjała jego szerzeniu się w drugiej połowie XIX stulecia, spajając go z całokształtem poglądu na świat panującego. Ale najlepszym dowodem żywotności idei socyalistycznej jest ten, że rozwija się ona niezależnie od tego, jakie są jej podstawy filozoficzne, a nawet wtedy, gdy jest ich pozbawiona.

J. St. Mill w jednym z listów swych do Eichthala zaznacza z powodu pozytywizmu nieufność swoich współrodaków względem jakiegokolwiekbądź systematu idei filozoficznych. Chcąc zjednać anglików dla jakichkolwiek poglądów praktycznych — powiada on — należy starannie ukrywać od nich, że ma się coś nakształt systematu ogólnego. Zgodny z tą cechą narodową jest charakter socyalizmu angielskiego: bynajmniej nie doktrynerski, uwzględniający jaknajszerzej rozmaite czynniki społeczne, opiera się on na postulatach praktycznych, powszechnie uznanych, ale też jest i najmniej rewolucyjnym.

Socyalizm niemiecki, harmonizujący z zamiłowaniem niemców do metafizyki i z pewną cechą barbarzyństwa, którą już mieliśmy sposobność niejednokrotnie dostrzedz w umyśle niemieckim, z ową skłonnością do dogmatyzowania warunkowych założeń wiedzy, z jednostronnością skłaniającą do utożsamiania części z całością, musiał się oprzeć o jakąś teoryę filozoficzną wywodzącą go od początku świata i zamienić się w sztywną doktrynę.

Socyalizm polski, zgodnie z duchem narodowym oparł się o ideę konkretną narodu, a w ten sposób przyjął formę najbardziej rewolucyjną i najszerszą zarazem. Ku temuż podąża obecnie i socyalizm francuski. Idea państwa zaczyna w nim brać górę nad mglistym kosmopolityzmem i ideą mglistą jednolitego społeczeństwa wszechludzkiego.

Dziś coraz bardziej oddalamy się od materyalizmu w ogólnym na świat poglądzie, a ta niezgodność ogólnego filozoficznego poglądu z teoretycznemi podstawami socyalizmu powoduje pewną fermentacyę nawet w obozie niemieckim [1]). Głębokoby się łudził wszakże, ktoby opierał na tem nadzieje osłabienia ruchu. Stronnictwa socyalistyczne wszystkich krajów są potężnemi organizacyami, posiadającemi określone postulata praktyczne. Zmiany w teoryach nie dotyczą tych postulatów, tylko ich uzasadnienia. Doprowadzenie wymagań praktycznych do harmonii z całokształtem poglądu na świat jest rzeczą wysoce pożądaną, a nie obejdzie się ono bez konsekwencyi dla szerszego i doskonalszego rozwinięcia tych postulatów. Nie zmieni ich wszakże zasadniczo.

Z drugiej strony jednak tak doniosła reforma, tak głębokie odrodzenie ludzkości jak to, ku któremu zmierza socyalizm, nie może się obyć bez

---

[1]) Do krytyków Marxa w obozie socyalistycznym należą Menger, Bernstein, Woltman.

wzlotu ducha, do którego tylko idealizm może dać pobudkę.

U nas socyalizm, jak to już zaznaczyliśmy, dzięki wyjątkowemu położeniu narodu, pozbawionego bytu politycznego, w samych swych postulatach wytknął kierunek zmian, którym uledz muszą teorye. I to właśnie otwiera nam najpiękniejsze widoki dla roli Polski w przyszłem odrodzeniu ludzkości.

Ufamy, że nietylko potrafi stworzyć szerszą i doskonalszą teoryę socyalizmu, ale i dać pogląd na świat filozoficzny, zgodny z jego dążeniem idealistycznem, dążeniem, które wytknął już był tylokrotnie wieszczy duch Mickiewicza, które ujął w swoim „Symbolu Legionu“, które zamknął w tych słowach: „Socyalizm nam współczesny jest wyrazem uczucia tak starego jak świat... Uczucie socyalizmu jest to polot ducha naszego ku bardziej błogiemu istnieniu, nie indywidualnemu, lecz wspólnemu i solidarnemu“.

„Uczucie socyalizmu, pisze gdzieindziej wieszcz nasz, nie stanie się namiętnością, czynem i prawdą, aż się odezwie w duszach ludzi szczerze religijnych i patryotów“.

Śledząc bieg myśli przez cały wiek dziewiętnasty, mieliśmy niejednokrotnie sposobność do zaznaczenia jaki rozdźwięk panuje pomiędzy materyalizmem a socyalizmem. Rozdźwięk ten moglibyśmy uwydatnić w każdej chwili rozwoju dziejowego,

gdybyśmy się cofnęli jeszcze dalej wstecz. Zaznaczyliśmy również głębokie pokrewieństwo pomiędzy duchem społecznym a duchem religijnym i wytknęliśmy jego przyczyny. Ale związek z duchem religii nie znaczy związek z tradycyą kościelną, bo tradycya ta często zostaje w rozdźwięku z duchem prawdziwej religii. Rozwój kościołów chrześcijańskich był stopniowem oddaleniem się ich od ducha nauki Chrystusa.

W innem miejscu próbowałem naszkicować zarys poglądu, który możnaby nazwać socyalizmem filozoficznym [1]). Co do samych teoryj socyalistycznych, to, jak już nadmieniłem, muszą one wrócić do pierwotnego źródła swego, do Saint Simonizmu, ażeby z niego czerpać pobudki do dalszego rozwoju. A przedewszystkiem muszą oprzeć się na następujących założeniach:

1. Socyalizm jest kontynuacyą dążeń, których wyrazem była rewolucya francuska; dążeń do emancypacyi ludzkości od ucisku wszelkiego rodzaju, od wszelkiej niewoli prawnej, politycznej lub społecznej; a przedewszystkiem do zniesienia feodalizmu społecznego. Niejednokrotnie zaznaczono, że dziś partye socyalistyczne we wszystkich krajach wykonywają te prace, których nie zdążył wykonać ruch demokratyczny polityczny. Jest to wynikiem owej ciągłości idei socyalistycznej.

---

[1]) Ob. Indywidualność i społeczność; odpowiedź p. Pareto. „Przegląd Filozoficzny“ 1905, II.

Demokracya jest niezbędnym warunkiem wstępnym do państwa socyalistycznego.

2. Socyalizm jest wyższą formą uspołecznienia; urzeczywistnienie jej leży więc w interesie całego społeczeństwa, nie zaś jednej tylko jego klasy, chociaż, jak to już zaznaczał Saint-Simon, dotyczy najbliżej położenia klasy najliczniejszej i najbardziej pokrzywdzonej, t. j. ludu.

3. Socyalizm jest ostateczną syntezą indywidualizmu ze społecznością. Zadaniem jego bowiem jest wytworzenie takiego ośrodka społecznego, w którym jednostka mogłaby swobodnie rozwijać do najwyższego stopnia wszystkie zasoby cielesne i duchowe; ma więc na celu dobrobyt materyalny, moralny i intelektualny jednostki, a przez to jest indywidualistyczny. Ale jednocześnie widzi, że dobrobyt ten i wolność nie dadzą się osiągnąć w rozdzieleniu, lecz we wspólności; widzi w społeczeństwie nie tylko środek podniesienia jednostki i spotęgowania jej dzielności wszechstronnej, ale i źródło najwyższych dla niej rozkoszy — a przez to jest społecznym.

Obawiam się, że określenie to socyalizmu nie zadowolni ani jego przyjaciół, ani przeciwników. Jednym wyda się zbyt szerokiem, drugim — zbyt idealnem. Ale zadaniem filozofa jest szukać i wykrywać poza zmiennością formułek i dogmatów chwili bieżącej, stałe kierunki rozwoju pewnej idei; poza przemijającymi fenomenami partyj, starać się uchwycić numen ideału, ku któremu zmierzają, niekiedy nieświadomie. I nie dla

uzyskania aprobaty mówi filozof; a nie powinno go wstrzymywać nawet i to, że na razie nie będzie usłuchany, bo nie zdejmuje to z niego obowiązku przedstawiania oblicza prawdy takiem, jakiem je widzi[1]).

---

[1]) Myśli skondensowane w końcu tego wykładu stanowiły w rozwiniętej formie przedmiot drugiej seryi wykładów wygłoszonych przez autora w gmachu Politechniki lwowskiej w marcu 1905 r. p. t. Zagadnienia współczesne w oświetleniu naukowem. Wykłady te ukażą się niebawem w druku.

WYKŁAD XI.

Pesymizm i optymizm (Schopenhauer i Dühring).

Szanowne Panie, Szanowni Panowie!

Wynikiem uczuciowym całokształtu naszego poglądu na świat i życie, jest ich o c e n a. Czy dobre strony świata przeważają nad złemi, czy odwrotnie? — takie jest pytanie, na które odpowiedź, stosownie do tego na jaką się stronę przechyli, prowadzi do optymizmu lub do pessymizmu.

Zagadnienie oceny świata jest więc tak dawne, jak dawną jest natura uczuciowa człowieka. Zanim powstała filozofia, rozmaite na nią odpowiedzi dawały systemata religijne. Pessymizm staroindyjski z Nirwaną, jako ideałem, był jedną z takich odpowiedzi; wiara w zwycięstwo dobrego nad złem — odwrotnem rozwiązaniem tej samej kwestyi.

Zagadnienie pessymizmu i optymizmu w filozofii nowożytnej występuje w sposób charakterystyczny w wieku XVII. Był to wiek monarchii w polityce, teizmu w filozofii. Bóg dobroczynny rządził samowładnie światem, jak król państwem swojem. Pod rządami takimi świat nie mógł być złym.

„L'univers sous ton regne — y a-t-il des malheureux?"...[1])
wołał Boileau do Ludwika XIV, a Leibniz pisał swoję Teodyceję, t. j. obronę Boga, aby dowieść, że jeśli jest złe w świecie, to dlatego, iż nieuniknione jest, jak cień dla uwydatnienia jasnych części obrazu.

Inne było stanowisko 18-go stulecia. Voltaire ośmieszał w swojem Candide optymizm naiwny Leibniza, a w opowiadaniu o ośle filozofującym, uwydatnia płytkość antropocentryzmu teleologicznego. Pessymizm Voltaire'a znajdujący swój wyraz najbardziej jaskrawy w wierszu na zburzenie Lizbony przez trzęsienie ziemi, miał źródło dwojakie. Był on wyrazem uczuć klasy mieszczańskiej, pragnącej władzy, domagającej się jej, a dostrzegającej, że ci, którzy są mniej od niej warci, posiadają tę władzę i nadużywają jej. Był także wynikiem doby, która straciła wiarę w Boga, ojca dobroczynnego, ale potrzebuje zimnego widma Boga filozoficznego, jako przyczyny przyczyn dla siebie, a Boga karającego, jako straszydła dla ludu.

Przeciwstawia się mu optymizm Rousseau'a, płynący z gorącej religii serca, którą naszkicował w Wyznaniu wiary wikaryusza sabaudzkiego; z głębokiego idealizmu, którym tchną wszystkie pisma jego, nadewszystko zaś z wiary w przyszłość ludzkości.

Ale oto przemija burza rewolucyi francuskiej.

---

[1]) „Gdy świat jest pod władzą Twoją, czy mogą być nieszczęśliwi?"

Wiele z tych ideałów, w które wierzyło poprzedzające ją pokolenie, rozbiło się w proch. Prąd indywidualistyczny ujawnia się z całą siłą w społeczeństwach zachodnich. Powstaje w ten sposób nowe źródło pessymizmu. Bo dusza ludzka z natury jest społeczną; ciasno jej w tem celkowem więzieniu, w którem chce zamknąć ją indywidualizm. Wszakże pessymizm ten jest rewolucyjny. Wyraz genialny znajduje on w dziełach Byrona. W pessymizmie tym słyszymy dźwięki protestu pokonanej rewolucyi. Tak w jego Kainie głębokim pesymistą jest Lucyper, rewolucyonista, pokonany przez Boga, reprezentującego porządek i władzę. I wszyscy inni bohaterowie Byrona, walczący ze sfilistrzałem społeczeństwem, są również pesymistami, a sumaryczną ocenę wartości życia przez tego poetę znajdujemy w następującym czterowierszu z Euthanazyi:

Gdy wiek przeminiesz, wstrzymaj się u ścieku,
Ostatniem powróć na przeszłość obliczem,
Zlicz dni szczęśliwe, a przyznasz, człowieku,
Czemkolwiek byłeś, że lepiej być niczem!

Teżsame dźwięki pessymizmu rewolucyjnego rozbrzmiewają w poezyi Leopardi'ego.

Pesymizm Schopenhauera, historycznie nawiązujący się do indyjskiego, jest zgoła odmienny. Jest on wynikiem kwietyzmu, braku ideałów i życia czynnego, skutkiem usuwania się od walk współczesnych. Wiąże się ściśle z pogardą, którą wynurza autor jego dla życia politycznego.

Chronologicznie Schopenhauer należy do pierwszej połowy 19-go wieku i nie wchodziłby w za-

kres filozofii nam współczesnej, gdyby nie ta okoliczność, że pisma jego zaczęły zwracać na siebie uwagę dopiero w połowie stulecia i że pesymizm tak rozpowszechniony w dzisiejszem społeczeństwie, wiąże się bezpośrednio z jego działalnością literacką.

Artur Schopenhauer urodził się w r. 1788. Ojciec jego był kupcem w Gdańsku; matka znaną powieściopisarką. Ojciec przeznaczał go do zawodu handlowego, a zamiast umieścić w szkole, kazał mu poznać „księgę świata“, wyprawiając młodzieńca w podróż w piętnastym roku życia. Po powrocie z podróży, mając lat siedmnaście, Schopenhauer przystąpił do interesu, kiedy śmierć ojca uwolniła go nagle z tego niemiłego zawodu.

Przeszedłszy bardzo szybko kurs gimnazyalny w Weimarze, wstąpił on na uniwersytet w Getyndze, gdzie znalazł się pod kierunkiem filozoficznym Ernesta Schultze'go, znanego pod nazwą Aenesidemus-Schultze, który poradził mu studyować Platona, Kanta i księgi święte indyjskie.

Te trzy składniki weszły w skład jego filozofii.

Później słuchał Schopenhauer w Berlinie Fichte'go, i doznał zawodu. Rysem znamiennym dla charakteru Schopenhauera jest ten, że gdy w r. 1813 całe Niemcy, zelektryzowane mowami Fichte'go, porywały za broń dla odzyskania niepodległości, Schopenhauer zajęty był pracą nad rozprawą abstrakcyjną O poczwórnem źródle zasady powodu dostatecznego, którą w tym roku ogłosił. Główne jego dzieło: Świat, jako wola i wyobrażenie, obejmujące całokształt jego do-

ktryny ukazało się w r. 1814—1819. W r. 1820 habilitował się w Berlinie, lecz przez jeden semestr tylko miał słuchaczy. Umieszczał jednak ogłoszenia o kursach do r. 1832, prócz lat 1822—1825 — spędzonych we Włoszech. W r. 1831 opuścił Berlin z powodu cholery i zamieszkał we Frankfurcie, gdzie zostawał do końca życia. W r. 1836 ukazała się rozprawa O woli w przyrodzie; w 1847 O wolności woli; w 1839 O podstawach moralności — rozprawa konkursowa nie nagrodzona[1]) — jak objaśnia tytuł dodatkowy; w r. 1861 ukazały się Parerga und Paralipamena, zbiór drobniejszych rozpraw i urywków.

Ignorowany przez słuchaczy, jak i przez czytelników, Schopenhauer miał na schyłku życia tę pociechę, że był świadkiem rodzącej się sławy swojej. W roku 1856 uniwersytet w Lipsku obrał za przedmiot rozprawy konkursowej filozofię jego, którą od r. 1854 popularyzować zaczął Frauenstädt, przyjaciel i wielbiciel Schopenhauera, w swoich Listach o filozofii Schopenhauera.

Rozgłos największy osiągnęły dzieła Schopenhauera w siódmym i ósmym dziesiątku lat ubiegłego stulecia, a zawdzięczały go harmonii z usposobieniem pesymistycznem chwili. Ta to strona praktyczna filozofii Schopenhauera zajmuje nas przedewszystkiem. Szybko więc przebiegniemy jego metafizykę, o ile jest niezbędną dla zrozumienia tych jego wywodów praktycznych.

---

[1]) Polski przekład przez p. Bassakównę, 1901.

Metodą właściwą filozofii jest według Schopenhauera intuicya bezpośrednia. Filozofia jest dla niego czemś więcej niż nauką: jest „ujęciem całości“ i sztuką życia.

Teorya poznania, nawiązująca się do kantowskiej, prowadzi go do wniosku, że świat jest wyobrażeniem. „Świat jest mojem wyobrażeniem. Twierdzenie to jest prawdą dla każdej istoty żyjącej i myślącej, chociaż u samego tylko człowieka przekształca się w wiedzę abstrakcyjną i refleksyjną. Od chwili, gdy umysł dochodzi do tej prawdy, rzec można, że duch filozofii narodził się w nim. Posiada wówczas zupełną pewność, że nie zna ani słońca, ani ziemi, tylko oko, które widzi to słońce, tylko rękę, którą dotyka tej ziemi. Wie — słowem, że świat, który go otacza jest tylko wyobrażeniem, mającem stosunek do istoty ujmującej, którą jest sam człowiek“.

Ale podmiot nie może istnieć bez przedmiotu. Wszakże wyobrażenie nie odsłania nam istoty świata. Świat byłby złudzeniem, jak welon bogini indyjskiej Maji, gdyby za wyobrażeniem nie ukrywała się jakaś rzecz w sobie. Tę rzecz w sobie odsłania nam intuicya bezpośrednia — jest nią wola, owa dążność ślepa ku istnieniu, obdarzona zasadą indywidualizacyi. Wola jest więc istotą świata, a cały świat zewnętrzny, nie wykluczając ciała ludzkiego, jest jej objektywizacyą.

Wola ujawnia się w najniższej swojej formie jako siły ślepe, działające według przyczyn mechanicznych; w roślinach i w życiu roślinnem zwie-

rząt odpowiada ona na pobudki zewnętrzne; od chwili zaś gdy jednostka zaczyna wybierać pokarm swój, poznanie staje się koniecznem, a „świat jako wyobrażenie“ powstaje samorzutnie ze wszystkiemi formami swemi, jak podmiot, przedmiot, czas, przestrzeń, przyczynowość. Wola zapala wtedy w mózgu ludzkim pochodnię, którą jest myśl. Lecz przez to utraca wola swoję nieomylność instynktową.

Etykę pojmuje Schopenhauer, jako tłumaczenie zjawisk życia moralnego, nie zaś jako dyktowanie postępowania. „Świat jest zwierciadłem, w którem wola poznaje siebie samą; w którem widzi siebie z coraz to zmniejszającą się jasnością i dokładnością, w miarę tego, jak od człowieka przechodzi do istot niższych“.

Czynności ludzkie, które nazywamy niemoralnemi, płyną z dwóch źródeł: z egoizmu, czyli miłości siebie i ze złości, t. j. chęci szkodzenia innym. Trzecią pobudką czynów jest litość, czyli współczucie. Ona to stanowi podstawę moralności. Spoczywa ona na utożsamieniu się z innemi istotami, na tem, że wola poznaje istotną tożsamość swoją w dwóch odmiennych istotach, przez co znosi między niemi granice.

Moralność wszakże, oparta na współczuciu jest cnotą przeciętną. Twierdzenie woli stanowi szczęście tłumu; moralność wyższa, „ideał mędrca“ — jakby powiedzieli starożytni — polega na zaprzeczeniu woli, t. j. chęci do życia.

Metafizyka woli prowadzi w sposób nieunikniony do pesymizmu. Istotnie, wszelkie pragnie-

nie, będąc wynikiem pewnego braku, jest cierpieniem, dopóki nie zostanie zadośćuczynionem. Zadośćuczynienie wszakże nie daje szczęścia: służy ono tylko za punkt wyjścia do nowych pragnień. Z drugiej strony, od chwili, gdy zostają zaspokojone wszystkie pragnienia, nowa klęska, znudzenie zagraża ludzkości. Życie ludzkie waha się między znudzeniem i cierpieniem.

Znudzenie jest dla Schopenhauera strasznem złem; jest ono klęską świata wykwintnego, jak nędza klęską ludu. Szczęście jest tylko zaprzeczeniem cierpień, przeciwnie cierpienie jest czemś pozytywnem i nieuniknionem.

Cierpienie wzrasta razem z inteligencyą, dosięga więc najwyższego stopnia w człowieku. W przeciwności do Leibniza, Schopenhauer twierdzi, że świat dany, jest najgorszym ze światów możliwych. Gdyby był tylko trochę gorszy — nie mógłby już egzystować. Optymizm nie jest tylko głupotą — jest bezbożnością.

Wola rozglądając się w tem zwierciedle świata, przy świetle pochodni zapalonej przez rozum, zapytuje siebie: po co to wszystko? Czy gra warta świec? W kontemplacyi bezinteresownej, t. j. pozbawionej udziału woli, lub odtworzony przez sztukę, świat przedstawia nam wprawdzie obraz imponujący. Znajdujemy ulgę od cierpień w rozkoszy artystycznej. Są to wszakże tylko paliatywy.

Kwietywem decydującym jest zaprzeczenie woli przez nią samą, zaprzeczenie chęci do życia.

Środkami skutecznymi ku temu są: czystość,

która jest zaprzeczeniem przyszłych pokoleń, dla żyjących zaś ascetyzm, ubóstwo, biczowanie w celu stłumienia chęci do życia. Przeciwnie potępia Schopenhauer samobójstwo, jako namiętne stwierdzenie chęci do życia. „Zaprzeczenie bowiem woli nie polega na tem, że obawiamy się cierpień życiowych, lecz na pogardzie dla rozkoszy życia. Samobójca pragnąłby żyć; niezadowolony tylko z warunków, które mu przypadły w udziale". Niwecząc ciało swoje znosi życie, lecz nie pragnienie życia. Ideałem moralności wyższej jest przejście do nicości, do Nirwany.

* * *

Motywa te, rzucone przez Schopenhauera, rozwijał **Edward Hartmann** w swojej Filozofii Nieświadomości (1869). Oficer, pędzący przez dłuższy czas życie odpowiednie zawodowi, gdy wskutek choroby nerwowej niezdolnym stał się do służby wojskowej, z pewnością siebie dyletanta, a zręcznością człowieka „światowego" skleił z niczego książkę, która narobiła wrzawy i do r. 1890 miała dziesięć wydań. Hartmann jest niejako karykaturą Schopenhauera: konserwatysta, syn duchowy Bismarka, przeciwnik postępu, demokracyi i socyalizmu, antysemita i wróg nieprzejednany polaków, których radzi wytępić, ale miłośnik religii — zobaczymy za chwilę jakiej. Źródłem popularności jego książki nie mogła być jej wartość; tkwi ona w wyrazie usposobienia klasy, do której autor należał.

Filozofia Nieświadomości zaczyna się

od fałszywego rachunku, za pomocą którego autor stara się udowodnić wysokie prawdopodobieństwo istnienia N i e ś w i a d o m o ś c i. Pod nazwą tą wprowadza Hartmann zabobonne pojęcie „devil-devil“ ludów pierwotnych; a nazywa to pompatycznie w przedmowie „uzyskaniem wyników spekulacyjnych według metody indukcyjnej i naukowej“. Nieświadomość występuje na widownię tam, gdzie nie możemy znaleźć przyczyny lub nie chcemy jej szukać. Tak zarzuca Hartmann Darwinowi, jako błąd zasadniczy, że szukał naturalnego wytłumaczenia celowości organizmów, a w ten sposób zapoznał istnienie Nieświadomości, przyczyny duchowej i celowej wszystkich zjawisk.

Wprowadziwszy w ten sposób pod nową nazwą dawnego Boga teologów, Hartmann chce poprawić Schopenhauera, godząc go z Heglem. Nie chce on wykluczenia rozumu; chce, żeby wola kierowana była we wszystkiem przez rozum nieświadomy. Chce jednak być monistą, gdyż monizm był modnem hasłem czasu. Myśl więc i wola połączone są dla niego w Nieświadomości; lecz istnieje między niemi rozdział i przeciwstawność, a przeciwstawność ta wytwarza świat.

E t y k a, łącząca się z tą zabobonną metafizyką, jest bardziej jeszcze zuchwałą niż niedorzeczną. Świat jest złem, a jest niem dlatego, że stworzyła go wola bezrozumna, oddzielona od myśli. Myśl, chce przywrócić harmonię, wytykając złe i budząc człowieka ze złudzeń. Człowiek spodziewał się z początku polepszenia w tym świecie, później w przy-

szłem życiu, później wierzył w postęp ludzkości. Lecz doświadczenie wykazuje, że postęp ten sprowadza coraz większe cierpienia.

Wyższa moralność nie polega na współczuciu z ludzkością, lecz z ukrzyżowaną Nieświadomością. Ostatniem słowem moralności nie jest wyzwolenie jednostki, lecz Jedno-Całości, t. j. Nieświadomości.

„Rzeczywistem istnieniem jest wcielenie bóstwa; proces wszechświatowy jest historyą męki Boga wcielonego, a jest zarazem drogą prowadzącą do wyzwolenia ukrzyżowanego. Moralność polega na skróceniu tej drogi cierpień i odkupienia".

A środki ku temu? Ludzkość — powiada Hartmann — dojdzie do tego, iż nagromadzi sumę energii, w porównaniu do której wszystkie pozostałe siły wszechświata będą znikomo małe. Sądzicie może, że stawszy się tak wszechpotężną ludzkość uczyni życie znośniejszem, rozwiąże zagadnienia społeczne, uczyni chleb przystępnym dla wszystkich, przedłuży życie, stworzy pokój międzynarodowy?... Nie. Nieszczęścia będą wzrastały w miarę jej potęgi, i oto nastąpi chwila „pięknej rozpaczy": wszyscy ludzie porozumiawszy się, wykonają zgodnie akt wyzwolenia wzajemnego, zabijając się nawzajem i niszcząc wszystkie zwierzęta. Ziemia rozsypie się w proch, słońce zagaśnie. Świat cały przestanie istnieć skutkiem woli ludzkiej. „Dmuchniemy na świat jak na świecę, i wszystko wróci do nocy Nieświadomości".

Takie jest efektowne zakończenie melodramatu Filozofii Nieskończoności. Taką religia, którą pro-

ponuje Hartmann ludzkości, co nie przeszkadza mu spokojnie żyć, używać i nadużywać dóbr świata, podpisywać się „von“ i produkować tandetę niby — filozoficzną.

Ale jakież smutne światło rzuca na umysłowość pewnych warstw społecznych fakt dziesięciu wydań tej książki, fakt jej przekładu na parę języków obcych! Z czemś podobnem spotkamy się mówiąc o Nietzsche'm, a zobaczymy tam, na czem polega podstawa powodzenia literackiego pewnych pisarzy.

Pesymizm znalazł zastosowanie szczególniej w literaturze beletrystycznej; stał się niebawem modną pozą pewnego typu pisarzy. Nie zbrakło wszakże i szczerych jego zwolenników; do takich należał **Mainländer** (urodził się w r. 1841). Był kupcem w Berlinie. W r. 1876 wydał dzieło p. t. Filozofia Odkupienia. Myśl zasadnicza jego pokrewna z hartmanowską. Świat jest wyrazem umierającego Boga. Dążąc do nicości, Bóg rozproszył się na jednostki, stał się mnogością. Te ułamki Boga, walcząc z sobą, osłabiają wzajemnie siłę swoję żywotną, a w ten sposób każda jednostka zostaje doprowadzoną do punktu, w którym jedyną jej dążnością jest zamienić się w nicość. Obowiązkiem naszym jest popierać dążność tę za pomocą czystości i samobójstwa.

Autor własnym przykładem stwierdził naukę swoję, popełniając samobójstwo po wydaniu tej książki.

Warunki życia Mainländera i niektóre z myśli wypowiedzianych przez niego, rzucają wyraźne

światło na źródła pesymizmu współczesnego. Są nimi: indywidualizm i walka o byt w społeczeństwie, której ciemne strony łatwo mógł poznać w swoim zawodzie kupieckim. Pesymizm Mainländera jest więc nietylko szczerym, co jaskrawo ujawnia się w zgodności postępowania z nauką, której nie widzimy u Hartmanna, ale i źródła swoje ma w wymaganiach moralnych, we wstręcie do życia obudzonym przez widok nieprawości i pożerania się wzajemnego.

Ale życie ma dwa oblicza, na wzór starożytnego Janusa. Jedno zwrócone ku przeszłości: starcze i pomarszczone, pełne goryczy, — to pesymizm, stanowisko reakcyjne. Patrząc w przeszłość, nie widzi nic pocieszającego: walka bez celu, rozdzielenie i sobkostwo, zgrzybiałość i znudzenie. Drugie oblicze, młodzieńcze, zwrócone jest w przyszłość. Pełne jest nadziei, ożywione — takim jest optymizm, odważnie i dumnie spoglądający w nadchodzące stulecia. On to jest młodością ludzkości, nadzieją wielkiej przyszłości, przedsmakiem radości zbiorowych i pracy zbiorowej — pierwiastków zdrowych, podnoszących energię, nadających lot myśli.

Pesymizm uległ w 19-tym w. całemu szeregowi przeobrażeń. Był on pesymizmem odczarowania i buntu u Byron'a i Leopardi'ego, był następnie u Schopenhauera pesymizmem kwietyzmu, wynikającym z braku życia politycznego i szerokich interesów; przybierał formę znudzenia, otaczającego wszelkie życie samolubne; był pozą oficerską i fanfaronadą u Hartmanna, wiążąc się z dążnościami

reakcyjnemi; stanie się wreszcie rodzajem sofistycznego wybiegu, ową zabarwionem goryczą i lekkiem znudzeniem, kwaśną miną Strauss'a, Renan'a lub Nietzsche'go, mającą na celu z jednej strony wykazać, że i uprzywilejowani świata nie pozbawieni są goryczy życia; z drugiej strony będzie on u tych apostołów klas uprzywilejowanych rzetelnym objawem poczucia swego odosobnienia; świadomości, że i ci, co zajmują pierwsze miejsca w społeczeństwie, nie są najlepiej ulokowani. Wreszcie był to pesymizm dusz szczerych i naiwnych, biorących na seryo propagandę fanfaronów; dusz łagodnych, zrażonych widokiem nieustannej walki i zgrzybiałości społeczeństwa, a nie mogących wznieść się na stanowisko ideałów przyszłości; nie umiejących znaleźć wyjścia z tego powikłania, podziału, współzawodnictwa, egoizmu, które przedstawia społeczeństwo dzisiejsze, dając pozornie jaskrawe potwierdzenie pesymistycznej oceny świata.

Biegun przeciwny myśli, reprezentuje w literaturze filozoficznej współczesnej **Eugeniusz Dühring**[1]). szermierz realizmu i optymizmu, przyjaciel postępu, twórca systematu socyetarnego, bezgranicznie szczery w wypowiadaniu przekonań, nie oszczędzający wielkich świata, a życie swoje doprowadzający do harmonii z doktryną, co słusznie stawia jako wymaganie od prawdziwego filozofa.

Nie powinniśmy dziwić się, że to życie jego złożyło się inaczej, niż życie apostołów współcze-

---

[1]) Urodził się w r. 1833.

snego pesymizmu, w stosunku do których przedstawia się tak, jak życie optymisty Rousseau'a, ubogiego i prześladowanego tułacza, do pesymisty Voltaire'a, kurtyzowanego przez królów, czczonego przez tłumy, opływającego w dostatki. Nawet skromnej docentury swej w Berlinie nie mógł utrzymać Dühring. Objąwszy ją w r. 1864, oddalony został w r. 1877, a pozbawienie to prawa wykładów, umotywowane zostało jego „napaściami" na profesorów berlińskich. Jak to często bywa, Dühring, chociaż jest reprezentantem tej filozofii żywotnej, filozofii przyszłości, która wiąże się najściślej z walką o emancypacyę klas robotniczych, z ich ideałami społecznymi, był ostro zwalczany i dyskredytowany wśród obozu socyalistycznego wskutek swojej krytyki Marx'a [1]). Na domiar złego Dühring wcześnie utracił wzrok, co, obok tysiącznych zawodów życiowych, przyczyniło się do rozgoryczenia jego charakteru.

Główne dzieła jego są: Natürliche Dialektik 1865; Der Wert des Lebens (szóste wydanie 1902); Kritische Geschichte der Philosophie 1869 (czwarte wydanie 1894); Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Sozialismus 1871 (trzecie wydanie 1879); Kritische Geschichte der allgemeinen Principien der Mechanik 1873, rozprawa konkursowa, przedstawiająca najlepszy

---

[1]) Obacz zjadliwe pismo Engels'a: Dühring's Umwälzung der Wissenschaft, 1878.

wykład historyi zasad mechaniki, którego drugie wydanie, wskutek umieszczonych w nim dodatków stało się powodem pozbawienia autora docentury. Kursus der National-ökonomie 1873; Kursus der Philosophie 1875; Logik und Wissenschafts-theorie 1878; Neue Grundgesätze zur rationellen Phisik und Chemie 1878; Sachen, Leben und Feinde 1872; Der Ersatz der Religion 1883; Gesamtskursus der Philosophie 1894—1895.

Mówiąc o Feuerbachu, zaznaczyliśmy już, że powrót do świata danego, do rzeczywistości namacalnej, jest znamieniem okresów przygotowujących przewroty społeczne, cechą budzącego się interesu do życia, gdy przeciwnie spekulacye abstrakcyjne cechują doby zastoju i reakcyi. To, co stosuje się do okresów czasu, ma miejsce także, gdy mowa o indywidualnych umysłach.

Dühring zbliża się do Feuerbacha swojem gorącem poczuciem rzeczywistości, z której chciałby uczynić podstawę wszechbytu. Podobnie jak Comte usuwa on wszelkie poszukiwania, wykraczające poza zjawiska, lecz idzie dalej w tym kierunku: zjawisko utożsamia z bytem, a jednocześnie opierając się na głębokiej znajomości nauk ścisłych, stara się odtworzyć pogląd na świat możliwie pozbawiony sprzeczności i związać go z filozofią życia osobowego i społecznego postępową, a pozbawioną wszelkiej ciasnoty partyjnej.

Dühring odrzuca krytycyzm Kanta. Twierdzi on, iż rozum nasz w stanie jest pojąć całą rzeczy-

wistość. Prawa myśli są jednocześnie prawami bytu, a myśl identyczna z tym bytem. Powinniśmy pojmować rzeczywistość tak, jak nam się przedstawia. Czas, przestrzeń, owe formy wrażenia, narówni z ich treścią, są rzeczywiste i toż samo dotyczy przyczynowości. Byt jest jedyny, lecz nie jest nieskończony. Jest ograniczony narówni z liczbą i wszelką wielkością.

Filozofia jest rozwojem wyższej formy poznania świata i życia. Dawną metafizykę mistyczną zastąpić powinna s c h e m a t y k a w s z e c h ś w i a t a, systemat naturalny, odtwarzający najogólniejsze rysy bytu rzeczywistego. Zostaje ona w tym samym stosunku do dawnej metafizyki, jak wiedza do alchemii.

Niema dwóch rzeczywistości, duchowej i cielesnej, tylko jedna: przyroda i jej części. Byt nazywa Dühring materyą; ale ta materya filozoficzna jest dla niego czemś więcej, niż materya fizyczna. Zawiera ona wszystko to, z czego płyną zjawiska cielesne i duchowe.

Dühring przyjmuje c e l e w przyrodzie, nazywając tak pewne stałe kierunki sił przyrodniczych, nadające jej jedność. Skombinowane działanie licznych pierwiastków stanowi cechę charakterystyczną zjawisk przyrodniczych. Natura przedstawia szereg stopni: niższe byty typów stanowią podwalinę dla wyższych. Najwyższym celem wszechświata są istoty świadome swego bytu i działania. Świat bez nich byłby teatrem bez widzów. Gdyby świadomość nie była celem świata, byłaby zbytkiem,

gdyż wszystko mogłoby się tak samo odbyć bez niej.

Świadomość jest wytworem walki sił. Jest ona indywidualną i stwarza swój własny świat, lecz jest to ten sam świat, widziany tylko z odmiennych punktów widzenia. Odrzuca Dühring „pojęcie chimeryczne“ świadomości powszechnej, na wzór duszy wszechświatowej Czolbe'go. Świadomość indywidualna może wszakże objąć całość, dzięki udzielaniu się wrażeń, które zawsze odbywa się przy pośrednictwie materyi. Doktryna bezpośredniego obcowania duchów jest jednem z tych zjawisk, przy pomocy których wielkie dzieci i wielcy wyzyskiwacze czynią zadość wzajemnym potrzebom swoim, z tym wynikiem końcowym, że drudzy ciągną ostateczne korzyści.

Wrażenie jest wytworem mechanizmu: tłumaczy ono wegetacyjne funkcye organizmu w terminach zmysłowych, wytykając bezpośrednio drogę czynu, którą jest instynkt. Działalność organizmu mogłaby się więc odbyć i bez uświadomienia tego instynktu, bez tłumaczenia czynności wegetacyjnej na terminy wrażeniowe.

Świadomość jest celem przyrody, jako źródło rozkoszy; rozkosz ta jednak z konieczności połączoną bywa z cierpieniem, co jest wynikiem antagonizmu sił, prawa różnic. Bez różnic nie byłoby odczucia. Byt ma wartość wskutek rytmu i różnic.

Jednocześnie popędy służą wyższemu celowi: wzbogaceniu świata wrażeń. Namiętności są źró-

dłem rozkoszy i cierpienia. Nie mogą one być stłumione przez rozumowanie — jak sądził Spinoza — a użyteczne są w ekonomii przyrody: zemsta staje się podstawą prawa; zazdrość reguluje nasze stosunki seksualne; zawiść pobudza do równości. Rozum wszakże może zwalczać zwyrodniałe formy tych namiętności.

Dühring zaprzecza wolności woli. Zamiast iść za temi błędnemi teoryami, radzi on badać na drodze doświadczenia, w jaki sposób rozum i pobudki uczuciowe łączą się z sobą ku wytworzeniu owej wypadkowej.

Odrzuca on walkę o byt, jako czynnik rozwoju, przenosząc lamarkizm nad darwinizm. Rozwój możliwy jest tylko dzięki kooperacyi.

Etyka Dühringa opiera się na popędach ludzkich, t. j. na instynktach naturalnych. Ale przyroda może się mylić i wymaga poprawek. Źródłem dobrego są instynkta sympatyczne. Rozwój etyczny polega zarówno na indywidualizacyi, jak i na socyalizacyi. Jedno idzie w parze z drugiem, gdyż zupełny rozwój jednostki osiąga się dopiero w wysoko rozwiniętem społeczeństwie. Obecne państwa, wytworzone przez gwałt a spoczywające na ucisku, tamują ten rozwój. Możliwym on stanie się w „społeczeństwie wolnem przyszłości“, które powstanie przez dobrowolne zlanie się poszczególnych organizacyj, w którem zasada indywidualności, znajdzie się w harmonii z socyalizacyą, w społeczeństwie, które zniesie system zarobkowy, uspołeczni stosunki ludzkie i wprowadzi

równość praw. Stosunki produkcyi i konsumcyi powierzone będą pieczy społeczeństwa, a interes jednostki skupi się na pracy, nie zaś na jej wytworze. Jestto to jedyny sposób na uszlachetnienie życia.

Ostro występuje Dühring przeciwko Marxowi z jego „cudem historycznym“, wynikiem dyalektyki heglowskiej, dzięki któremu ze złego ma powstać dobre. Nowy porządek społeczny będzie dziełem myśli i woli ludzkiej. Dobre nie powstanie przez wzrastanie złego, lecz wskutek stopniowego rozwoju zawiązków dobrego. System swój społeczny nazywa Dühring s o c y e t a r n y m, dla odróżnienia od socyalizmu Marxa.

W przeciwności do teoryi Marx'a, Dühring przypisuje pierwszorzędne znaczenie wpływom politycznym. Są one konstytucyjne dla stosunków ekonomicznych. Historya świadczy, że niewola, jako następstwo wojny, była najdawniejszą formą wprzężenia człowieka do pracy dla innego. Społeczeństwa dzisiejsze są spadkobiercami tej formy.

Wartość ekonomiczna uwarunkowana jest dwojakimi czynnikami: Powstaje ona wskutek przeszkód n a t u r a l n y c h ku wytwarzaniu lub zdobyciu rzeczy, lub też wskutek przeszkód s p o ł e c z n y c h, stawianych w dostarczaniu materyałów i środków produkcyi przez pewną gromadę ludzi. Tak więc proste posiadanie staje się źródłem dochodu, gdy przeciwnie w innych wypadkach dochody mogą być przyczyną posiadania. Historycznie posiadanie ściąga się do gwałtu. Raz jednak tą drogą uzyskane, roz-

szerza się ono naturalnie przez dochody swoje, nie wymagając nawet nowych aktów gwałtu. W taki to sposób powstaje renta gruntowa i dochód od kapitału.

Renta zależną jest od dwóch czynników: 1) Od bezpośredniego użytkowania sił roboczych; 2) od sprzedaży wytworów na rynku, a wynikającego stąd opodatkowania pracy w innych gałęziach przemysłu. Dochód z kapitału obejmuje także dwa składniki: jedna część odpowiada procentowi, który, według teoryi Dühring'a, uzasadniony jest ze stanowiska politycznego, społecznego, ekonomicznego i moralnego; druga spoczywa na nadużyciu siły, a więc na wyzysku.

Ponieważ klasy posiadające starają się wyśrubować do najwyższej wysokości rentę i dochód z kapitału, płaca zarobkowa, dopóki niema stowarzyszeń robotniczych, zostaje na najniższym poziomie, odpowiadającym środkom utrzymania robotnika i jego rodziny. Wynika stąd, że produkcya wzrasta szybciej, niż środki kupcze mas ludowych. Nie znajdując zbytu w kraju, spekulacya puszcza się na nieobliczalne i niepewne rynki zagraniczne, co powoduje powtarzające się peryodycznie kryzysy.

W przeciwności do dzisiejszego porządku społecznego stawia Dühring, jako ideał przyszłości, porządek oparty na s p r a w i e d l i w e j w z a j e m n o ś c i. Zasada ta znajduje i dziś zastosowanie w pewnych granicach, skoro tylko stają wobec siebie równe siły ekonomiczne w równych pozycyach. To, co dziś dzieje się wyjątkowo, musi być uogólnione

BIBLIOTEKA
Wyższej Szkoły Polit.-Wych.

i stać się dążnością powszechną. Każdy powinien być niezależny, lecz nie powinien dążyć do ucisku innych. Własność zostaje nietykalną. Tylko nadużycie własności w celach obniżenia zarobku lub innego rodzaju rabowania publiczności musi być usunięte. Głównym ku temu środkiem są stowarzyszenia robotnicze, wytwarzające siłę równoznaczną z kapitałem, przez co umowy z fabrykantami mogą oprzeć się na zasadzie sprawiedliwej wzajemności.

Filozofia nie jest dla Dühringa tylko systematem nauk. Jest ona usposobieniem umysłu ku szlachetnemu człowieczeństwu. Powinna ona znaleźć potwierdzenie w życiu i postępowaniu filozofa, którego nie powinna dzielić przepaść od jego doktryny: Dühring jest gorącym obrońcą optymizmu. Na pesymizmie nie może być oparta żadna etyka. Pomimo licznych, osobistych niepowodzeń i strat został on wiernym świetlanemu poglądowi na życie, ożywiony nadzieją lepszej przyszłości dla ludzkości w nowych formach uspołecznienia.

WYKŁAD XII.

Indywidualizm. Max Stirner i Fryderyk Nietzsche.

Szanowne Panie, Szanowni Panowie!

Zaznaczona już wyżej różnica ludzi i poglądów przed rewolucyą 1848 r. i po niej, jaskrawo uwydatnia się przy porównaniu dwóch niemieckich przedstawicieli indywidualizmu, z których jeden jest oryginałem, drugi zmodyfikowaną odpowiednio do warunków czasu kopią.

Walka w imię wyłącznych praw jednostki u Maxa Stirner'a ma charakter rewolucyjny, u Nietzsche'go — reakcyjny. Pierwszy należał do doby, kiedy liberalizm dobijał się praw swoich, a reprezentował krańcowy jego odłam — anarchizm indywidualistyczny. Drugi jest obrońcą zagrożonego w swojem panującem stanowisku liberalizmu i z takąż krańcowością wysnuwa jego konsekwencye, przeciwstawiając je coraz się wyżej wznoszącym falom socyalizmu.

Max Stirner jest pseudonimem Kaspara Schmidt'a (1806—1856). Życie spędził jako nauczyciel prywatny. Głównem jego dziełem jest Der Einzige

und sein Eigenthum (1845). Prócz tego napisał jeszcze Historyę reakcyi (1852).

Max Stirner, podobnie, jak i Ruge, występuje jako kontynuator Feuerbacha. Feuerbach zniósł religię zaświatową w imię potrzeb tego świata; Ruge niweczył patryotyzm i kult ojczyzny w imię ludzkości; Max Stirner kasuje ludzkość w imię jednostki.

„Co tylko niema być moją rzeczą! Przedewszystkiem dobra sprawa, następnie sprawa Boga, później sprawa ludzkości, prawdy, wolności, człowieczeństwa, sprawiedliwości; dalej sprawa mego narodu, mego króla, mojej ojczyzny. Wreszcie sprawa ducha i tysiąc innych. Tylko moja własna sprawa niema być nigdy moją. Zamiast służyć egoistom, wolę sam nim zostać. Nie człowiek wogóle (jak uczył Feuerbach), ale Ja sam jestem dla siebie najwyższą istotą. Bóg, idea, ogół, ludzkość, wszystko to jest jeszcze religią, a więc zabobonem. Ani też jednostce nie mam służyć, jak ja — tobie; dla świadomości swojej jestem Ja, jedyny, i takim być powinienem na polu czynu. Byłoby niedorzecznością nie robić ze wszystkiego, ze świata i ludzi, przedmiotu użytku lub roskoszy dla siebie“.

Ustęp ten, od którego zaczyna się książka Kaspara Schmidt'a, streszcza w sobie całą jego naukę, jego stosunek do współczesnych i jego cel. Jestto solipsyzm etyczny, równoległy z solipsyzmem epistemologicznym, a wysnuty z niego przez najmniej uzasadnione rozszerzenie pojęć. Jeśli bowiem z punktu widzenia teoretycznego, stanowisko epi-

stemologiczne, przyjmujące istnienie mojej tylko jaźni, której wytworem jest świat, nie wykluczając innych istot myślących (które ja wszakże poznaję tylko jako ciała), wydaje się niezachwianem, to właśnie w dziedzinie praktycznej nie da się ono w żaden sposób utrzymać.

Świat zewnętrzny, który może zniweczyć moję jaźń zapomocą kropli chloroformu lub przez ciśnienie na mózg, nie jest urojeniem. Tam gdzie jaźń styka się z tym światem, nie jako obserwator kontemplacyjny, lecz jako jednostka czynna lub bierna, nadająca mu swoje kierownictwo lub ulegająca jego wpływom, tam jest granica, poza którą rozumowanie solipsyzmu przestaje być ścisłem, ażeby przekształcić się w widoczny absurd. Max Stirner zaś chce właśnie w tym zakresie przeprowadzić stanowisko analogiczne; uznać tylko jaźń za prawomierną, resztę zaś traktować jako wytwory jej fantazyi, nad którymi ma władzę bezwzględną i absolutną, jak poeta nad obrazami imaginacyi swojej.

Z drugiej strony, jeśli moja jaźń jest dla mnie najwyższą rzeczywistością, to jaźnie innych są nią w tym samym stopniu dla nich. A jeśli zechcę je traktować jedynie tylko jako narzędzia mego pożytku lub mojej roskoszy, mogę się spodziewać, że w ten sam sposób zostanę przez nich traktowany. Ponieważ zaś te realności zewnętrzne nie są czystemi fikcyami w dziedzinie czynu, skoro mogą zniweczyć moję jaźń, doświadczenie takie nie byłoby roztropnem.

Zasada demokratyczna Kanta, która nakazuje

nam widzieć w innych ludziach nie narzędzia celów naszych, lecz samoistne cele w sobie samych, jest w równym stopniu rozkaźnikiem moralnym, jak i maksymą roztropności.

Max Stirner stara się historyozoficznie i psychologicznie uzasadnić swój pogląd. W dzieciństwie swojem człowiek jest realistą, zostającym pod wyłączną władzą zmysłów; cały oddany jest rzeczywistości. W młodzieńczym wieku staje się idealistą; pojęcia ogólne, ideje panują nad nim; dla nich żyje, im się poświęca. W wieku dojrzałym staje się on egoistą. Rządzi zarówno rzeczami, jak i myślami według upodobania i interesu swego. Ten sam proces daje się dostrzedz w dziejach. Ludzkość przebyła już swój wiek dziecięcy, wiek realizmu helleńskiego, również jak i wiek młodzieńczy, kiedy zostawała pod panowaniem idej i religij wszelkiego rodzaju. Wiek dojrzałości, w który wkracza obecnie, jest dobą egoizmu.

Ideał człowieka zostanie urzeczywistniony, gdy pogląd na świat chrześcijański odwróci się w twierdzeniu: „Ja, ten jedyny, jestem człowiekiem". O Bogu mówią: „imię cię nie obejmie". Dotyczy to mojej jaźni: żadne pojęcie nie wyczerpie jej treści. Mówią o Bogu, że jest doskonałością, i to dotyczy mnie: jestem panem potęgi swojej, świadomy siebie, jako jedynej istoty. Wszystko, co tylko wznosi się po nademnie, osłabia uczucie mojej jedyności. Skoro tylko większość zostanie uzyskana dla tego pojmowania wolności, zapragnie jej i weźmie ją i będzie miała to czego pragnie".

Lecz tu właśnie tkwi słaby punkt indywidualizmu, skoro wychodząc poza solipsyzm etyczny, chce stać się zasadą doktryny politycznej, a więc powszechnej. Większość nie może pragnąć tego, co byłoby połączone z jej szkodą. Skoro tylko nauczy się oceniać rzeczy poprawnie, egoizm stanie się niemożliwym.

Istotnie, egoizm może istnieć tylko w społeczeństwie, które pojmuje życie jako loteryę, którego każdy członek sądzi, iż on jest tym jedynym, co ma wygrać wielki los. Jestto wszakże absurd możliwy do utrzymania tylko wśród ciemnych mas, będących dziś pastwą tego rodzaju przedsiębiorstw. Nie wiele potrzeba zrozumienia, aby wznieść się do myśli, że tam, gdzie jest jedna wygrana, wszyscy nie mogą jej uzyskać. Wszyscy więc nigdy nie staną w obronie teoryi, zabezpieczającej przywilej jednemu.

Tak się przedstawia doktryna indywidualizmu, owa etyka egoizmu, w pierwszej połowie stulecia. Po za tą doktryną zasadniczą ogólny charakter książki Maxa Stirnera jest rewolucyjny. Pełno w niej aluzyj, świadczących o sympatyach autora dla rewolucyi francuskiej, dla dążności liberalnych, a nawet dla położenia klas robotniczych.

Czterdzieści lat upłynęło, które wiele zmieniły w postaci świata, a zmiany te jaskrawo uwydatniły się na sobowtórze ideowym Maxa Stirner'a.

Indywidualizm w krańcowej swojej formie jest zawsze symptomatem rozkładu pewnego typu uspołecznienia. Historya kreśli nam kilka momentów,

kiedy odbywają się rozkłady takie, a w każdym z nich symptomata indywidualizmu i wiążących się z nim objawów w dziedzinie umysłowej, moralnej i estetycznej, pomimo odległości wieków, odtwarzają się z rażącem podobieństwem. Całokształt symptomatów tych ujmujemy pod nazwą dekadentyzmu.

Chwila, którą przeżywamy obecnie, przedstawia rażące podobieństwo do doby sofistów w Grecyi starożytnej. To też w sądach sofistów, przytoczonych w pismach Platona, odnajdujemy cały szereg twierdzeń, których dosłownem prawie powtórzeniem są wynurzenia indywidualistów współczesnych.

W Gorgiaszu Platona spotykamy następujące charakterystyczne rozumowanie jednego z sofistów, Kalliklesa. Prawem przyrodzonem jest dla niego panowanie silnego. Lecz prawodawstwo należy do wielu, do słabych. „Oni to wydają prawa, udzielając pochwały lub nagany, mając na względzie siebie samych i swój interes. Zastraszają więc ludzi silnych oraz tych, którzyby mogli osiągnąć lepszy niż oni dobrobyt, aby tego nie uczynili. Powiadają, że nieuczciwość jest hańbą i niesprawiedliwością, a mówiąc o niesprawiedliwości, mają na myśli pragnienie posiadania więcej, niż ich sąsiad. Poczuwając się bowiem do niższości swojej, są zbyt zadowoleni z samej równości. Ztąd też owo dążenie do posiadania więcej niż ogół konwencyjnie uważa się za rzecz hańbiącą i niesprawiedliwą, gdy przeciwnie sama przyroda uczy, że słusznem

jest, aby lepszy posiadał więcej niż gorszy, potężniejszy więcej niż słabszy... Gdyby wszakże znalazł się człowiek, posiadający siłę dostateczną, otrząsnąłby się z tego wszystkiego, zdeptałby te przepisy i wyłamałby się z nich. Odrzuciłby wszystkie nasze formułki i zaklęcia i czary i wszystkie nasze prawa, które są grzechem przeciwko przyrodzie: niewolnik powstałby w buncie i zostałby panem nad panami, a światło przyrodzonej sprawiedliwości zabłysnęłoby odtąd".

Każdy typ społeczeństwa ma swoje pojęcia o ludziach lepszych i gorszych, a pojęcie to służy za podstawę podziału na stany lub klasy, staje się źródłem nierówności. Doba sofistów była jedną z tych chwil dziejowych, kiedy przeobrażało się pojęcie „ludzi lepszych".

Dawne wierzenia religijne i dawny ustrój patryarchalny ustępowały miejsca nowym poglądom i nowym stosunkom społecznym. Niedawno narodzona filozofia zburzyła w umysłach klasy inteligentnej dawne myty religijne o pochodzeniu świata i człowieka, dawne przepisy etyki, opartej na nakazie bogów. Nowe stosunki polityczne, handlowe i przemysłowe, które wytworzyły się po wojnach perskich, przenosiły środek ciążenia społecznego z dawnych znakomitych rodów, których powaga opierała się na tradycyi, ku nowym, świeżo wzbogaconym klasom społeczeństwa. Instytucye demokratyczne otwierały im drogę do współubiegania się o najwyższe urzędy.

Ta nowa rola polityczna świeżo wzbogaconych

klas przenosiła stopniowo pojęcie wyższości społecznej z jednych warstw na drugie, a otwierająca się przez wzbogacenie możność użycia, wytwarzała dążność do zniesienia wszelkich przeszkód na tej drodze. Jedną zaś z tych przeszkód było poczucie równości obywatelskiej.

Oto dlaczego w teoryi Kalliklesa „lepszy“, t. j. ten, który od przyrody obdarzony jest we wszystkie zasoby, staje się ofiarą tłumu. On to jest tyranizowany przez słabych; jest tym, który wreszcie zrzuci nienawistne jarzmo praw i równości.

Kallikles lepiej od Maxa Stirner'a dojrzał, że prawo wyjątków nie może być zasadą ogółu. Tłum przeciwstawia się u niego jednostce, której egoizm ma siłę pokonać równościowe wymagania ogółu.

Podobne zmiany w pojęciu lepszego dostrzegamy i w dziejach nowożytnych. Idea ta tkwi także u podstawy feodalizmu. Tam lepszym był ten, który należał do dawnego rodu, w którego ręku spoczywała tradycyjnie władza. W miarę jednak jak odbywał się stopniowo przewrót w typie społecznym, gdy z wojowniczego stawało się ono przemysłowem, „lepszymi“ zostawali ci, którzy mieli powodzenie w walce o byt, „najlepiej przystosowani“, jak powie dzisiejsza biologia. Teorya parweniusza, teorya mieszczańska, zastępuje miejsce feodalnego pojęcia „szlachetnego rodu“.

Ale szereg cech wyróżnia dekadentyzm nowoczesny od dekadentyzmu poprzednich epok. Rozwój przemysłu i handlu, wytworzenie produkcyi zbiorowej, coraz bardziej uwydatniają ścisły współ-

udział rozmaitych klas i warstw narodu w jego dorobku cywilizacyjnym i materyalnym.

Świadomość tego ścisłego związku między pojedynczemi częściami ciała społecznego, łącznie z wymaganiami etyki braterskiej, budzi w lepszych jednostkach gromady, która zagarnęła w wyłączne prawie posiadanie wspólny dorobek cywilizacyjny, poczucie nieprawości i niezadowolenia, szerzące się i na inne jednostki mniej świadome tej warstwy, a przybierające kształty rozmaite. Jeden z nich poznaliśmy już jako pesymizm.

Z drugiej strony masy pominięte w loteryi życia, rozdającej nieliczne losy szczęścia kosztem rozczarowania i zawodu wielu, coraz bardziej przychodzą do świadomości, że ta cywilizacya, od której są odsądzeni, jest wspólnym dorobkiem pracy społeczeństwa i coraz natarczywiej domagają się swojej części.

Tak więc, gdy rozdwojenie wewnętrzne daje się nam odczuwać boleśniej niż stoikowi starożytnemu, który tarczą beznamiętności osłaniał się od wrażliwości na swoje i cudze cierpienia, z dołu, z owych zapomnianych suteryn społeczeństwa, które są zarazem jego podwalinami, dochodzi coraz wyraźniej szmer niezadowolenia, coraz natarczywsze domaganie się udziału w uczcie życia.

Ten groźny choć głuchy i daleki szmer budzi obawę, a podniecona strachem wyobraźnia widzi niebezpieczeństwo, zagrażające całej cywilizacyi. Strach łączy się z nienawiścią. Coraz częściej powtarzają się głosy na temat: Odi profanum

vulgus[1]); ale pomimo całej chęci owych „wybranych“ do zamknięcia się w tem, co Saint Beuve nazywa „wieżą z kości słoniowej“, nie mogą oni już dziś z takim spokojem, jaki zalecał Lukrecyusz, spoglądać na otaczające ich burze, chociażby dlatego, że nie czują się zupełnie bezpiecznymi na swoich kryształowych wyżynach. Szumiące pod oknami bałwany nie dają im spokojnie „smakować życia“.

Oto skąd pochodzi, że po r. 1870 — 1871, po owem „zwycięstwie barbarzyńcy“ nad Francyą i po kartaczowaniu komunarów paryskich, gdy Paweł Bourget pocieszał się myślą o wyższości wewnętrznej zwyciężonego i wysnuwał ogólną zasadę przewagi brutalnego barbarzyńcy nad subtelną cywilizacyą, **Renan** usiłował usprawiedliwić przywilej, stwarzając ideę rozkoszy „przez prokuracyą“. Robotnik, twierdzi on, powinien cieszyć się, że dostarcza myślicielowi i subtelnemu dyletantowi, owemu synowi parweniusza, który według nowej miary, stał się obecnie „lepszym“ człowiekiem, środków oddawania się roskoszom sztuki i wiedzy. Mniej brutalny od Nietzsche'go, z właściwą sobie subtelnością umysłu francuskiego odczuwając punkt, w którym paradoks przekształca się w niedorzeczność, zręcznie ukrywa myśli swoje przy pomocy analogii i parabol. Tak więc, zamiast ludzi podstawia zwierzęta, mówiąc: „Zwierzęta, które służą za pokarm uczonym, powinnyby się cieszyć z losu

[1]) Gardzę ciemnym motłochem.

swego, gdyby miały świadomość tego". Owe „dziesięć tysięcy", dla których istnieje sztuka i wiedza, stanowią cel ludzkości całej. Wszystko dla nich istnieje. „Demokraci, którzy nie uznają poddania się jednostki dla dobra ogółu — znajdują, że jestto potwornem".

Gdyby masy dobrowolnie nie poddały się tej nowej etyce roskoszy przez prokuracyą, ponieważ religia, którąby Voltaire chciał dla nich wymyśleć, gdyby jej nie było, traci swój wpływ na nie, a urojone męki piekielne, nie wystarczają na ich powściągnięcie, zostaną dla nich wynalezione realniejsze machiny piekielne, których tajemnica zostanie w posiadaniu klas uprzywilejowanych, dając im możność steroryzowania ogółu groźbą wysadzenia w powietrze całej planety. Tacy tyrani pozytywiści mogliby wreszcie utrzymywać gdzieś w zapadłym kącie Azyi hordy Baszkirów lub Kałmuków, narzędzi posłusznych, wyzutych ze wstrętów moralnych, a gotowych na wszelkie okrucieństwa, jako pogróżkę na nieposłuszeństwo tłumów.

Tak więc wytworzyło się nowe pojęcie wyższości, odpowiadające typowi zblazowanego dyletanta, syna dorobkiewicza. Wyższość ową maluje nam **Bourget** w następujących wyrazach: „Człowiek wyższy różni się od geniusza, który może być dość nieinteligentnym i od człowieka utalentowanego, który zbyt często jest tylko specyalistą; różni się zdolnością tworzenia o wszystkiem wyobrażeń ogólnych". „Usposobienie umysłowe, które wytwarza wysoka cywilizacya, odznacza się mnogością pun-

któw widzenia, zamiłowaniem w odcieniach, nieufnością ku formułom bezwzględnym, poszukiwaniem złożonych rozwiązań [1])".

Poglądy te wiążą się z ogólną doktryną naturalizmu, a znajdują oparcie swoje w biologicznej teoryi walki o byt, jako narzędzia postępu. „Wyobrażenia Darwina i Spencera, pisze Bourget, szerzą się w atmosferze umysłowej i przenikają nowoprzybywających. Miejmy ufność w wartość tych doktryn, które dokonają przewrotu w polityce, jak go dokonywają obecnie w literaturze, jak już dokonały w wiedzy przyrodniczej. Nadchodzi czas, gdy w oczach adeptów filozofii ewolucyjnej społeczeństwo okaże się czemś innem, niż dziś się wydaje ostatnim spadkobiercom ducha klasycznego. Nie będą już widzieli w niem wykonania umowy logicznej, lecz czynność organizmów, których komórką jest jednostka. Taka idea brzemienna jest moralnością polityczną, zupełnie odmienną od tej, która dziś nami rządzi [2])".

Na tem tle powstała nauka Nietzsche'go. Również mało systematyczne, jak i oryginalne ideje Nietzsche'go przedstawiają jednak, pomimo zawartych w nich sprzeczności, pewną jednolitość kierunku, która jest wyrazem tendencyi życiowej, owej

---

[1]) Essai de psychologie contemporaine.

[2]) Essai de psychologie contemporaine, str. 107, 108.

„dyety osobistej“ autora, jak sam on określa filozofię.

Fryderyk Nietzsche (1844—1900) był synem pastora. Od r. 1869 do 1880 był profesorem filologii klasycznej w Bazylei, co tłumaczy nam bliską znajomość z literaturą grecką. Nietzsche opuścił katedrę wskutek cierpienia, które, rozwijając się coraz bardziej, doprowadziło go do zupełnego obłędu w r. 1889. Większa część pism, cieszących się dziś rozgłosem, należy do tego okresu rozwijającego się cierpienia umysłowego. Wiele cech pism tych przypisać należy wpływowi choroby. Osobliwością ich jest forma aforystyczna. Żadne z pism tej doby nie przedstawia systematycznego, zwięzłego wykładu. Składają się one z szeregu myśli niezwiązanych z sobą, a dotyczących najrozmaitszych przedmiotów. Z myśli tych daje się jednak wysnuć szereg poglądów, jednostajnie w nich się powtarzających.

Jak już nadmieniliśmy, filozofia jest dla Nietzsche'go tylko „dyetą osobistą“, sumą poglądów, nikogo nie obowiązujących. Wszystkie systemata filozoficzne są przeznaczone dla ogłupienia ludzkości. Najzgubniejszym wszakże z wymysłów filozoficznych jest uczyniony przez Platona wynalazek idei dobrego. Ideę tę pochwyciło chrześcijaństwo, które jest „platonizmem dla ludu“.

Historya moralności, powiada Nietzsche, jest historyą jednego błędu — błędu odpowiedzialności, opierającego się na innym, na błędzie woli. „Nikt nie jest odpowiedzialnym za swoje czyny, nikt za swój byt; sądzić, znaczy tyleż, co być niesprawie-

dliwym. Stosuje się to i wtedy, gdy jednostka sama siebie sądzi".

Historya świadczy, że złem jest zawsze nowość; tylko stare jest dobre. Być cnotliwym, znaczy ulegać obyczajowi lub dawnemu prawu. Tylko wtedy możnaby było mówić o obowiązku, gdyby ludzkość miała jakiś powszechnie uznany cel. Celu takiego wszakże niema.

Nietzsche stwarza dowolną historyozofię, rozróżniając moralność panów i moralność niewolniczą. Pierwsza cechować miała cywilizacyę rzymską; druga — żydowską. Pierwsza jest wyrazem tych instynktów i nawyknień, które wytwarza panowanie, a więc przedewszystkiem buty; druga — podnosi do znaczenia cnoty nawyknienia ludzi zmuszonych do posłuszeństwa, a więc pokorę, łagodność, dobroć, zaparcie się siebie. Walka pomiędzy Judeą a Rzymem, to zapasy tych dwóch typów moralności. Chrześcijaństwo, jako religia miłości bliźniego, jest spadkiem po judaizmie. Ono to, razem z filozofią, najwięcej się przyczyniło do zepsucia Europy, stwarzając „moralność trzody", a ruch demokratyczny jest spadkobiercą chrześcijaństwa. „Tempo jego wydaje się zbyt powolnem dla niecierpliwych i chorych, zakażonych pomienionymi wyżej instynktami trzody, jak tego dowodzi coraz wścieklejsze szczekanie psów-anarchistów, błąkających się po ulicach europejskiej cywilizacyi, coraz jawniejsze pokazywanie przez nich zębów".

W przeciwstawieniu do tej moralności współczucia i miłości, wygłasza Nietzsche przez usta Za-

rathustry hasło: „bądźcie twardzi“. „Nie oszczędzaj twego bliźniego“. Taki jest ideał owej wyższej garstki nadludzi, która ma powstać kosztem niewolnictwa mas; wyniosłość będzie ich cnotą.

Co znaczy być wyniosłym określa to sam autor: do cech wyniosłości należy przedewszystkiem samolubstwo i „patos odległości“, t. j. poczucie rangi. „Istotą dobrej i zdrowej arystokracyi jest ta... ażeby z czystem sumieniem przyjmowała ofiary niezliczonej mnogości ludzi, którzy dla niej zostali poniżeni do roli niewolników i narzędzi. Jej wiarą zasadniczą powinna być ta, że społeczeństwo nie istnieje dla siebie samego, lecz jako podwalina lub rusztowanie, na któremby wznieść się mógł wyższy gatunek istot, dla swego wyższego zadania i wogóle dla wyższego bytu; podobna jest do owej pnącej się rośliny na Jawie — nazywa się ona Sipo Matador — która opląta dąb dopóty, aż się sama wzniósłszy nad nim, rozpostrze koronę na wolnem świetle i szczęście swoje wszystkim okaże“.

Pasożytnictwo więc owej garstki „nadludzi“, owych „dziesięciu tysięcy“ dyletantów i smakoszów życia jest ideałem, który Nietzsche stawia ludzkości. Masy stojące pod nimi muszą być wyzyskiwane, muszą służyć za podwalinę i za żywiciela tych wybujałych pasożytów.

W obrębie tych dziesięciu tysięcy gotów on uznać „wstrzymanie się od obrazy, od gwałtu, od wyzysku, stawianie swojej woli na równi z wolą innych“. Skorobyśmy jednak chcieli dać zasadzie

tej szersze zastosowanie, stałaby się ona zasadą rozkładu i upadku. „Dusza wyniosła ma cześć dla siebie samej“.

Powodem tych gwałtownych napaści na moralność trzody, t. j. na równe dla wszystkich prawidła postępowania, jest domniemany zgubny jej wpływ na rozwój jednostki. Rozwój nielicznych jednostek przedstawia się Nietzschemu jako cel dziejów, a drogą ku niemu zniesienie moralności.

Pewien poeta w sposób na wpół humorystyczny formułował credo nihilizmu rosyjskiego: „Boga niema, dusza komórką, a ojca w papę można“. Naukę Nietzsche'go streścić można bez najmniejszych pretensyj do humoru w następujących dwóch zdaniach: „prawdy niema; wszystko dozwolone“.

Łatwo poznajemy w takiem streszczeniu dwa zasadnicze motywa sofistyki starożytnej, które Protagoras ujął w jednem twierdzeniu: człowiek jest miarą rzeczy. Osobnik jest miarą w poznaniu; niema więc prawdy przedmiotowej, wspólnej dla wszystkich. Jest miarą w zasadzie czynu; niema więc moralności jednej, dla wszystkich obowiązującej.

Nietzsche jest więc neosofistą. Powtarza on nieraz dosłownie myśli sofistów starożytnych, z którymi się poznał dokładnie w dobie swoich studyów filologicznych, przeplatając je pomysłami historyozoficznymi Maxa Stirnera, które uzmysławia w drastycznej paraboli: człowiek jest na początku wielbłądem, t. j. idealistą, dźwigającym cię-

żary dla innych, później lwem, t. j. egoistą, pożerającym innych.

Ażeby ocenić krytycznie pretensye indywidualizmu, powinniśmy odpowiedzieć na dwa pytania zasadnicze:

1) Czy wytworzenie jednostek „wyższych“ może być uważane za cel dziejów?

2) Czy „moralność trzody“, t. j. jednakowe dla wszystkich prawidła postępowania, stanowią przeszkodę do rozwoju takich jednostek?

Widzieliśmy już, jak względnem jest pojęcie wyższości, jak zmienia się ono w każdej dobie historycznej. Jakąż istotnie miarę przyjmiemy dla jej oceny? Czy miarę feodalną dawności rodu? Czy mieszczańską przystosowania do warunków? Czy dekadencką wewnętrznej komplikacyi? I dlaczegóżby znowu to, co jest bardziej złożone, miało być wyższem od prostego? Dlaczegóżbyśmy mieli do „artyzmu wewnętrznego“ przykładać inną miarę niż do zewnętrznego, t. j. prawdziwego artyzmu sztuki, w którym prostota jest cechą wyższości?

Aby znaleźć punkt oparcia dla oceny wartości jednostki, powinniśmy wziąść ją w tych warunkach, w których jedynie znamy ją realnie, to jest w otoczeniu społecznem. Niema jednostki bez społeczeństwa, a odrywając ją sztucznie, drogą abstrakcyi, od jej naturalnego środowiska, zawieszamy w powietrzu i jej wartościową ocenę.

Nie może więc być oceny jednostki poza moralnością. Wartość jednostki ocenia się jej zasługami wobec społeczeństwa, nie dlatego, że chcemy

zachęcić ją do czynów użytecznych dla ogółu, za pomocą sankcyi opinii publicznej, lecz dlatego, że usuwając ten probież, tracimy wszelki miernik wartości. Te same czyny zmieniają biegunowo wartość swoją w zależności od ich związku z interesem ogółu.

Gdy Hektor, żegnając Andromachę, mówi: „że na nim Troja spoczywa“, wie, że użył najsilniejszego argumentu, wobec którego umilknąć winna nawet trwoga czułej małżonki. Bo niema takiego szaleńca, któryby nie rozumiał, że Pergam stanowi więcej niż Andromacha. A w tem właściwie tkwi z drugiej strony wielkość Hektora. Odbierzcie mu tę cechę, że jest ramieniem Pergamu; wyzujcie go z odwagi, która jest również zaletą moralną, a zostanie mu tylko siła mięśni i zręczność. Bohater spada do roli skoczka cyrkowego; przedmiot podziwu staje się przedmiotem pogardy.

Jednostka jest tem większą, im cięższe brzemię obowiązku niesie, im więcej na niej spoczywa. Wielkość nie osiąga się przez wskakiwanie na barki milionom, jak sądzi Nietzsche, lecz przez dźwiganie milionów na barkach swoich.

Z drugiej strony, filozofia dekadentyzmu grzeszy nieznajomością arytmetyki. Jednostka dla niej nierówna jest jednostce. Dla Stirnera lub Nietzsche'go Ja jest nieskończenie większem niż Ty. Niechże sprobuje tylko zamienić role. Cóżby powiedział, gdyby los przerzucił go z „kasty pracy wolnej“, do owej „kasty pracy przymusowej“, której składniki oznacza zaimkiem Ty? Czy nie obu-

rzałby się, że geniusz został zgubiony? A któż to może powiedzieć, ile prawdziwych geniuszów ginie przed rozkwitem w tej nieszczęśliwej kaście?

Jeśli jednostka niekiedy traci tę równość arytmetyczną, jeśli w ocenie przybiera wartość większą, dzieje się to jedynie dlatego, że mierzymy ją „skalą powszechnego dobra“, to jest, że za nią stoi milion, że walczy i cierpi w imię tego miliona.

Prowadzi to nas bezpośrednio do odpowiedzi na drugie pytanie. Gdy orzeł wzbija się w błękity, zdaje mu się, że powietrze oporem swym przeszkadza mu w locie. Ale im wyżej się wznosi, im rzadsze otaczają go warstwy, z tem większą trudnością popychają go skrzydła, tem dokładniej czuje, że powietrze jest jedynym oporem jego lotu, którego gdy mu zbraknie, wstrzymać się musi i wrócić do ziemi.

Tak dziecku się zdaje, że go krępuje moralność, że cięży mu obowiązek; chce się wyrwać z tych powijaków, sądząc, że wtedy dopiero zostanie dorosłym, gdy nikogo słuchać nie będzie; ale człowiek dojrzały wie, że na wielkości i ciężarze obowiązku, który dźwiga, polega wartość i siła jego; gdy maleje jego brzemię — maleje sam, gdy znika — zostaje zerem.

Prawo moralne nie jest różdżką, którą teologia zagraża dojrzałemu dziś, a więc nie potrzebującemu jej człowiekowi, jak powtarza za Schopenhauerem Nietzsche. Jest ono warunkiem niezbędnym życia społecznego, a bez społeczeństwa jednostka naprawdę staje się zerem. Wszystko, zaczynając od naj-

prostszych warunków bytu, a kończąc na najwyższych roskoszach ducha, na tych, które daje wiedza, sztuka i działalność społeczna, wszystko to zawdzięcza społeczeństwu.

Nietzsche chce stworzyć moralność jednostki, moralność dla każdego inną. Dla jednostki uprzywilejowanej — moralnem będzie pożerać inną, dla nieuprzywilejowanej dać się pożreć. Jestto stara moralność negra, który mówił: „dobrze jest, gdy ja biorę cudzą żonę; źle, gdy ktoś bierze moją".

Moralność jest tym niezbędnym warunkiem, bez którego współżycie ludzi, a więc i samo istnienie jednostki, jej byt fizyczny i duchowy stałyby się niemożliwemi. Moralność jestto zastosowanie zasady demokratycznej do zakresu postępowania i dlatego najwyższe jej prawo sformułował Kant w nakazie: postępuj tak, aby prawidło postępowania twego, mogłoby się stać zasadą prawodawstwa powszechnego", czyli: nie czyń drugiemu, co tobie nie miło. Jestto dawna zasada sokratyczna, owa „zgoda wszystkich", którą mędrzec starożytny przeciwstawił jednostce, jako miernikowi rzeczy, zarówno w zakresie poznania jak i w zakresie czynu.

Dalekimi są poglądy Nietzsche'go od stanowiska reformatorskiego. Są one brutalnym wyrazem najbanalniejszej rzeczywistości: rzeczywistości filistra pruskiego. Wzory swoje bierze Nietzsche w kraju owego barbarzyńcy, który zwyciężył Francyę, w Prusach bismarkowskich. Karność żołnierza pruskiego jest dla niego „narzędziem odrodzenia helleńskie-

go". „Problemat rang", ta idyotyczna ambicya urzędnika pruskiego, kłaniającego się wobec wyższych, kopiącego niższych, służy za wzór patosu odległości. „Nadczłowiek" wzorowany jest na Bismarku, głoszącym siłę przed prawem. Oto na czem polega tajemnica popularności Nietzsche'go. Jest on wyrazicielem brutalnym instynktów tłumów posiadaczy, streszcza ich „dyetę osobistą".

Reakcyonizm Nietzsche'go nigdzie się tak jaskrawo nie uwydatnia, jak w jego sądzie o kobietach, który jest typowo pruskim. Pragnąłby zamknąć je w kuchni. Potępia wykształcenie kobiet. Nazywa kazicielami niewiast: „obłąkanych przyjaciół kobiet wśród uczonych osłów wszelkiego rodzaju... którzyby chcieli doprowadzić kobietę do wykształcenia ogólnego, a nawet do czytania gazet i rozprawiania o polityce". Nakazuje traktować ich na wzór wschodni, t. j. jako „własność zamykalną" i zbliżać się do nich nie inaczej, jak z batem!

„Świat nie obraca się dokoła tych, co wynajdują sposób robienia gwaru, lecz niedosłyszalnie wiruje dokoła wynalazców nowych wartości". W tych słowach skreślił Nietzsche wyrok potępiający na naukę swoją. Prawda, świat nieznacznie zmienia bieg swój pod wpływem tych wynalazców nowych wartości, jak planeta ulegająca atrakcyi nowego, niewidzialnego ośrodka ciążenia. Ale ów światek, dla którego pisze Nietzsche, nie dostrzega tych nowych centrów. Sokrates pije cykutę, Chrystus umiera na krzyżu, nie zwracając na się uwagi tego światka. Natomiast mały światek dyletantów

rzuca się chciwie na wszystko, co ma pozór nowości drastycznej, co robi dokoła siebie gwar, a przytem nie odbiega zbytnio od przeciętnych pojęć. Nic bowiem nie dogadza tak filistrowi, jak widzieć się odtworzonym w doktrynie filozofa lub zostać bohaterem poety.

Podnosząc egoizm jako zasadę, brutalną siłę i wyzysk jako prawidło postępowania, wobec tych którzy stale w życiu swojem posługują się temi zasadami i prawidłami, Nietzsche mógł liczyć na niezawodne powodzenie.

Indywidualizm nie stwarza żadnych nowych wartości. Gdy z walki o byt czyni podstawę zdobycia przywileju, a dziedzicznością usprawiedliwia jego posiadanie w następnych pokoleniach, odpopowiada tylko potrzebie uzasadnienia przywileju w tej kaście, która go pragnie gwałtem utrzymać wbrew postępowi życia, jest on tylko przeniesieniem zasady manczesteryzmu na pole etyczne.

„Wszystko dla najlepszego“ — takie jest hasło indywidualizmu. A tymi najlepszymi są oczywiście ludzie, stojący na wyżynach społecznych, warstwy uprzywilejowane. Dla nich to przyroda roztacza bogactwa swoje, dla nich w pocie czoła wyciska winiarz sok winogron, a żeglarz sprowadza z dalekich krajów zbytkowne przysmaki; dla nich sztuka wydaje arcydzieła, a wiedza wytworami swymi podsyca ich kontemplacyę leniwą; oni powinni zostać prawodawcami ogółu, właścicielami planety. Im wszystko wolno: moralność nie powinna ich krępować; religia dla nich nie potrze-

bna. Co innego ciemne masy: dla tych w ślad za Voltaire'm, gotowi wymyśleć Boga, gdyby nie istniał; one stanowią tę drugą osobę, do której mówi Nietzsche: „ty powinnaś słuchać"; potrzeba je trzymać w strachu i pokorze, a gdy, widząc zły przykład starszych, przestaną bać się Boga i piekła, nauka da możność zastraszać je realniejszemi machinami piekielnemi.

Najszlachetniejszem, najwznioślejszem, najbardziej cywilizującem z uczuć ludzkich jest współczucie dla cierpiących, dla pokrzywdzonych. Ono to rozlewa cywilizacyę coraz szerszą falą, zdobywa nowe światy moralne, podnosi wartość dóbr umysłowych, wytyka drogę postępu. Przeciwko temu uczuciu burzy się indywidualizm, stwarzając prawdziwie lokajską moralność, etykę ekonoma i majsterka, której zasadą czołganie się przed możnymi, a kopanie nieszczęśliwych. Bo taki jest sens „patosu odległości". Ale nic nie jest w stanie wykorzenić z serc ludzkich tej świętej litości, na której nie bez zasady oparł etykę swą Schopenhauer.

W imię praw swoich na pomstę krzywd cudzych olbrzymim pochodem kroczą tłumy ku ideałom przyszłości, ku formom uspołecznienia, gdzie nie będzie ani panów, ani sług; gdzie każdy znajdzie równy udział w pracy na rzecz wspólną, na dorobek materyalny i duchowy ludzkości, a równą z nich odbierze cząstkę.

Z ufnością więc spoglądać możemy w przyszłość i dziś już, radując się wizyą proroczą nadchodzących dni, powtórzyć za Fichte'm tę modli-

twę, którą przed stu laty obrona Rewolucyi francuskiej z pod pióra jego wywołała:

„O, nieopuszczaj nas święte palladyum ludzkości! Ty, myśli pocieszająca, że z każdej pracy naszej i z każdego cierpienia wypływa nowa doskonałość i nowa roskosz dla bratniego nam rodzaju. Że dla przyszłych pracujemy pokoleń, a pracujemy niedaremnie. Że w tem samem miejscu, gdzie cierpimy, gdzie nas depcą nogami, gdzie popełniamy błędy i grzechy, zakwitnie kiedyś pokolenie, które spełniać będzie mogło wszystko, co zechce, bo będzie pragnęło tylko dobrego. A my, radując się potomkom naszym, wśród cnót ich dostrzeżemy owoce tych nasion, które złożyliśmy w bruzdy niwy dziejowej...

„Kiedy wspiera nas myśl, że spełniliśmy obowiązek nasz, niech ożywi nas i ta druga, że żadne ziarno, które posialiśmy, nie zginie w świecie moralnym, że w dniu wiązania snopów, oglądać będziemy jego owoce, a z nich uwijemy sobie wieńce nieśmiertelne“.

l. inw. 2993

BIBLIOTEKA
Wyższej Szkoły Polit.-Wych.

BERNARD POŁONIECKI

WE LWOWIE

ul. Akademicka 2a i Klementyny Tańskiej 1.

„MAGAZYN NUT“

I WYPOŻYCZALNIA

NOWOŚCI MUZYCZNYCH

nieustannie uzupełniana nowościami do śpiewu, na fortepian i inne instrumenta, pod bardzo przystępnymi warunkami.

WARUNKI PRENUMERATY:

Abonament z premią 6 kawałków naraz: Rocznie 28 kor., półrocznie 14 koron, kwartalnie 8 koron, miesięcznie 3 korony.

Abonament bez premii 6 kawałków naraz: Rocznie 12 kor., półrocznie 7 kor., kwartalnie 4 kor., miesięcznie 1 kor. 50 hal.

KAŻDY ABONENT SKŁADA KAUCYĘ W KWOCIE 4 KORON.

Klienci „Księgarni Polskiej“ mogą być na żądanie zwolnieni od składania kaucyi.

SKŁAD

FORTEPIANÓW i PIANIN

zaopatrzony w instrumenta z pierwszorzędnych fabryk, jak:

Ehrbara, Heitzmanna, Hofbauera, Stelzhamera, Schmida, Stingla i wielu innych.

Wypożyczalnia nowych instrumentów.

Wyłączne zastępstwo fabryk zagranicznych:
Steinwaya, Blüthnera, Schiedmayera i PIANOLI.

Księgarnia Polska we Lwowie.

Prof. Dr. Józef Kallenbach

ZYGMUNT KRASIŃSKI

Życie i twórczość lat młodych (1812—1838)

Dwa tomy (stanowiące tom siódmy i ósmy zbiorowego wydania pism Krasińskiego). **K. 8., w ozdobnej oprawie K. 10.**

Nowy, a niezmiernie cenny materyał biograficzny oraz cały szereg nieznanych poprzednim badaczom utworów Krasińskiego, polskich, francuskich, skłoniły prof. Kallenbacha do opracowania obszernej, dwutomowej monografii, poświęconej młodości poety (1812—1838). Materyał, zużytkowany przez autora, jest bardzo obfity: oprócz korespondencyi z Reevem przestudyował prof. Kallenbach zeszyty szkolne Krasińskiego, licealne i uniwersyteckie, albumy młodzieńcze, korespondencyę generała Krasińskiego z nauczycielem młodego Zygmunta, wspomnienia generała, skreślone w Petersburgu dla syna, a co najważniejsza, nieogłoszoną dotychczas drukiem korespondencyę syna z ojcem, która jest nietylko pierwszorzędnym dokumentem do biografii Krasińskiego, ale zarazem pięknym utworem literatury, godnym stanąć, jako wyraz miłości synowskiej, obok listów Słowackiego do matki.

Studya nad tym bogatym materyałem przyniosły plon bardzo obfity, tak obfity, że śmiało powiedzieć można, iż teraz dopiero, dzięki książce prof. Kallenbacha, znamy naprawdę młodość Krasińskiego, tę młodość, o której każdy biograf powtarzał za poetą, że jest „rzeźbiarką co wykuwa żywot cały".

Ignacy Chrzanowski.

Juliusza Słowackiego Listy

Z autografów poety wydał po raz pierwszy Leopold Méyet. Z portretami i rycinami. Cena za 2 tomy K. 7, w opr. K. 9.

Listy J. Słowackiego do matki, rodziny, i do różnych osób ukazują się po raz pierwszy w wydaniu zupełnem, z własnoręcznych rękopisów poety. Dotychczasowe wydania „Listów do matki" uskuteczniane były z odpisów dla tej prostej przyczyny, że nikt nie wiedział, czy są i gdzie znajdować się mają oryginały...

Autografy tych listów dziś są własnością wydawcy i posłużyły do wydania obecnego zbioru.

...Listy do matki zamykają całkowity niemal okres życia poety; od pobytu w Warszawie do listu z dnia 4 marca 1849 r., posłanego na miesiąc przed zgonem.

... Jako materyał do życiorysu poety, a bardziej jeszcze do charakterystyki wewnętrznych jego przemian, listy te dla każdego, kto o Słowackim pragnie wyrobić sobie sąd nieuprzedzony, samodzielny, źródłowy, są po prostu nieocenione. *Ant. Potocki.*

Biblioteka AP W

7631/1