

A
N

BIBLIOTEKA
TECH. SZK. LOTN.

Nr. _____

4.576.

22

YOWA STATE UNIVERSITY

FP

K

JERZY ŻUŁAWSKI

e 22

PRZED ZWIERCIADŁEM PRAWDY

SZKICE FILOZOFICZNE.

BIBLIOTEKA
TECH. SZK. LOTN.

Nr. 97



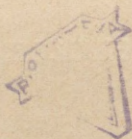
K 97

*dop/2
jest 1 egz.*

WARSZAWA -- 1914.

SKŁADY GŁÓWNE: E. WENDE I SPÓŁKA, WARSZAWA,
H. ALTENBERG, G. SEYFARTH, E. WENDE I S-KA, LWÓW.
NAKLAD I DRUK TOW. AKC. S. ORGELBRANDA SYNÓW.

149



10811 | 1

TVVM FAC
NEC
RESPICIAS
FINEM =

• E

BENEDYKT SPINOZA.

CZŁOWIEK I DZIEŁO.

1899.

BIBLIOTEKA
TECH. SZK. LOTN.

Nr. 97

FD

BIBLIOTEKA
TECH. SZK. LOTN.

Nr. ~~47~~

BIBLIOTEKA
TECH. SZK. LOTN.

Nr. _____

I.

POCHODZENIE I ŻYCIE SPINOZY.

Mało jest filozofów, którychby życie w równej jak u Spinozy mierze było stwierdzeniem ich przekonań filozoficznych. Zasadniczy charakter ducha Spinozy, który mu kazał tak a nie inaczej myśleć, kazał mu również tak a nie inaczej żyć. Ta zgodność teoretycznych zasad z praktycznym życiem jest dowodem najlepszym, że te pierwsze nie były, jak się to często zdarza, sztucznie wzniesioną budową myślową, rzeczą szukaną i wynalezioną, ale wpływały z najistotniejszej głębi ducha tego wielkiego myśliciela, z tą odwieczną koniecznością, której on sam w swych pismach najlepszym był rzecznikiem.

Baruch Spinoza, urodzony w Amsterdamie 24. listopada 1632. r., pochodził z familji żydowskiej, przesiedlony tutaj z Portugalji z końcem

XV. wieku. Panowanie ultrakatolickich władców, Izabeli i Ferdynanda w Hiszpanji, a Emanuela w Portugalji, spowodowało tłumną wędrówkę Żydów na północ i wschód. Część ich, chcąc i na zewnątrz pozostać wierną wierze przodków, opuszczała niegościnnie kraj, chroniąc się przed przymusowym chrztem w razie pozostania; inna część, okupiwszy na razie pozornem przyjęciem katolicyzmu prawo pobytu w Hiszpanji, również wkrótce uciekać musiała przed podejrzliwą i okrutną, a względem przechrzzczeńców osobliwie nieufną inkwizycją. To charakterystyczne, że Żydzi, w owym czasie wygnani z Hiszpanji, zyskali w całej Europie sławę mądrych a uczciwych przemysłowców. Państwa prześcigały się nieomal w staraniach o pozyskanie pożytecznych dla swego rozwoju wygnańców. W Holandji, która ich najmniej potrzebowała, będąc sama już krajem wysoce przemysłowym i handlowym, najpóźniej się stosunkowo osiedlili, mimo że po rzuceniu jarzma hiszpańskiego największą osadnikom zapewniała swobodę. Gminy żydowskie w Holandji, podobnie jak w Polsce, zupełną prawie miały autonomję. Przyczyniało się to do ich rozwoju wewnętrznego, ale powodowało również wzrost rasowej i religijnej wyłączości.

Rodzice Spinozy zajmowali się w Amsterdamie handlem. Sądząc ze spadku, który pozostawili, nie byli bardzo bogaci, w każdym razie jednak byli na tyle zamożni, aby dać swemu synowi jak najlepsze, wedle swych pojęć, wykształcenie.

Przy synagodze w Amsterdamie znajdowała się sławna w owych czasach wyznaniowa szkoła żydowska, gdzie pod przewodnictwem najstarszego rabina osobni nauczyciele w sześciu klasach wykładali uczniom biblję, talmud i niektóre łatwiejsze pisma kabalistów i filozofów żydowskich. Przełożonym szkoły, w czasie gdy młody Baruch Spinoza do niej uczęszczał, był znany z pism swoich rabi Morteira. Niezmiernie dbały o rozwój szkoły i podniesienie poziomu nauki, stworzył Morteira poza obowiązującymi sześcioma klasami, klasę siódmą, w której sam zdolniejszym uczniom nauki udzielał. Spinoza, który, według współczesnych świadectw, należał do najlepszych uczniów, był z początku podobno jego ulubieńcem. Biblja atoli i talmudyści nie mogli zadowolić bystrego i badawczego umysłu chłopca, w którego duszy też wczesnie zaczęły się budzić wątpliwości i odzywać pytania, znamionujące już późniejszego myśliciela

i nowatora. Początkowo zwracał się on do swych nauczycieli z całym zaufaniem, w przekonaniu, że znajdzie u nich wyjaśnienie i odpowiedź, gdy jednak z czasem spostrzegł, że pytania jego w kłopot nauczycieli wprawiają, a co gorsza on nie znajduje u nich dostatecznej odpowiedzi, zaprzestał próżnego pytania, udając, że jest zadowolony z wyjaśnień, które mu dali. Z tym większym jednak zapałem rzucił się do samodzielnego studjowania pism i tem częściej i poważniej sam się nad tem namyślał, co w nich znajdował. Dostawszy się do dodatkowej siódmej klasy, miał już, jak z zachowania jego wnosić można, gotowe swoje własne poglądy, które aż nadto różniły się od tego, co weń nauczyciele wpajali. Stanowisko jego w szkole stawało się coraz przykrzejszem. Koledzy jego z zazdrością nań spoglądali i chłodno podziwiali jego bystrość i wiedzę, nie mając jednak ochoty ni odwagi przełamać narzuconych sobie formuł i za nim myślą podążyć. Nauczyciele spoglądali nań zawistnie i niechętnem okiem, w obawie, że wzrost jego powagi wśród uczniów im może zaszkodzić, a przytem podejrzewali go już otwarcie o nieprawowierność i kacerstwo. Opowiadają, że w tym czasie raz dwaj współuczniowie zwró-

cili się z podstępem zapytaniem, co myśli o niematerjalności Boga, istnieniu duszy i aniołów. Ostrożny kilkunastoletni filozof nie odpowiadał zrazu; po dłuższem jednak naleganiu pytających, dał odpowiedź dość wprawdzie oględną, zawsze jednak stojącą w rażącej sprzeczności z tem, co komentatorzy pisma i nauczyciele szkoły twierdzili. Kusiele powiadomili kolegum rabinackie o treści odpowiedzi i w gminie wybuchła otwarcie pierwsza burza przeciw zuchwałemu kace-rzowi. Zażegnał ją tym razem sam Morteira. Skończyło się na tem, że Spinozie zagrożono karami, w ostateczności zaś wykluczeniem z synagogi. Spinoza nie starał się o odzyskanie łask swoich religijnych przełożonych; nie oczyszczał się z zarzutów, ani usprawiedliwiał, ale czując, że węzły, które go z półwyznawcami łączyły, zaczynają się rozluźniać, począł się sam zwolna odsuwać od gminy. Uczzone księgi żydowskie nie zadawałniały już oddawna jego gorącej żądzy wiedzy, zaczął więc szukać innych źródeł. Warunkiem wykształcenia ówczesnego, gdzie prawie wszystko jeszcze po łacinie się pisało i czytało, była znajomość tego języka. Spinoza tedy zaczyna się uczyć po łacinie. Pierwszym jego nauczycielem był pewien student niemiecki, dru-

gim, który zarazem dał mu poznać pierwsze początki filozofji kartezjańskiej, był lekarz Van der Ende. Obdarzony niepospolitemi zdolnościami, szybko robił postępy i wkrótce znał już tak język łaciński, że mógł bez trudu korzystać ze skarbnicy ówczesnej wiedzy. Pierwszym przedmiotem jego studjów były teologiczne dzieła scholastyków, wkrótce jednak, nie znajdując w nich ścisłości, której jego bystry umysł przedewszystkiem się domagał, zwrócił się do filozofji, również scholastycznej, a następnie do nauk przyrodniczych, a przedewszystkiem do matematyki i fizyki. Odosobnienie jego powiększało się tymczasem ciągle. Zerwał nici, łączące go z dawnymi towarzyszami, którzy go już teraz nierozumieli i unikali, jak domnianego kacerza; zaś w kole nowych znajomych chrześcijan czuł się obcym, widząc, że patrzą na niego z nieufnością, jako na żyda, a cenią tylko za to, że się od łączności ze swymi współwyznawcami usunął. Fałszywe jego stanowisko podnosiło jeszcze i to, że nowi towarzysze jego widzieli w nim katechumena, podczas gdy on bynajmniej nie miał ochoty przyjmować chrztu, mając już własne, mniej więcej ustalone, a od chrześcijańskich różne pojęcia. Gmina żydowska tymcza-

sem odczuła głęboko zniewagę, jaką jej wyrządził Spinoza, dobrowolnie się od niej usuwając— i przestraszyła się złego przykładu, który, gdyby znalazł naśladowników, mógł się stać przyczyną rozluźnienia i jej upadku. Wszakże to była niebywała rzecz, aby się od niej ktoś dobrowolnie odłączał. Dotąd nawet potępieni kacerze usilnie bronili się od wykluczenia. Nie zapoznawano też przytem nadzwyczajnych zdolności Spinozy i tem więcej się jego odstępstwa obawiano.

I stała się rzecz niesłychana, świadcząca tylko, jak nisko upadli przełożeni gminy i jak dla zewnętrznych pozorów gotowi byli istotne kacerstwo przeoczyć. Zaofiarowano dwudziestoletniemu Spinozie dość wysoką roczną pensję, żądając tylko w zamian, aby w dniu świąteczne dla pozoru do synagogi uczęszczał i nic sprzecznego z nauką Mojżesza nie ogłaszał. Spinoza ze wzgardą odrzucił tę propozycję, która ten jeden tylko skutek odniosła, że wszczepiła weń na całe życie głęboki wstręt do urzędowych przewódców wszystkich wyznań. Od tej chwili rozłam był już rzeczą dokonaną, a dawni jego współwyznawcy prześcigali się teraz w objawach nienawiści względem niego. Między fanatykami żydowskimi oburzenie było tak wielkie, że usi-

łowano go nawet zamordować. Pewnego dnia wieczorem napadł go jakiś żyd, chcąc sztyletem pomścić się za zniewagę, rzekomo przez filozofa całemu społeczeństwu wyrządzoną, a Spinoza tylko dzięki swej przytomności umysłu śmierci uniknął. Nie chcąc się jednak na drugi podobny napad narażać, opuścił Amsterdam. Kolegium rabinów zagroziło mu teraz wielką klątwą, a gdy mimo wezwania nie stawił się w synagodze dla oczyszczenia, klątwę nań istotnie w roku 1656. rzucono. Straszliwą formułę, przeklinającą jego i wszystkie jego dzieła i wszystkich, którzyby się z nim zetknęli i dom, w którymby się znajdował, formułę, jaką tylko fanatyzm mściwej rasy żydowskiej mógł wytworzyć, przeczytał nad swym niegdyś ukochanym uczniem sam Morteira. Nienawiść rabinów posunęła się do tego stopnia, że zwrócili się nawet do miejscowego rządu, starając się o banicję dla Spinozy. Spinoza przyjął klątwę spokojnie, odpowiedziawszy na nią tylko pismem, które zaginęło.

Przez cztery następne lata mieszkał Spinoza po kolei u różnych znajomych i przyjaciół chrześcijan w okolicach Amsterdamu. Różnie komentowano sam jego wyjazd z rodzinnego miasta; niektórzy przypuszczali, że spowodował go bez-

pośredni nakaz władz, będący skutkiem wspomnianej wyżej prośby rabinackiego kolegium. To jednak trudno przypuścić. Holandia była w owym czasie krajem zbyt wolnomyślnym, a urządzenie państwowe ochraniało na tyle swobodę obywatela, aby go nie było można, bez udowodnienia mu winy, na żądanie li tylko zagorzałych fanatyków, z miasta wydalić. Prawdopodobniejsza jest przypuścić, że Spinoza, opuszczając Amsterdam, uchodził przedewszystkiem dobrowolnie przed nienawiścią swych dawnych współwyznawców, której znak skrytobójczy sztylet pozostawił na jego odzieniu. Dość miał walki i burzy około siebie. Umysł jego, skłonny do kontemplacji, zapragnął samotności i spokoju, w którymby się mógł oddać zdala od gwaru codziennego życia zagłębianiu w największe tajniki świata.

Już podczas pobytu w Amsterdamie zyskał sobie Spinoza znaczną ilość przychylnych przyjaciół; nie trudno mu więc było znaleźć wśród nich gościnę. Potrzeby jego nadzwyczaj były skromne i byleczem je opędzał. Mimo to jednak nie chciał być ciężarem dla swoich znajomych i postanowił sam na swe utrzymanie zarabiać. Wyuczył się w tym celu sztuki szlifowania szkieł

optycznych i wkrótce doszedł w tym kierunku do wysokiej doskonałości, do czego niemało przyczyniła się jego gruntowna znajomość zasad matematyki i optyki. Poza tem wolny czas spędzał na studjach i rozmyślaniach. W pierwszym rzędzie zajmował się dalej filozofją kartezjańską, coraz więcej jednak studjowanie dzieł innych filozofów ustępowało samodzielnej pracy umysłowej. Duch jego, nie znajdując dostatecznej odpowiedzi u nikogo na swe zagadnienia — począł jej sam w sobie szukać. System jego filozoficzny, którego pierwszy brzask już w Amsterdamie w umyśle jego świtać począł, rozszerzał się teraz coraz więcej i pogłębiał tak, że w roku 1660. był już w zasadzie ustalony. Późniejszą pracą uzupełniał Spinoza tylko swe zasady, stosował je do szczegółów i rozwijał, modyfikując zaledwie nieznacznie ogólną ich całość. Wr. 1661. przenosi się Spinoza, który teraz swe rodzinne imię Baruch zmienił na Benedykt, do Rhynsburga, miasteczka położonego w pobliżu Leydy i osiedla się tutaj na przeciąg czterech lat. Być może, że wybór Rhynsburga na miejsce stałego pobytu był w związku z sympatjami jego dla sekty Kollegjantów, która tam miała swoje główne siedlisko. Sympatje Spinozy, który, mając głę-

boko zakorzenione uczucia religijne, nienawidził jednak wszelkiego dogmatyzmu i duchowieństwa, musiały się z natury rzeczy zwrócić ku Kollegiantom, podnoszącym nadewszystko etyczną treść życia, a zostawiającym dogmaty do swobodnego roztrząsania każdemu z członków swej gminy. To pewna, że stosunek jego z Kollegiantami był nader blizki i żywy, ślady tego znajdujemy w księgach gminy. Na ówczas przypada wzrost sławy Spinozy jako uczonego i filozofa. Wieść o wyklętym żydzie-filozowie, który nie uznaje panującego wówczas nad umysłami Kartezjusza i na swój sposób stara się zagadki bytu tłumaczyć, poczyna się coraz szerzej rozchodzić. Uczeni, jak Oldenburg, sekretarz Królewskiej Akademji Umiejętności w Londynie, lekarz Ludwik Meyer, znajomy jego jeszcze z Amsterdamu, młody podówczas Szymon de Vries, odwiedzali go w tem cichem ustroniu, wiedli z nim długie rozmowy, słuchali jego nauk i roznosili je następnie po świecie. Na prośbę wzrastającego wciąż koła uczni i przyjaciół spisał Spinoza swe metafizyczne poglądy, a rękopis ten, krążąc następnie w licznych odpisach, między zaufanymi z rąk do rąk, był punktem wyjścia rozmyślań i rozmów dla zwolenników młodego i samotnego mędrca.

Wzrastająca jego sława ściągała doń coraz więcej młodych i żądnych wiedzy ludzi, pragnących już to dowiedzieć się jego własnych myśli, już to wysłuchać z ust jego zdania o czczonych podówczas Kartezjuszu. Byli i tacy, którzy go wprost za zwolennika Kartezjusza mieli i szukali u niego znajomości zasad francuskiego myśliciela. Do tych ostatnich należał pewien młody niemiecki protestant, Alb. Burgh, który się doń wprost udał z prośbą, aby go za płatą kartezjańskiej filozofji nauczył. Spinoza podjął się zadania i spełnił je, wykładając swemu uczniowi istotnie tylko zasady Kartezjusza, a przemilczając o ile możności swoje własne. Częstokroć robiono z tego Spinozie zarzut nie-szczerości; trudno się jednak nań zgodzić, zważywszy, że żądano odeń właśnie kartezjańskiej filozofji, a nie innej. Przytem Burgh nie budził w filozofie ufności, który smutnem nauczony doświadczeniem z pewną ostrożnością i rezerwą wobec niego zachować się musiał. Jak da-lece usprawiedliwiona w tym wypadku była nie-ufność Spinozy—czas okazał. Burgh, udawszy się później do Rzymu, przyjął katolicyzm i stał się zajadłym przeciwnikiem swego dawnego mistrza.

W r. 1664. przenosi się Spinoza w pobliże Hagi do Voorburga. Spędza tutaj sześć lat w spokoju i ciszy, oddany swej ręcznej pracy około szlifowania szkieł i najgłębszym dociekaniom filozoficznym, przerywanym tylko niekiedy przez odwiedziny starych i nowych przyjaciół i zwolenników. Bijografowie jego podają, że na tych zaufanych prośby przeniósł się w r. 1670. do poblizkiej Hagi, gdzie jako w większym mieście łatwiej się z nimi mógł widywać. W tymże roku wydaje Spinoza swój „Traktat teologiczno-polityczny“, owoc kilkoletniej pracy. Traktat, zawierający pierwszą niezawisłą krytykę Pisma świętego, wydany został bezimiennie. Mimo to dowiedziano się wkrótce, kto jest autorem tej „niesłychanie bezbożnej“ książki i nanowo rozszalała się burza nad głową mędrca, tak nade wszystko lubiącego spokój. Nawet przyjaciele jego i uczniowie oburzeni byli i zgorszeni, a niektórzy wprost mu w listach zarzucali, że za daleko swą śmiałość posunął. Spinoza, dosyć obojętny na głosy ogólnego oburzenia, odczuwał głęboką boleść widząc, że jest niezrozumiany nawet przez tych, których miał prawo zwać swymi uczniami.

Przez pierwszy rok swego pobytu w Hadze zajmował Spinoza mieszkanie u wdowy

Van Velden, w którym później przemieszkiwał podczas pobytu w tem mieście biograf jego, Colerus. Wkrótce jednak, podobno dla ograniczenia swych wydatków, przeniósł się do rodziny malarza Van der Spyck'a, gdzie już do śmierci mieszkał. Niezwykle skromny w wydatkach, zajmował tu małą izdebkę na poddaszu, gdzie pożerany rozwijającemi się już wtedy suchotami, szlifował swoje szkła i kończył „Etykę“, najwspanialsze dzieło swojego życia. O sposobie jego życia z tego czasu dosyć mamy wiadomości. Z domu wychodził bardzo rzadko, ubierał się skromnie, lecz nader czysto, i dość lichy się odżywiał, co bez wątpienia ujemnie na jego zdrowie wpłynęło. Mimo nużącą pracę i chorobę, mimo wszystkie przejścia i duchowe osamotnienie w swem życiu, w stosunkach z ludźmi zachowywał słodycz i pogodę. Burza, wywołana ukazaniem się Teologiczno-politycznego Traktatu, przycichła zwolna i koło mędrca jęli się gromadzić na nowo wybitni ludzie, sławą jego zwabieni i ujęci charakterem. Wielki Pensjonariusz de Witt, którego później czekał tak tragiczny zgon z rąk rozżartego pospólstwa, żył z nim w blizkich stosunkach i wielokrotnie rad jego zasięgał. Leibniz, przejeżdżając przez Ho-

landję, nieomieszkał również pominąć sposobności poznania wielkiego filozofa i spędzenia z nim kilku godzin na rozmowie. Sława jego daleko teraz wybiegła poza granice Holandji; miał wielu zwolenników w Anglii i Niemczech, a gdy w r. 1672. wojska francuskie pod wodzą Kondeusza i Turenusza wkroczyły do Holandji, książę Kondeusz zapragnął poznać sławnego i osławionego zarazem filozofa i wezwał go w tym celu do Utrechtu. Spinoza pospieszył na wezwanie, ale zdaje się rozmowa do skutku nie przysłała, gdyż książę tymczasem był już z Utrechtu wyjechał. Spinozę podróż ta naraziła na niemałe niebezpieczeństwa. Ludność holenderska, nienawidząc Francuzów, a podejrzewając radykalną partję republikańską, do której się i Spinoza przyznawał, o potajemne im sprzyjanie, o mało że nie zgotowała powracającemu Spinozie śmierci de Witta, w mniemaniu, że w celach zdrady do Utrechtu się udał. W tymże samym roku otrzymał Spinoza drugie jeszcze szacowniejsze wezwanie. Elektor Palatynatu nadreńskiego, Karol Ludwik, polecił uczonemu Fabrycjuszowi zaprosić go na katedrę filozofji w uniwersytecie heidelberskim. Ale Spinoza, mimo zapewnioną mu swobodę słowa, zanadto

wiele przebył już doświadczeń, aby się narażać na publiczne nauczanie, zwłaszcza że zdrowie mu już istotnie nie dopisywało. Odrzucił tedy zaofiarowaną mu zaszczytną posadę, tłumacząc się, że pragnie czas swój poświęcić swobodnej pracy filozoficznej, w którejby mu publiczne nauczanie musiało być przeszkodą, a przytem wyrażając obawę, czy wolność słowa, którą mu książkę przyobiecał pod warunkiem, że nie będzie jej używał w celu poniżenia panującej religji, pogodziłaby się z jego przekonaniem.

Do śmierci, która nastąpiła w cztery lata później, nie ustawał w pracy, doskonaląc i uzupełniając swoją Etykę, dzieło niewielkie rozmiarami, ale olbrzymie treścią. Umarł w Hadze w mieszkaniu malarza Van der Spyck, dnia 22. lutego 1667. roku, mając lat zaledwie 45.

Piersiowa choroba, która go o śmierć przyprowadziła, zaczęła się u niego około 25. roku życia. Do rozwoju jej, obok słabej kompleksji, przyczynił się nie mało sposób jego życia i pracy. W ostatnich zwłaszcza latach Spinoza, pogrążony cały w pisaniu Etyki, nadzwyczaj mało używał ruchu i nieraz całymi tygodniami nie opuszczał pokoju, gdzie sobie kazał przynosić swój skromny posiłek. Rozporządzając nader

nieznacznymi funduszami, nie mógł się odżywiać tak, jakby tego jego nadwątłony organizm wymagał; wiemy z jego notatek i opowiadań jego gospodyni, spisanych przez Colerusa, że wydatki jego w tym względzie były więcej niż skromne.

Do okoliczności, które śmierć przyspieszyły, należy zaliczyć jeszcze i to, że pracując ustawicznie nad szlifowaniem szkieł optycznych, narażał się na wdychanie zabójczego dla siebie szklanego pyłu. Mimo tak długi czas trwania choroby, Spinoza zdawał się nie przeczuwać zbliżającego się końca. Jedyny raz tylko w liście na półtora roku przed śmiercią do jednego ze swych przyjaciół pisany, wyraża wątpliwość, czy ma przed sobą tyle życia jeszcze, aby rozwiązać niektóre z nierozwiązanych jeszcze a dręczących go zagadnień.

W sto lat po śmierci wielkiego filozofa zaczęły się rozchodzić między wrogami jego pism różne, ubliżające jego charakterowi pogłoski o okolicznościach, towarzyszących jego zgonowi. Opowiadano, że sam zażył truciznę, że w ostatniej chwili odwoływał wszystko, co w życiu swem napisał, obwiniając się, że pycha i bezbożność do tego go popchnęły,—że wzywał Boga

i prosił go zmiłowanie dla swoich grzechów. Wiemy z autentycznych źródeł, że w opowiadaniach tych niema ani słowa prawdy. Jest to zresztą dość zwykle zjawisko, że ciemni, zaślepieni i fanatyczni przeciwnicy wielkich i świątłych umysłów starają się obniżyć wartość prawd przez nie zdobytych w ten naiwny sposób, że opowiadają o ich rzekomej skrusze i przedśmiertnym żalu. Opowieści o śmierci Voltaire'a mogą za drugi przykład posłużyć.

Wiadomości o śmierci Spinozy mamy od gospodyni jego, żony malarza Van der Spyck'a, której opowiadania spisał mieszkający u niej później Colerus. W dniu śmierci Spinoza, który od kilku dni czując się gorzej, z pokoju nie wychodził, zeszedł na dół do swoich gospodarzów, a widząc, że wrócili właśnie z kościoła, rozmawiał z nimi o naukach, które tam słyszeli. Około południa wrócił do siebie, a czując ogarniającą go niemoc, polecił zawezwać swego przyjaciela, lekarza, Ludwika Meyera. Później zjadł jeszcze z apetytem rosół, tak że gospodarze uspokojeni co do stanu jego zdrowia, wyszli znowu z domu na popołudniową naukę do kościoła. Gdy powrócili—Spinoza już nie żył.

Meyer, wzięwszy parę drobnych pamiątek

po swoim ukochanym mistrzu i przyjacielu, odjechał jeszcze tego samego dnia najbliższym statkiem. Zwłoki pogrzebano w Hadze, w podziemiach starego kościoła. Za skromną trumną postępował niewielki orszak znajomych; z przyjaciół nie przybył żaden.

Wszystkie rękopisy, które zmarły pozostawił, Van der Spycck odesłał natychmiast do drukarza Rieuwertza w Amsterdamie, wypełniając w ten sposób ustne polecenie filozofa, który się obawiał, by jego rodzina lub kto z niepowołanych, obejmując spadek, nie zniszczył i nie zatracił całego duchowego dorobku jego życia. Po za tem nie wiele pozostawił; trochę odzieży i książek, szkła i przyrządy szlifierskie. Trzysta kilkadziesiąt guldenów, uzyskanych ze sprzedaży tego spadku, odebrała jego siostra, jako naturalna spadkobierczyni.

Ze śmiercią Spinozy kółko jego zwolenników i przyjaciół rozproszyło się zupełnie. Przez lat kilkanaście mówiono jeszcze wiele w Holandji o mędrцу, który podobno miał być bezbożnym w swoich dziełach, a szlachetnym i uczciwym w życiu; tu i owdzie znalazł się jeszcze wyznawca jego filozofji, który znał go za życia lub z dzieł pośmiertnych poznał; kilku pastorów,

podnosząc etyczną treść jego nauki, starali się ją popularyzować i z dogmatami godzić; dłużej nieco odzywali się jego przeciwnicy, piorunując z ambon, katedr i książek „bezbożne błędy przewrotnego żyda“, ale wkrótce wszystko ucichło i niepamięć pogrzebała na dwa niemal wieki myśli wielkiego panteisty. W XIX. dopiero stuleciu odgrzebano go z popiołów.

II.

CHARAKTER SPINOZY.

Wszystkie wiadomości, które mamy o charakterze i sposobie życia Spinozy, na dwie się dadzą podzielić kategorje. Do pierwszej należą opowieści współczesnych, którzy go znali osobiście lub też z pierwszej ręki od jego znajomych wiadomości swe czerpali. Ci wszyscy, bez względu na to, czy z treścią nauki Spinozy się zgadzają, czy też ją potępiają oddają sprawiedliwość charakterowi wielkiego mędrca i przedstawiają życie jego w ten sposób, że może istotnie służyć za ideał życia filozofa.

Do drugiej kategorji zaliczyć wypada pogłoski znacznie później powstałe, filozofowi w wysokim stopniu nieprzychylne. Zjawisko to łatwo sobie wytłumaczyć, jeśli się zważy, że

później, gdy być wyznawcą Spinozy znaczyło narazić się na prześladowanie za kacerstwo, ci tylko mogli się odważyć o nim pisać, którzy występowali jako jego przeciwnicy. Sąd potępienia przenoszono z dzieł na autora; ludziom, którzy truciznę w jego pismach widzieli i on w potwornych przedstawiał się barwach, rzucano więc na niego oszczerstwa, którym nikt nie śmiał i nie mógł przeczyć, zwłaszcza że rzeczywista postać filozofa zbladła i zatarła się w pamięci. Wobec bezzasadności i sprzeczności tych późniejszych podań musimy szukać obrazu Spinozy przedewszystkiem w źródłach współczesnych.

Wspomnieliśmy już o rzadko spotykanej zgodności życia tego filozofa z zasadami, które w swych dziełach głosił. Wielki i niezłomny charakter, gdzie silna wola wsparta rozumem człowieka nad przypadłości tego życia wznosi— to był ideał Spinozy, który w książkach przedstawiał, a w życiu urzeczywistniał. Niesłychane panowanie nad samym sobą, spokój, pogoda, a przytem nieugiętość i namiętna miłość prawdy były zasadniczymi cechami jego charakteru. Jeśli dodamy do tego umiarkowanie w życiu, wysoką bezinteresowność, skromność i wylaną serde-

czność dla przyjaciół, to będziemy mieli w istocie obraz człowieka, jakiego rzadko się spotyka. Poddawał on życie swe całe kierownictwu rozumu i umiał trzymać na wodzy wszystkie swe namiętności, umiał przebaczać, z pobłażliwym uśmiechem wyższości patrzył na swoich wrogów i przeciwników, mimo że mało kto w życiu tyle i tak ciężkich krzywd doświadczył jak on. Charakter jednak jego nie odrazu zdobył tę równowagę; owszem, wszystko przemawia za tem, że czuł on głęboko i znał potęgę namiętności, lecz nauczył się je wolą i rozumem poskramiać. Sam wygląd jego świadczy o naturze gorącej i skłonnej do uniesień. Wedle opowiadań współczesnych, wzrostu był średniego o twarzy ściągłej, ocienionej bujnym, czarnym i nieco krętym włosiem. Pod wysokim czołem i regularnemi również czarnemi brwiami paliło się dwoje niewielkich, przenikliwych czarnych oczu, przedzielonych ściągłym i dużym nosem, pod którym wyginały się w łuk namiętne i pełne wschodnie usta. To nie była twarz człowieka, który dla tego był w życiu spokojny: że namiętności nie znał. Rysy te ogniste i nerwowe nieraz krzywić musiał skurcz bólu, nieraz rozplomienić gniew i namiętność, nim je wygładziła i uspo-

koła żelazna wola. W pismach jego znajdujemy tu i owdzie ślady wrodzonego gorącego usposobienia; nieraz pod powłoką rozumnych i spokojnych słów drży tam grom gniewu, szyderstwo i oburzenie, nieraz z żydowską jakąś zaciętością smaga swych przeciwników i wali znieawidzone przez siebie bałwany. Ale ślady te istotnie tylko do wyjątków należą, są to jakby mimowolne zgrzyty, które się wyrwywają z jednej, wielkiej, potężnej i dostrojonej harmonji ducha.

Obok tej zasadniczej a zdobytej z czasem cnoty życiowej, miał charakter jego wiele wrodzonych wzniosłych cech, które mu pozwoliły tak się rozwinąć. Do tych przedewszystkiem zaliczyć trzeba ogromną miłość prawdy, wobec której wszystkie postronne względy z przed oczu mu nikły. Ta miłość wiodła go przez całe życie, otwierała przed nim tajniki zagadnień bytu i uczyła życie do nich stosować. Tą miłością prawdy wiedziony, naraził się na gorzkie prześladowanie swych współwyznawców; dla niej opuścił swą rodzinę, skazał się na odosobnienie i wszystkie niedostatki życia; ona sprawiła, że z oburzeniem i pogardą odrzucił ofiarowane sobie przez rabinów pieniądze, które miały być zapłatą hipokryzji i oportunistu. Całe życie

spędził na ciężkiej pracy ręcznej, aby tylko nie utracić niezależności i swobody słowa, potrzebnej dla szukania prawdy. Cóż mogło być ważniejszem i więcej potrzebnem dla biednego mędrca, niż posada profesora filozofji, ofiarowana mu przez elektora przy heidelberskim uniwersytecie? A jednak odrzucił ją z lekkim sercem, powodowany do tego, obok zamiłowania ciszy i spokoju — jedynie obawą, że zajęcie to może mu przeszkadzać w zdobywaniu wiedzy i prawdy. W ogólności okazuje Spinoza w życiu swoim niezmierną bezinteresowność w sprawach pieniężnych. Gdy przyjaciel jego wielki pensjonariusz Jan de Witt, ofiarował mu roczną pensję, nie chciał jej zrazu przyjąć, a przyjął ją dopiero po długich naleganiach i zredukowaniu jej do mniejszej kwoty.

Po śmierci de Witt'a spadkobiercy jego odmówili mu dalszego wypłacania pensji; Spinoza rzekł się jej natychmiast dobrowolnie. Drugim przykładem wysokiej bezinteresowności jego jest stosunek do Szymona de Vries. Młody ten entuzjastyczny wielbiciel mistrza, widząc w jakim żyje niedostatku, a zarazem czując słabnące zdrowie, postanowił uczynić Spinozę swym uniwersalnym spadkobiercą. Spinoza na pierwszą

wieść o tem pospieszył osobiście do przyjaciela i nie spoczął pierwiej, aż go nakłonił do przekazania mienia naturalnemu spadkobiercy, jego bratu. De Vries chciał za przykładem Witt'a przynajmniej pensję ofiarować Spinozie; ale i temu Spinoza się oparł, a zmuszony wreszcie do przyjęcia ofiary, wymógł znizenie jej z 500 do 300 guldenów rocznie. Potrzeby jego istotnie były niewielkie. Żył nadzwyczaj skromnie i wstrzemięźliwie, szukając całej rozkoszy życia raczej w świecie myśli i radosnem zachwycaniu się pięknem przyrody. Nic fałszywszego jednak, jak wyciąganie stąd wniosku, że Spinoza był ascetą i nie umiał cenić materialnych przyjemności, lub z natury nie czuł żadnego popędu do szukania ich. Przeciw temu ostatniemu przypuszczeniu przemawia jego wrodzona gorącość charakteru, a dzieła jego dowodzą, że nie był wrogiem żadnych przyjemności, nawet takich, jakie sprawia jadło i napój, byle tylko miara była w nich zachowana. Nie potępiał on nigdy nikogo, kto obok moralnych cenił i materialne dobra i przyjemności życia, a że sam ich nie szukał, pochodziło li tylko stąd, że nauczył się znajdować bez porównania większą i czystsza rozkosz w świecie swej myśli.

Jest pewna okoliczność w życiu Spinozy, z której wbrew powyższym przykładom, chcieli przeciwnicy wysnuć dowód jego chciwości. Chodziło mianowicie o spadek po jego rodzicach, do którego siostry jego zaprzeczały mu prawa, jako wyklętemu przez gminę żydowską. Spinoza udał się na drogę sądową, gdzie uzyskał potwierdzenie swych praw spadkobiercy. Jednak podnoszący tę okoliczność jako zarzut przeciw charakterowi Spinozy, zapomnieli, że uzyskawszy prawomocny wyrok, zrzekł się spadku dobrowolnie i całe mienie siostrze pozostawił. W świetle tego czynu opór jego prawny nabiera innego znaczenia. Spinozie nie chodziło o majątek, lecz naprzód o przekonanie sióstr, że nie mają słuszności, powtóre zaś o wykazanie swym nieprzyjaciołom żydowskim, że wykluczenie z gminy wyznawanej nie pociąga za sobą utraty praw obywatelskich.

Przy całym swym spokojem i dumnym odosobnieniu, w którym żył, miał Spinoza gorące serce, które tem więcej gragnęło miłości i prawdziwej przyjaźni, że jej tak mało w życiu znajdowało. Żonaty nigdy nie był i nie mamy nawet dowodów, czy się kiedy kochał; opowiadanie bowiem o miłości jego do córki lekarza Van der Ende należy zaliczyć do pogłosek bez-

zasadnych, zważywszy, że w czasie, gdy Spinoza tam bywał, miała ona lat zaledwie dwanaście. Brak pozytywnych danych w tym względzie nie stanowi jednak jeszcze dowodu, owszem, sądząc z pism filozofa, w których wykazuje głęboką znajomość serca ludzkiego i wszystkich jego namiętności, przypuszczać należy, iż znał z doświadczenia namiętne uczucie miłości. Wiele natomiast wiemy o jego wylanej serdeczności dla przyjaciół. Na wieść o okropnej śmierci braci de Witt, zalał się łzami i tylko usiłowaniom obecnych udało się powstrzymać go od doraźnego wystąpienia przeciw rozwścieczonym tłumom.

Dla przyjaciół, z których większa część nie-dorośla była do wielkości jego umysłu, był bardzo wyrozumiały. Wszędzie, gdzie się zatrzymywał po opuszczeniu Amsterdamu, pozostawiał po sobie jak najlepszą pamięć. Nawet dla ludzi prostych, jakimi była bezwątpienia większość jego znajomych z Rhynsburga i małżeństwo Van der Spyck, umiał znaleźć wiele życzliwości i słodyczy. Ludzie, którzy raz się z nim przelotnie spotkali, unosili ze sobą wspomnienie nietylko wielkiego genjuszu mędrca, lecz także ujmującego a pełnego godności charakteru człowieka. Równowaga umysłu, którą przez potężną wolę

osiągnął, nauczyła go również spokoju i pobłażliwości względem wrogów. Bardzo charakterystycznym w tym względzie przykładem jest jego stosunek do wspomnianego już Alb. Burgha. Młodzieniec ów, jak się rzekło, przyjąwszy po opuszczeniu Spinozy w Rzymie katolicyzm, napisał do swego dawnego mistrza zarozumiałą i obelżwy list, w którym usiłuje poskromić jego rzekomą pychę rozumu i przywieść go na łonc jedyńie zbawiającego, rzymskiego kościoła.

List Spinozy, którym na prośby kilku wspólnych znajomych Burghowi odpowiedział, jest istotnie arcydziełem w swoim rodzaju, a zarazem najlepszym pomnikiem iście filozoficznego spokoju. Z wielką prostotą, w której jednak w każdym słowie brzmi pewna siebie, choć skromna i pobłażliwa wyższość, odpowiada na zarzuty czynione mu przez fanatycznego i zarozumiałego neofitę. „Pytasz—pisze między innymi—skąd ja wiem, że moja filozofja jest najlepsza ze wszystkich, których w świecie niegdyś nauczano, których teraz nauczają i które kiedyś będą nauczane? Lecz tem samem prawem ja bym cię mógł o to zapytać. Gdyż ja się nie chełpię jakobyem najlepszą filozofię wynalazł, lecz wiem tylko, że znam prawdziwą. A jeśli się za-

pytasz, skąd wiem o tem, to powiem, że z tego samego powodu, z którego ty wiesz, że trzy kąty trójkąta równają się dwom prostym... Ponieważ prawda jest kamieniem probierczym samej siebie i fałszu zarazem. Ale ty, ty, który twierdzisz, żeś najlepszą religję znalazł, skąd ty wiesz, że jest ona najlepsza ze wszystkich, które istniały, istnieją i kiedyś jeszcze istnieć będą?...“ W słowach tych, jak i w wielu innych miejscach z pism późniejszych, w których przeciw swoim przeciwnikom występuje, widno nie zarozumiałość mędrka, lecz spokojne przeświadczenie filozofa, pewnego, że postępuje drogą jedyną, jaka do prawdy wiedzie.

Ażeby uzupełnić obraz duszy tego wielkiego człowieka, należy wspomnieć jeszcze o jego wykształceniu. Spinoza uczył się i umiał bardzo wiele, a przedewszystkiem potrafił oceniać i porządkować zasób swej wiedzy. Pierwsze jego wykształcenie najmniej może było odpowiednie dla stworzenia w nim tej jasności sądu i myśli, którą w dziełach jego spotykamy. W szkole przy synagodze w Amsterdamie strawą jego duchową były obok Pisma świętego i jego komentatorów, zawiłe dzieła talmudystów i mistyczna Kabała. Wkrótce wprawdzie otrzymał się z wpływu do-

gmaticznej treści tych pism, zdaje się jednak, że lektura ich pozostawiła pewien formalny ślad w jego umyśle, objawiający się głębokim choć mimowolnym może i racjonalistycznie zabarwionym mistycyzmem w ostatnich częściach jego Etyki. Przyczynić się zresztą mogły do tego również i niektóre scholastyczne pisma chrześcijańskich teologów, które dość wcześnie poznał. Poza tem, jak już wiemy, znał dzieła współczesnych filozofów, Kartezjusza więc przedewszystkiem, a następnie angielskich indukcjonistów: Bakona i Hobbesa. W katalogu pozostałej po nim niewielkiej biblioteki spotykamy również znaczny szereg dzieł starożytnych filozofów i historyków, oraz dzieła Grotiusa i Machiawella. Niektórzy uczeni, chcąc go postawić w zależność od włoskich renesansistów, przedewszystkiem od Giordana Bruna, usiłowali dowieść, że musiał znać ich dzieła. To jednak jest dość wątpliwe, zwłaszcza w odniesieniu do Bruna, którego dzieła, jako wykłęte, były ogromną rzadkością.

Poza specjalnem filozoficzem wykształceniem posiadał Spinoza gruntowną znajomość ówczesnej wiedzy przyrodniczej, a przedewszystkiem matematyki, która właśnie największe swe tryumfy święciła. Jaki wpływ na Spinozę wy-

warła treść doktryn, które poznał, będziemy później mówili. Teraz zajmiemy się w paru słowach ich formalnym wpływem na sposób myślenia naszego filozofa. Scholastyka cała nauczyła go zapuszczania się w subtelnosci myślowe, dała mu po części swą filozoficzną nomenklaturę, swój język i niektóre określenia. Filozofia Descartes'a działa nań przeważnie przez swą treść, nauczyła go jednak poza tem ścisłej metody dedukcyjnej, którą się przedewszystkiem odznacza. Angielscy filozofowie zwrócili umysł jego w pierwszym rzędzie ku praktycznym zagadnieniom życia. Wreszcie nauki przyrodnicze zmusiły go do uwzględnienia mechanicznej strony ustroju świata i sprawiły, że w najwyższych nawet swych abstrakcjach nie zapominał o rzeczywistości zmysłom dostępnej i starał się je związać i pogodzić. Ścisłość myślenia zaś i dokładność w prowadzeniu dowodów, były owocem jego studjów matematycznych. Matematyczny sposób prowadzenia dowodów wpłynął również na zewnętrzną stronę jego metody; tem jednak zajmiemy się obszerniej, mówiąc o jego systemie.

Poza tem wszystkiem odznaczał się Spinoza w swych filozoficznych dociekaniach ogro-

mnym zmysłem praktycznym. Trudno z dokładnością powiedzieć, gdzie należy szukać źródła owego zmysłu, czy w charakterze jego indywidualnym, czy we wpływach postronnych; dość jednak, że zmysł ten całą jego działalnością filozoficzną kieruje: najczęściej abstrakcyjne i metafizyczne dociekania zmierzają do jednego wielkiego celu, którym jest szczęście człowieka i ludzkości.

III.

DZIEŁA SPINOZY.

Cały literacki dorobek Spinozy zamyka się w zbiorowem wydaniu w dwóch dość dużych tomach. Jeżelibyśmy tedy chcieli sądzić filozofa i jego znaczenie wedle ilości napisanych dzieł, z pewnością samotnikowi z Hagi poślednieby się miejsce dostało wobec olbrzymiej produkcji innych filozofów. Pod względem chronologicznym na piewszym miejscu stoi Traktat o Bogu, człowieku i jego szczęśliwości. Pismo to, za życia autora nie drukowane, dostało się do nas w holenderskim odpisie, z którego później sporządzono kilka łacińskich tłumaczeń. Uważać je należy za pierwszy plan Etyki, naskicowany dla przyjaciół prawdopodobnie około połowy szóstego dziesiątka lat XVII. wieku, a więc

w czasie wykluczenia filozofa z żydowskiej gminy w Amsterdamie. Spotykamy się tutaj już z najważniejszymi zasadami filozoficznego systemu Spinozy, lubo brak im jeszcze tego wykończenia i tej ostatecznej skryształizowanej formy, w jakiej pojawiają się Etyce. Na wzór scho-lastyków określa Spinoza w pierwszym rozdziale tej rozprawy Boga jako istotę najdoskonalszą i z tego określenia wszystkie jego przymioty wyprowadza. Spotykamy tu również ściśle przeprowadzony rozdział pomiędzy światem ducha, a materji w sposób Kartezjuszowi pokrewny. Dalsze rozdziały poświęcone są określeniu istoty człowieka i jego najwyższego dobra, którem jest poznanie Boga. Treścią traktatu tego bliżej zajmować się nie będziemy. Dla poznania doktryny Spinozy ma on znaczenie tylko historyczne, jest on pomnikiem pewnej fazy w jego rozwoju umysłowym, w której jeszcze z pod przemożnych wpływów postronnych się nie uwolnił,—jest jednak zarazem i świadectwem, że już wtedy w umyśle dwudziestokilkoletniego filozofa przyszły jego system w ogólnych kształtach wyraźnie się rysował.

Mniej więcej na ten sam, lub nieco tylko późniejszy czas przypada niedokończony Trak-

tat o poprawie umysłu. Jest to pismo po części rozprawą o metodzie dociekań i jej teoretyczno-poznawczych podstawach, po części zaś odpowiedzią na pytanie, czy jest dla człowieka możliwem osiągnąć prawdziwe i niezmienné dobro i na jakiej się to może stać drodze. Zgodnie z treścią poprzedniego traktatu i tutaj widzi Spinoza jedyne prawdziwe dobro człowieka w poznaniu prawdy, która z natury swej zmieniać się nie może. Już te dwa drobne pisma są dowodem tego, co się wyżej rzekło, iż myśleniem Spinozy kierował cel praktyczny, gorące pragnienie stworzenia szczęścia dla ludzkości. Prawda zdaje się mieć u niego przede wszystkim dlatego wartość, iż szczęście stwarza i kto wie, czyby ją Spinoza wśród ludu rozpowszechniać radził, gdyby nie miał tego przekonania.

Między 1660. a 1670. rokiem pisze Spinoza pierwsze swe wielkie dzieło: Traktat teologiczno-polityczny. Traktat ten został ogłoszony drukiem w Amsterdamie, jednakowoż bez nazwiska autora i z fałszywie oznaczonym miejscem druku. Trzeba przyznać, że wobec burzy, jaką ta książka wywołała, a którą Spinoza z góry mógł łatwo przewidzieć, była to ostrożność ko-

nieczna. Przy tem i drugi wzgląd kierował filozofem, gdy imienia swego nie kładł na dziele. Powiadał sam, że chodziło mu o to, aby sama treść tego, co napisał, działała na umysły czytelników i przekonywała je, a nie nazwisko autora, które zawsze wywołać musi uprzedzenie w dodatkiem lub ujemnem znaczeniu. Nie możemy w tym wypadku nie przyznać Spinozie szłusznosci, zwłaszcza że i dzisiaj nie wieleśmy się pod tym względem zmienili. To pewna jednak, że nie tchórzostwo skłoniło Spinozę do zatajenia swego nazwiska, autorstwa bowiem „Traktatu“ nie wypierał się nigdy, lecz owszem nie tylko przed przyjaciółmi, lecz i przed przeciwnikami otwarcie się doń przyznawał. Dzisiaj trudno nam zrozumieć, jak treść tego dzieła, w którym autor jest przedewszystkiem rzecznikiem wolności sumienia i słowa, mogła tyle mu zjednać przeciwników i na takie narazić prześladowania. Zrozumiemy to jednak łatwo, gdy sobie naprzód uprzytomnimy umysłowy stan Holandji w XVII. wieku, a następnie treść dzieła szczegółowo rozberzemy.

Po rzuceniu jarzma hiszpańskiego była Holandja, obok Polski, przez długi czas najliberalniejszym i najbardziej toleranckim krajem w Eu-

ropie. Zawiele wycierpieli Holendrzy od „świętej Inkwizycji“, aby nie mieli cenić wolności sumienia u siebie i innych.

Prześladowani w ościennych krajach innowiercy napływali w tym czasie pełną falą na flamandzkie niziny w tej niepłonnej nadziei, że znajdą tutaj przytułek i spokój przed prześladowaniami. Ten idealny stan rzeczy zmienił się jednak w ciągu XVII. stulecia. Mnóstwo sekt, osiedlwszy się w Holandji, rozpoczęło ze sobą walkę, zarówno na polu dogmatów, jak i polityki. Walka ta zaostrzyła przeciwieństwa i różnice rozmaitych wyznań, a przede wszystkim spowodowała zacierzenie, które z naturalnego następstwa rzeczy musiało być początkiem końca nieograniczonej wolności sumienia. W każdym razie dodać należy, że do tych walk nie tyle mieszał się lud sam, ile kler wszystkich wyznań, dla którego zwycięstwo i rozszerzenie własnej konfesji było warunkiem bytu. W takim właśnie czasie występuje Spinoza ze swem dziełem. Gdyby w niem był tylko dogmat poruszył, gdyby tylko z zasadniczego stanowiska domagał się tolerancji i wolności słowa, z pewnością przeciwnicy jego zadowolniliby się byli pobieżnem i szkolarskiem odparciem jego zarzu-

tów, nie zwracając się zresztą przeciw osobie autora. Spinoza jednak zwrócił się w Teologiczno-politycznym Traktacie w pierwszym rzędzie przeciw wszelkiej hierarchji kościelnej wszystkich wyznań, oskarżając ją jako przyczynę nietolerancji i prześladowań. Uderzył on w podwaliny, na których się przewaga przełożeństw wyznaniowych opierała, zaprzeczając stanowczo boskiego pochodzenia duchownej władzy. To musiało wywołać oburzenie pomiędzy tymi, którzy z ołtarza żyją. W interesie ich leżało przedstawić autora, jako szkodliwego bezbożnika i bluźniercę i zohydzić dzieło jego w oczach ludzi. A sposobności do tego znaleźli dość w książce samej, której pierwszą część wypełnia rozmowa krytyka biblij, księgi w oczach wszystkich wierzących świętej i nienaruszalnej.

Celem, który Spinoza, pisząc swój Traktat, miał na oku było, jak się to już wyżej powiedziało, udowodnienie, że wolność sumienia i słowa oraz niezależność dociekań filozoficznych od panującej religii są dla państwa nie tylko nieszkodliwe, lecz nawet pożyteczne i dla wewnętrznego pokoju konieczne. Traktat jest niejako sondą, którą Spinoza zapuścił, aby zbadać grunt, nimby rzucił w fale ludu dzieło właściwe swego

życia, Etykę. Wiedział on dobrze, że myśli, które miał w Etyce rozwinąć, nie pogodzą się łatwo z panującymi religijnymi przekonaniem, chciał więc przygotować umysły, rozbijając szkodliwe urojenia i ucząc bezstronnego i nieuprzedzonego sądu. Próba źle wypadła, usiłowania jego spełzły na niczem, i być może, że to po części było przyczyną, dla której Etyki nie ogłosił już za życia.

Traktat teologiczno-polityczny dzieli się pod względem treści wybitnie na dwie części. Pierwszą wypełnia przeważnie rozumowa krytyka biblii i rozbiór znaczenia i istoty religii; w drugiej zajmuje się autor rozwinięciem swych zasad politycznych, oraz daje poglądy swoje na stosunek religii do filozofji i państwa. Politycznymi przekonaniem Spinozy na tem miejscu zajmować się nie będziemy, gdyż pomówimy o nich osobno w związku z całą jego doktryną; tutaj zajmujemy się tylko treścią teologiczną Traktatu.

W pierwszych rozdziałach książki mówi Spinoza o prorocत्वie i prorokach. Zastanawiając się przedewszystkiem, co było zadaniem proroków, dochodzi do wniosku, że mieli oni oznajmiać ludowi nie prawdy rozumowe, ale prawo boże, które nie jest niczem innym, jak nauką

cnót i obyczajności. Prawo boże jednak, mówi Spinoza dalej, jest każdemu człowiekowi wrodzone, nie potrzeba tedy osobnego daru proroczego, aby je poznać. Prorocy więc nie mieli nic ponad zwykłych ludzi, z wyjątkiem, że byli obdarzeni bujniejszą wyobraźnią i większą potęgą słowa, które im pozwalały w obrazach ludowi przystępnych o prawie bożem przypominać i tłumaczyć je. Następnie dochodzi do wniosku, że posiadanie proroków nie było wcale osobliwym przywilejem ludu izraelskiego i przeczy stanowczo, jakoby ten lud miał prawo nazywać się ludem wybranym. Cała gorycz przeciw fanatycznym i zawistnym współziomkom wylewa się w tych rozdziałach otwartą strugą. Spinoza mimo dużego spokoju i panowania nad sobą, powstrzymać jej tu już nie może. Rozdziały te boleśnie dotknąć musiały żydów, tembardziej że Spinoza, który przecież chrześcijaninem nigdy nie był, podnosi nad wszystkich proroków starożytności Chrystusa i jego apostołów, którzy nie potrzebowali żadnych widzeń, aby prawo boże poznać, lecz z głębi własnej duszy je wydobywali. W związku z tym poglądem na proroczość, wyraża Spinoza zdanie, że wartość biblii polega nie na rzekomych prawdach umysłowi

ludzkiemu objawionych, lecz tkwi raczej w jej przykazaniach moralnych. Biblia uczy cnoty i nic ponad to, chce od człowieka posłuszeństwa, a nie wiedzy.

Obrządki Pismem świętem nakazane zmierzają do wyrobienia li tylko posłuszeństwa u krnąbrnego żydowskiego ludu, biblja nigdzie im absolutnej wartości nie przyznaje. Obrządki są rzeczą nie istotną, a utrzymanie ich leży przede wszystkim w interesie hierarchji duchownej, która, jako ich piastunka, w ten sposób pewną tajemniczością się otacza i swój wpływ na lud utwierdza. Hierarchja duchowna jest jednak zazwyczaj więcej dbała o swój interes, niż o prawdziwą obyczajność ludu i dlatego rzecz, która tylko środkiem być miała, wysuwa na pierwszy plan: utrzymuje obrządki już przestarzałe i nie potrzebne i stwarza wyznania różne, bawiąc się dogmatami ze szkodą treści moralnej. W interesie hierarchji duchownej leży utwierdzenie tłumy w przekonaniu o swem boskiem pochodzeniu.

Do tego celu wedle zdania Spinozy służy również podtrzymywanie wiary w cuda, która ma ich sprawców przedstawiać jako wybrańców Boga obdarzonych przez Niego nadzwyczajnymi

łaskami i nadzwyczajną siłą. Cudom poświęca Spinoza osobny rozdział w swem dziele. Przede wszystkim określa cud zgodnie z powszechnymi pojęciami, jako wypadek sprzeczny z ogólnym porządkiem natury. Następnie pyta się, czy cud posiada tę wartość jaką mu przypisują, to znaczy, czy jest dowodem wielkości i potęgi Boga i dowodem, że człowiek, który go spełnia, jest nadzwyczajnymi siłami od Boga obdarzony. Po szczegółowym rozbiórce tego pytania, dochodzi do następujących wniosków: przede wszystkim cuda, gdyby nawet były możliwe, dowodziłyby raczej niedoskonałości Stwórcy, niż jego potęgi, byłyby bowiem dowodem, że Stwórca z góry zatwierdzone prawa, którymi się świat ma rządzić, w jakimś wypadku uznał za niedostateczne i musiał je nadzwyczajnym aktem swej woli niejako poprawiać i uzupełniać. To, mówi Spinoza, nie zgadza się z pojęciem Boga, jako najdoskonalszej i najmądrzej istoty, przypuścić raczej należy, że Bóg stwarzając świat, nadał mu tak mądre prawa, iż w żadnym wypadku naturalnego biegu przyrody, wedle tych praw się odbywającego, zmieniać ani poprawiać cudem nie potrzebuje. Nadto dopuszczając cudu, jako rzeczy z prawami natury sprzecznej, Bóg sta-

wałby niejako w sprzeczności sam ze sobą, co również nie jest możliwe do przypuszczenia. Na tych zdaniach opierając się, zaprzecza Spinoza w dalszym ciągu możliwości cudów, jako zjawisk z przyrodą niezgodnych, utrzymując, że to, co my cudem nazywamy, jest tylko zjawiskiem, którego przyczyn nie znamy. Gdyby zdolności nasze poznawcze były większe, wszystko byśmy za naturalne uważali. Tak tedy wiara w cuda nie dowodzi potęgi Boga, lecz raczej słabości naszego umysłu. Korzyść z tej wiary odnosi li tylko duchowieństwo, które się ma za posiadaczy władzy czynienia cudów. Prawdziwej wielkości i potęgi Boga dowodzi już dostatecznie samo istnienie świata i przemądrych jego praw.

Dalsze rozdziały pierwszej części Traktatu teologiczno-politycznego poświęcone są rozbirowi ksiąg starego zakonu. Biblia, jako księga, która przedewszystkiem miała na celu naukę moralności i zaszczepienie ludowi posłuszeństwa, powinna też być tylko z tego obyczajowego stanowiska przyjmowana. Ponieważ biblia nie objawia ludziom prawd rozumowych, więc też nie może rościć prawa do kontrolowania swą treścią niezależnej myśli ludzkiej. Z drugiej jednak stro-

ny usiłowanie zmierzające do pogodzenia treści biblij z treścią prawd, przez ludzki umysł zdobytych, jest najzupełniej pozbawione podstawy. Prowadzi ono jedynie do zamętu pojęć. Forma nauk biblijnych była przystosowana do pojęć tych, dla których były przeznaczone, dzisiaj tej formy trzymać się nie można, należy raczej zważać na ich głęboką treść. Z tego założenia wychodząc, powiada Spinoza, że zewnętrzna forma ksiąg Pisma świętego nie jest dziełem boskiem lecz ludzkim i dlatego nie trzeba jej uważać za świętość nienaruszalną. Owszcm, wolno jest ze względów naukowych badać i rozważać, kto je napisał i w jakim czasie.

Po tych ogólnych uwagach przechodzi Spinoza do szczegółowej krytyki poszczególnych ksiąg Pisma świętego. Wykazuje naprzód liczne historyczne sprzeczności w księgach starego zakonu i opierając się na tem, jeszcze raz dowodzi ich ludzkiego pochodzenia. Dalej z ogromną znajomością tekstu i historii ksiąg świętych wykazuje, że większość ich nie jest dziełem tych autorów, którym się je powszechnie przypisuje. Zarzut ten w pierwszym rzędzie odnosi się do ksiąg Mojżesza.

Nie będziemy się tutaj szczegółowo zajmo-

wali treścią tych kilku rozdziałów, które obejmują krytykę Pisma świętego. Nadmienić wypada jedynie to, że Spinoza stał się przez nie ojcem nowożytnej krytyki tekstu i ksiąg Pisma świętego. Przed nim jedynie kilku rabinów żydowskich, Ben Esra między nimi, ośmielało się wypowiedzieć swe uwagi i wątpliwości co do czasu powstania i autorstwa niektórych ksiąg; czynili to jednak w formie jak najłagodniejszej, pozostawiając wiele domyślności czytelnika, jakby z lękiem i wahaniem, a nadto bez głębszego krytycznego wniknięcia w istotę rzeczy. Spinoza pierwszy ośmielił się bez zawiści i spokojnie podać gruntownej krytyce teksty, dotąd za nietykalne uważane. Wiele w wywodach jego jest niedokładności i błędów, ale droga już przezeń została uutorowana i za nim poszli inni sumienni i uczeni badacze czasów zwłaszcza nowszych, którzy częścią potwierdzili, częścią uzupełnili lub sprostowali to, co on powiedział.

Krytykę biblii kończy Spinoza rozdziałem, w którym, opierając się na poprzedzających, jeszcze raz z naciskiem powtarza, że biblja jest księgą boską, świętą li tylko w tem znaczeniu, o ile dotyczy nauk i zasad moralnych, które są rozwinięciem prawa bożego, każdemu człowieko-

wi wrodzonego. O tyle też jako słowo boże w pierwotnej swej czystości nam się dostała i słusznie dla nas winna być powagą. Jeżelibyśmy natomiast chcieli się trzymać jej litery, lub objawianych prawd z innej dziedziny w niej szukać, to pamiętać musimy o tem, że pisali ją ludzie częstokroć niewykształceni i naginający swe słowa do własnych swych pojęć i własnego sposobu myślenia — oraz tych, którzy ich słuchali.

Pismo święte wymaga wiary, mówi dalej Spinoza; Pismo święte jest jednak księgą, która miała na celu nakłonienie ludu do posłuszeństwa Bogu i do cnoty, a zatem wiara nie jest niczem innym, jak posłuszeństwem prawu bożemu. Kto jest tedy cnotliwy — wierzy. Na tem dosyć ciekawem i oryginalnem określeniu wiary, którą Spinoza z religją identyfikuje, opierając się, twierdzi następnie, że wiara znajomości prawd od nas nie wymaga, lecz tylko cnoty. Zasady wiary mówią o Bogu tylko to, co jest konieczne, aby ludzi w posłuszeństwie jego prawom moralnym utrzymać. Z tego stanowiska łatwem już było dla Spinozy zadaniem przeprowadzić rozdział między religją a filozofją i podnieść ich wzajemną niezależność. Różne są cele filozofji i religji, powiada, pierwsza z nich dąży do praw-

dy, druga chce cnoty. Nadto różne są drogi; filozofja przez udoskonalenie umysłu i poznanie do prawd swych dochodzi, religja działa na wyobraźnię i uczucie człowieka. Szkodzić one sobie wzajemnie nie mogą; owszem, jeżeli każda ze swego zakresu nie wychodzi, dopełniają się wzajemnie i wspólnemi siłami uszlachetniają człowieka.

Tutaj kończy się właściwie pierwsza, teologiczna część traktatu. W drugiej, krótszej rozwija Spinoza swe zasady polityczne, aby następnie na tej podstawie określić stosunek filozofji, a raczej wolności filozofowania do państwa i jego interesów. Według jego zdania, państwo powstało w ten sposób, że każda jednostka celem zyskania bezpieczeństwa i opieki zrzekła się części wrodzonego sobie prawa czynienia wszystkiego, co chce i może czynić, na rzecz najwyższej władzy, której zadaniem utrzymanie porządku. Celem państwa jest utrzymanie pokoju wśród obywateli; wszystko zatem co do tego celu zmierza, jest dla państwa pożyteczne i dobre, co mu się sprzeciwia jest złe i szkodliwe. Jednostka w państwie zrzekła się części swego prawa czynienia tego co jej się podoba, ale nie myślenia tego, co jej się podoba, tego bowiem ostatniego pra-

wa z natury rzeczy rzec się nie mogła. Za tem idzie, że władza przewodników państwa rozciąga się tylko do czynów ludzkich, ale nie do ich myśli. Wszelkie tedy usiłowania państwa, zmierzające do ograniczenia swobody myślenia i wypowiedania swych myśli, należy uważać za nierozume, a to z dwóch powodów. Przedewszystkiem są z góry skazane na niepowodzenie, ponieważ kontrola myśli, ludzkich jest niemożliwa, powtórę są szkodliwe, ponieważ naruszają prawa człowieka, których się nie zrzekł i rzec się nie mógł i wywołują zakłócenia porządku i pokoju. Owszem, w interesie państwa leży, aby jego obywatele mogli śmiało swe myśli wypowiadać, w ten sposób bowiem usuwa się powody niezadowolenia i zamieszek i zyskuje się sposobność poprawienia na pokojowej drodze praw, któreby się niektórym wydawały niedostateczne lub wadliwe.

Traktat teologiczno-polityczny, mimo wysokie zalety, jest dziełem, które pod względem wartości nie może się równać z Etyką. Spinoza tutaj nie jest jeszcze zupełnie sobą. Celem wybadania usposobienia społeczeństwa, dla którego już Etykę przygotował, zapuszczał sondę, ale czynił to lekko i ostrożnie, jak gdyby z obawą,

aby nie dotknąć jakiej rany i nie wywołać zbyt wielkiego oburzenia. W teologicznych swych wywodach, mimo całą odwagę, z którą biblię krytykuje, stoi na stanowisku dosyć niezdecydowanym. Jego pojęcie Boga, które spotykamy w Traktacie, różni się znacznie od tego, jakie znajdujemy w Etyce. Czytając Traktat sądzić by można niekiedy, że się ma do czynienia z teistą, który odrzucając formy i dodatki, zatrzymuje jednak treść wszystkim religiom wspólną. Tam gdzie mówi o państwie i władzy rządu, nagina się również po części do panujących pojęć i przekonań jak gdyby w obawie, aby władz nie urazić. To wszystko musielibyśmy wziąć za złe Spinozie, gdyby nie wzgląd na to, że pisał on swe dzieło nie dla uczonych filozofów, lecz szerszych warstw wykształconej ludności i przeto musiał się poniekąd do ich sposobu myślenia zastosować, aby móc mieć nadzieję, że dzieło jego w istocie jakie korzyści przyniesie, a nie li tylko oburzenie przeciw autorowi wywoła. Nadzieje Spinozy, jak wiemy, nie spełniły się. Mimo całą ostrożność zebrał z tego pierwszego posiewu li tylko oburzenie, nienawiść i prześladowanie.

Dziełem co do czasu napisania nieco pó-

źniejszym, choć wcześniej znacznie do Traktatu drukiem ogłoszonym, są jego: Zasady filozofji Kartezjusza wraz z dodatkiem: Rozmyślania metafizyczne. Książka ta powstała w przeważnej części z wykładów, które Spinoza miewał dla Burgha. Wykłady te uzupełnił później i opatrzywszy niektórymi uwagami wydał, zachęcony do tego przez swoich przyjaciół. Jest to zarazem jedyne dzieło, które ogłosił za życia pod swem nazwiskiem. Treść jego nie wielkie ma dla nas znaczenie. Spinoza nie wypowiada tutaj swoich przekonań ani poglądów, lecz stara się być wiernym tłumaczem myśli francuskiego filozofa. Zaledwie w niektórych uwagach i przypiskach zwraca uwagę czytelnika na niedostateczność kartezjańskiej metafizyki i podnosi trudności, które z jej pomocą rozwiązać się nie dają. Rzecz godna uwagi, że dzieło to, w którym Spinoza nic ze siebie prawie nie dawał, wśród współczesnych uczonych największą mu sławę zjednało. Jeden z współczesnych biografów jego mówi, że gdyby był poprzestał na napisaniu tej książki, byłby zachował sławę dzielnego i mądrego filozofa, którą w jego mniemaniu utracił przez napisanie swej „bezbożnej i niedorzecznej“ Etyki. Palatyn nadreński również

na podstawie znajomości tego dzieła właśnie ofiarował mu katedrę filozofji w Heidelbergu.

Nierównie większą wartość ma niedługo przed śmiercią rozpoczęty i niedokończony Traktat polityczny. Treść tego traktatu jest rozwinięciem i uzupełnieniem poglądów na powstanie i ustrój państwa, w Traktacie teologiczno-politycznym wyrażonych.

Spinoza zajmował się także, jak już wiemy, optyką i matematyką. Ślady tych studjów znajdujemy w małej, po holendersku napisanej rozprawie *O tęczycy*, w której mówi o prawach załamywania się światła. Matematycznych i geometrycznych zagadnień dotyka często w swoich listach do przyjaciół i różnych uczonych, których wybór włączono do pośmiertnego wydania jego dzieł. Listy te nierównie większe mają znaczenie ze względu na treść swoją filozoficzną; są bowiem niejako komentarzem do *Etyki*. *Etyka* była w odpisie znana najbliższym powiernikom filozofa. Ci nie rozumiejąc nieraz niektórych miejsc, udawali się do autora z prośbą o wyjaśnienie, którego on chętnie im w listach udzielał.

Był też Spinoza autorem pierwszej systematycznej, w łacińskim języku opracowanej *Grammatyki języka hebrajskiego*. Dzieło to

nigdy zresztą niedokończone, posiada dla nas dzisiaj tylko wartość historyczną, chociaż niewątpliwie sposób myślenia filozofa odbił się w układzie i opracowaniu przedmiotu, który z natury rzeczy wiele ma z formalną logiką wspólnego.

Wszystkie dotąd wyliczone dzieła dają wprawdzie niejaki wyobrażenie o sposobie myślenia filozofa, nie są jednak jeszcze bynajmniej wyrazem ostatecznym jego przekonań, nie tworzą jego systematu. Wszystkie traktują po części różne specjalne zagadnienia, a poczęści są niejako wstępem tylko do tego, co Spinoza chciał w najdojrzałszym swoim dziele powiedzieć. Dziełem tem jest *Etyka*, której tytuł zupełny brzmi: *Ethica ordine geometrico demonstrata et in quinque partes distincta*. *Etykę* zaczął Spinoza pisać bardzo wcześnie; treść jej zasadnicza była już prawdopodobnie przed 1665. rokiem obrobiona—pracował zaś nad nią aż do ostatnich chwil życia, nadając jej ową wykończoną i zupełną formę, w jakiej się do nas dostała. Dzieło to składało się pierwotnie z trzech tylko ksiąg, które rosły i rozszerzały się w miarę jak Spinoza, dzieła nowych filozofów poznając, treść ich rozszerzał i uzupełniał, a nadewszystko sa-

modzielną pracą myśli doskonalili. W ostatecznej postaci składa się Etyka z pięciu ksiąg zatytułowanych: I. O Bogu, II. O naturze i pochodzeniu umysłu, III. O pochodzeniu i naturze namiętności, IV. O niewoli ludzkiej czyli o siłach namiętności, V. O potędze rozumu czyli o wolności ludzkiej. W tych pięciu księgach zamknął Spinoza cały dorobek swego duchowego życia, cały swój systemat filozoficzny. Tytuł „Etyka“, nadany dziełu poświęconemu zarówno zagadnieniom metafizycznym i teoretyczno-poznawczym jak i moralnym, może się nam dzisiaj niewłaściwym wydać. Jest on jednak jeszcze jednym dowodem, że Spinoza filozofując, miał przede wszystkim praktyczny cel na oku. Cała jego metafizyka w pierwszej przeważnie księdze zawarta, cała teoria poznania drugiej i psychologia trzeciej księgi służą mu tylko za podstawę, na której buduje swoją właściwą etykę, mającą wskazać człowiekowi drogę do prawdziwego i niezamąconego szczęścia na ziemi. Etyka, która dla niego jest niczem innym jak nauką wiodącą do szczęśliwości ludzkiej, jest ostatecznym celem jego dzieła i z tego powodu tytuł mu nadaje. O treści tego najdonioślejszego dzieła naszego filozofa, której rozwinięcie jest zarazem rozwi-

nięciem całego jego systemu, będziemy mówili w następnych rozdziałach.

Tam także powiemy nieco o istocie jego metody, ściśle z całym jego systemem związanej. Tutaj zajmiemy się tylko zewnętrzną niejako stroną tego dzieła.

Powiedzieliśmy już, że Etyka składa się z pięciu ksiąg, z których każda osobny przedmiot traktuje. Już na pierwszy rzut oka ciekawie się one czytelnikowi przedstawiają. W każdej z nich po szeregu definicji i aksjomów w krótkiej, wyrażonych formie, następują ponumerowane zdania filozofa wraz z przynależnymi dowodami. Jestto ta sama forma, której użył Spinoza w dziele swoim o filozofji Kartezjusza, wzorem zaś do niej była geometria Euklidesa. Do dowodów i zdań są tu i owdzie dodane wyjaśnienia i uwagi, z których zwłaszcza ostatnie nieco szerzej i swobodniej treść zdań objaśniają. Język Spinozy w całym dziele związły i suchy, do matematycznego sposobu dowodzenia zastosowany, w dłuższych uwagach i dodatkach, na końcu ksiąg umieszczanych, nabiera życia, świeżości i siły. W tych to dodatkach mieści się również jego polemika ze zwolennikami innych przekonań.

Etyka jest jednym z owych dzieł filozoficznych, których czytanie w wysokim stopniu nuży czytelnika do podobnej pracy nie przywykłego. Nie znajdujemy w niej prawie nigdy zawilości i niejasności w wyrażaniu myśli, spotykanej tak często u niemieckich filozofów z pierwszej połowy XIX. wieku; przyczyna niedostępności Etyki leży raczej w niesłychanej ścisłości, a poniekąd i w suchości dowodów, oraz ogromnego lakonizmu w wyrażeniach myśli. W Etyce na dwustu z górą stronach mieści się cały olbrzymi systemat mędrca, który rozwinięty mógłby liczne tomy zapełnić. Autor nie powtarza nigdzie swoich dowodów, przypomina je tylko zapomocą odnośników w tekście w nawiasach umieszczanych. Wszystkie te okoliczności składają się na to, że czytać Etyki tak, jak się inne dzieła czyta, wogóle nie można. Czytając ją, trzeba się poprostu uczyć. Każde zdanie wypływa z poprzedzającego i jest bez niego niezrozumiałe, każda karta wymaga dokładnej znajomości karty poprzedniej, każda księga tylko na podstawie poprzedniej może być zrozumiana. Autor pisał dzieło swoje lata całe, czytelnik musi miesiące całe poświęcać na przeczytanie paru set stron w kilkunastu latach na-

pisanych. Mimo to wszystko Etyka, gdy się już treść jej zgłębiło i przyswoiło sobie, nabiera wielkiego powabu. Styl, który pierwotnie wydawał się ciężki, teraz nabiera ogromnej przejrzystości i jasności; każde zdanie przypomina w jednej chwili treść wszystkich przeczytanych. Etyka podobna jest do stromej i lasem u stoków pokrytej góry, na którą trudno się wspiąć i snadnie zabłądzić, z której szczytu jednakże jednym rzutem oka całą można objąć.

Nim zajmiemy się szczegółowym przedstawieniem systemu Spinozy w Etyce zawartego, musimy w paru słowach dotknąć współczesnego stanu pojęć filozoficznych w zachodniej Europie, uprzytomnić sobie zagadnienia przez innych stworzone, na które Spinoza w dziele swoim usiłował dać odpowiedź.

IV.

STAN POJĘĆ FILOZOFICZNYCH PRZED SPINOZĄ.

Wiek XVI. stanowi przełom w dziejach filozofji. W drugiej jego połowie rodzi się właściwa filozofja nowożytna, poprzedzona niebywałym dotąd rozkwitem nauk przyrodniczych, a zwłaszcza fizycznych i matematycznych. Filozofja zyskując przez nie odrazu ogromną ilość faktycznego materiału, wzmogła się i weszła na właściwą drogę, po której do dziś dnia postępuje.

Jeżelibyśmy określili filozofję wogóle, a metafizykę w szczególności, jako systematyczną dążność umysłu ludzkiego, zmierzającą do wyszukania źródła apodyktyczności dla poglądu na świat i jego zjawiska, to cechą filozofji nowożytnej w odróżnieniu od średniowiecznej było-

by to, że stara się szukać owej zasady na podstawie rzeczywistej znajomości stosunków i zjawisk wszechświata oraz poznawczych zdolności umysłu ludzkiego. W ten sposób usiłuje filozofja nowożytna z góry zapewnić wartość praktyczną i teoretyczną swoim zasadom. Nie chodzi tu już tylko o wyszukanie à tout prix zasady, lecz przedewszystkiem o wyszukanie zasady odpowiedniej, któraby w istocie mogła objaśnić to, co jest do objaśnienia. W najściślejszym związku z tym zasadniczym charakterem filozofji nowożytnej stoją dwie główne jej cechy, pierwsza— to liczenie się z doświadczeniem, druga— to krytycyzm w najogólniejszym tego słowa znaczeniu, rozumiany jako zasada, nie pozwalająca niczego przyjąć za prawdę, co nie zostało zbadane i udowodnione.

Krytycyzm nie odrazu w całej pełni i sile się pojawił. Pierwsi twórcy jego stosowali go tylko do treści umysłu, żądając od myśliciela, aby poddawał krytycznemu rozbirowe swe wyobrażenia i pojęcia i strzegł się przesądów i uprzedzeń wszelkiego rodzaju. Dopiero Kant z końcem XVIII. wieku zwrócił uwagę na to, że nie dość stosować krytycyzm do wyobrażeń, jako treści naszego umysłu, lecz należy poddać kry-

tyce i umysł sam i jego zdolności poznawcze, aby w ten sposób dowiedzieć się z góry, jaką wartość wogóle mogą mieć wyobrażenia, które on sobie tworzy. W każdym razie rozbudzenie się krytycyzmu, jako obowiązującej filozofa metody, znamionuje początek nowożytnej filozofii.

Cała filozofia średniowieczna była przede wszystkim dogmatyczna, to znaczy nie badała przedmiotowej ani podmiotowej wartości zasad, na których się opierała. Przyjmowała je na wiarę z rąk nauk specjalnych, a zwłaszcza z teologii, albo tworzyła je z fantazji i łudziła się, że znajduje w nich zasadę apodyktyczności dla zjawisk świata, nie troszcząc się o to bynajmniej, jaką drogą umysł ludzki do niej doszedł i czy wyrazom, jakimi ją określa, odpowiada istotnie zgodna w sobie i pojęciu ludzkemu dostępna treść. Następnym takimże stanem rzeczy było w pierwszym rzędzie oderwanie filozofii od rzeczywistości. Zasady nie opierające się na znajomości umysłu ludzkiego, który je tworzył, ani zjawisk świata, które miały objaśniać, a często-kroć nawet treścią swoją z rzeczywistością sprzeczne, mogły co najwyżej oszukiwać prawdziwą żądę poznawczą w człowieku, ale nie zadawały jej bynajmniej. W łonie ich świat się nie

mieścił; rozwinięte zatem nie wiodły do wytłumaczenia jego szczegółów, lecz stawały się źródłem oderwanych i fantastycznych systemów, które nic nie tłumaczyły i nie uczyły niczego. Każdy z tych systemów był oddzielnym światem dla siebie, który w miarę rozwoju coraz więcej od rzeczywistości się oddalał.

W średnich wiekach filozofja straciła z oczu swój cel właściwy niemal zupełnie. Miejsce usiłowań wyjaśnienia rzeczywiście istniejącego i poznaniu dostępnego świata, zajęły spekulacje i dociekania nad istotą Boga, jako owej dogmatycznej zasady apodyktyczność, lub rozbieranie pojęć pod względem formalno logicznym, nie posuwające również filozofji ani o krok naprzód ku właściwemu celowi. Było to winą dogmatyzmu, że filozofja w tym czasie w dwóch się tylko mogła rozwijać kierunkach: teozoficznym i formalno-logicznym. Rozwój nauk przyrodniczych, przede wszystkim zaś fizyki i astronomji, zmusza dopiero filozofję do liczenia się z rzeczywistością. Pierwszy zwrot tego rodzaju pojawia się u włoskich renesansistów, którzy obok zdolności filozoficznego myślenia, posiadali wysoką, jak na owe czasy, wiedzę przyrodniczą. Odwracają się oni od suchej i pustej filozofji scholastycz-

nej i szukają nowych źródeł ożywczych w pismach greckich myślicieli. Są to jednak pierwsze usiłowania, brak im jeszcze krytycyzmu, cechującego filozofję nowożytną.

Filozofję nowożytną stworzyli dopiero dwaj ludzie: anglik Bacon z Verulamum i francuz Descartes, z łacińska Kartezjuszem nazwany. Pierwszy z nich dał jej formę najogólniejszą, drugi, obok formy, także zasadniczą treść. Bacon pod wieloma względami sam był jeszcze dogmatykiem, mimo to zatrzęsł pierwszy podwalinami dogmatyzmu, występując w dziele swem „Novum Organum“ przeciw całej średniowiecznej, scholastycznej filozofji. Naprzód powstał przeciw dedukcyjnej metodzie scholastyków, którzy z kilku z góry powziętych i często nieuzasadnionych przesłanek swoje systemy rozwijali, pokazując, że filozofowanie takie w razie błędnego założenia, tylko do nagromadzenia coraz nowych błędów wieść musi. Według jego zdania, umysł ludzki powinien się wprzód uwolnić od wszelkich przesądów i z góry powziętych zasad, nim filozofować zacznie. Zasady powinno się szukać na podstawie rzeczy znanych i pewnych, a więc szczegółów przez zmysły nam dostarczonych, jeśli ona ma mieć wartość i pozostawać w związ-

ku z rzeczywistością. W razie przeciwnym naraża się na to, że trzeba rzeczywistość gwołi dowolnej zasadzie przekręcać i naciągać. Wobec tego uznaje Bacon metodę indukcyjną, posuwając badania od znanych szczegółów do prawd ogólnych, za jedynie dla filozofji odpowiednią i właściwą. Rzeczywistość zjawisk świata, zmysłom dostępnych, zdawała się Baconowi tak niewątpliwą, iż nie żąda on już nawet od filozofji, aby dla nich źródła apodyktyczności szukała. To jest zbyt cenne; filozofja według jego zdania ma przede wszystkim praktyczne korzyści przynosić; prawdy ogólne, które wykrywa, mają umożliwiać nowe zastosowania praktyczne poznanych sił natury, mają wieść do nowych odkryć i wynalazków. Filozofja, to ars inveniendi.

Z tego pobieżnego szkicu widzimy, że w trzech głównych punktach położył Bacon zasługi koło stworzenia formy nowej filozofji. Po pierwsze, żądał od myśliciela krytycyzmu w najpierwotniejszej jego formie, jako uwolnienia się od przesądów, przez poddanie rozbiorowi treści umysłu; powtóre żądał od zasad filozoficznych związku ze zmysłową rzeczywistością przez uwzględnianie doświadczenia i stosowanie metody indukcyjnej; wreszcie stawiał filozofji praktyczny

cel, którym miało być pomnożenie materialnej szczęśliwości ludzkiej.

Drugim twórcą filozofii nowożytnej był Kartezjusz. Umysł Kartezjusza, znacznie głębszy i ściślejszy niż Bakona, stawiał filozofii wyższe i właściwsze zadanie, wprost od niej żądając, aby wykryła źródła apodyktyczności dla świata. Kartezjusz również jest zdania, że dogmatyczne przyjmowanie dowolnie wytworzonej zasady do niczego nie wiedzie i na bezdroża filozofję sprowadza. Jest nawet w tym względzie radykalniejszy, żąda bowiem nie tylko uwolnienia się od przesądów, lecz wprost powątpiewania we wszystko, co niewątpliwie udowodnione nie zostało. Dla Bakona zmysłowe wyobrażenia świata były dostatecznymi prawdami asertorycznymi i ani na chwilę nie wahał się oprzeć na nich; Kartezjusz jednak spostrzegł ich względność i zauważył, że rzeczą niewątpliwą jest tylko to, że człowiek posiada wyobrażenia rzeczy zewnętrznych, ale bynajmniej nie to, że tym wyobrażeniom jakaś rzeczywistość w świecie, zewnątrz nas, odpowiada. Wszak wszystko to może być snem, mówił, i póki się nie przekonam, że tak nie jest, nie mam prawa uważać istnienia świata takiego, jaki się w wyobraże-

niach mych przedstawia, za rzecz pewną i niewątpliwą. Poddaje tedy Kartezjusz całą treść umysłu ścisłej krytyce i szuka w niej niewątpliwego punktu oparcia. Taką rzeczą nie ulegającą wątpliwości jest dla człowieka sam fakt myślenia. Jeżeli zaś myślę, zatem istnieję, powiada dalej, i na tem zdaniu: cogito ergo sum, opiera cały gmach swej filozofji. Różnica między punktami wyjściu Bakona i Kartezjusza leży tylko w tem, że podczas gdy pierwszy zmysłowe wyobrażenia za dostateczne prawdy asertoryczne uważał, drugi nie zadawałnia się ich pewnością i na samym gołym fakcie posiadania tych wyobrażeń, a więc myślenia, się opiera. Wartość tego pewnika, jako zasady filozofowania, polega na tem, że z góry wszelką wątpliwość wyklucza,—gdyż wątpiąc nawet potwierdzamy jego prawdziwość, ponieważ myślimy wtedy. To pewnik bezpośrednio dany i niezmienny. Archimedesowski punkt oparcia został znaleziony, ale na tej podstawie należało teraz szukać jeszcze apodyktycznej zasady dla treści wyobrażeń. Już sam punkt wyjścia określił z góry metodę, którą Kartezjusz musiał się w owych wywodach posługiwać. Prawda jego była gołym i ogólnym faktem, wszystko z niej

trzeba było dedukować. Zaprzeczywszy rzeczywistości zmysłowej, Kartezjusz oprzeć się na niej nie mógł,—lecz owszem musiał w myśli ludzkiej szukać usprawiedliwienia wiary w tą rzeczywistość. Indukcja nie mogła być tedy dla niego drogą dążenia do prawdy, lecz tylko dodatkowym środkiem pomocniczym. Kartezjusz miał teraz jedną tylko drogę przed sobą: musiał zbadać treść umysłu, to znaczy wszystkie wyobrażenia, których istnienie po stwierdzeniu myślącego podmiotu było już niewątpliwe. Kartezjusz wierzył silnie, że znajdzie się między nimi takie, które do upragnionej zasady apodyktyczności doprowadzi. Rozgatunkował więc naprzód wyobrażenia i spostrzegł, że ogromna ich większość wymaga wyobrażeń innych, ogólniejszych, aby mogła być zrozumiana. Tak np. wyobrażenie ciała poruszającego się wymaga wyobrażenia siły, ruchu, przestrzeni i t. d., aby mogło być zrozumianem. Wszystkimi te wyobrażenia, jako niewystarczające same sobie, źródłem apodyktyczności dla siebie ani dla innych być nie mogą. Trzeba było znaleźć wyobrażenie, któreby się już na żadnym innym nie opierało, lecz przeciwnie dla wszystkich innych stanowiło podstawę. Takim wyobrażeniem według Kartezjusza jest

wyobrażenie Boga, jako najdoskonalszej istoty. To wyobrażenie zawierające w sobie wszystkie cechy, które wyrażają moc i doskonałość, może być samo przez się zrozumiane, a jako wyobrażenie, zależne jest już tylko od myślącego podmiotu, w którym się znajduje. Należało teraz tylko tę ostatnią zależność usunąć i wyobrażeniu Boga przedmiotowy byt zapewnić, a zasada apodyktyczności dla święta byłaby znaleziona. Jednak ta projekcja na zewnątrz, ta zmiana wyobrażenia na istotę niezależnie istniejąca nie była bynajmniej rzeczą łatwą. Kartezjusz uciekł się do pomocy scholastyki i uważając błędnie istnienie za przymiot świadczący o doskonałości istoty, która go posiada, wyrozumował stąd, że wyobrażenie Boga musi jako cechę zawierać w sobie konieczne istnienie, a zatem Bóg jako najdoskonalsza istota z koniecznością istnieć musi. Skok był karkołomny, ale doprowadził do upragnionej zasady apodyktyczności i całych wieków było potrzeba nim Kant ostatecznie niedorzeczność i bezpodstawność tego rozumowania wykazał. Pojęcie Boga u Kartezjusza nie różniło się niczem od dogmatycznego pojęcia Boga w filozofii scholastycznej, odmieną była tylko droga, którą doń doszedł.

Pojęcie to, zyskawszy byt niezależny od umysłu ludzkiego, stało się dla Kartezjusza źródłem apodyktyczności dla wszystkich zjawisk myślowych. Okazała się tutaj jednak nowa trudność: jak od rzeczywistości myślowej przejść teraz do rzeczywistości fizycznej zjawisk świata. Tutaj Kartezjusz tak rozumuje: wprawdzie z samych wyobrażeń zjawisk zmysłowych nie mogę wnioskować, że im coś zewnątrz mnie wistocie odpowiada, tak jak to uczyniłem odnośnie do wyobrażenia Boga, gdyż nie zawierają one w sobie konieczności istnienia jak to było u tego wyobrażenia,—ale z drugiej strony wiem, że jak wszystko inne tak i one od Boga zależą, czyli że Bóg je wzbudza we mnie, zaś do cech doskonałej natury boskiej należy także prawdziwość, a zatem Bóg mnie łudzić nie może i przeto mam wszelkie prawo wierzyć niezbicie, że wszystkim moim wyobrażeniom o świecie materialna rzeczywistość zewnątrz mnie odpowiada.

Całe to rozumowanie, bez względu na wartość swą, miało ogromne znaczenie dla filozofji kartezjańskiej. Kartezjusz spostrzegł przede wszystkim, że prostą drogą niepodobna mu było przejść od rzeczywistości myślowej do rze-

czywistości materialnej. Uświadomienie sobie tej trudności przywiodło go do postawienia teorii dualistycznej, która rozłamywała świat na dwie wielkie połowy, zupełnie od siebie niezależne, myśl i materję. Dualizm nie był rzeczą nową, owszem spotykamy go już na schyłku filozofji greckiej i ciągnie się nieprzerwanem pasmem przez całe wieki średnie; nikt jednak dotychczas nie postawił go w tak jasnej formie. Kartezjusz wychodząc od przeświadczenia o istnieniu myślącego podmiotu, doszedł do pojęcia Boga i wytłumaczył sobie istnienie wszystkich zjawisk myśli, nie potraćiwszy nigdzie o konieczność przyjęcia istnienia materji. Z drugiej strony rozważanie zjawisk fizycznych nie wiodło nigdzie do zjawisk myślowych. Myśl i materja mogły się według Kartezjusza bez siebie obyć zupełnie. Prostem następstwem tego było zapreczenie jakiegokolwiek związku między myślą i materją.

Rozłam został dokonany. Myśl i materja to dwa światy, dwie różne i różnorodne substancje, z których każda może istnieć i być pojętą bez pomocy drugiej. [Związek między nimi jest niemożliwy, wpływać ani oddziaływać wzajemnie na siebie nie mogą, ponieważ nic wspólnego ze

sobą nie mają. Ale niestety doktrynie tej, która była zresztą koniecznym następstwem założenia, z jakiego Kartezjusz wyszedł, doświadczenie na każdym kroku się sprzeciwiało.

Kartezjusz zanadto dobrym był obserwatorem, aby mógł zaprzeczyć związkowi między myślą ludzką a fizjologicznymi zjawiskami w ciele. By ten niepojęty dla siebie związek wytłumaczyć, uciekł się znowu do pomocy Boga, przyjmując go jako trzecią substancję najwyższą i ponad tamtymi dwiema stojącą. Wyjątkowy związek między myślą i materją w człowieku jest cudem, powiada Kartezjusz, cudem, który Bóg w swojej wszechmocy spełnił. To pozorne rozwiązanie było właściwie tylko stworzeniem nowych trudności. Przedewszystkiem Bóg miał być również substancją myślową, a zatem różnica, którą Kartezjusz zrobił pomiędzy nim a drugorzędną myślową substancją, była nieokreślona i niewytłumaczona. Powtóre ta sama trudność, jaka zachodziła w wytłumaczeniu możliwości związku między materją i duchem, pozostała nierozwiązana w stosunku Boga do materji, której, choć sam niematerjalny, miał być twórcą. Wreszcie dopuszczenie cudu we wzajemnem oddziaływaniu myśli i materji w czło-

wieku trudności nie usuwało, lecz tylko okrywało mgłą tajemniczości.

Znaczenie Kartezjusza dla nowożytnej filozofji można sprowadzić do następujących punktów: Przedewszystkiem wspólnie z Bakonem, a nawet radykalniej jeszcze, stawiał zasadę krytycyzmu odnośnie do treści ludzkiego umysłu. Następnie znalazł archimedesowski niewzruszony punkt w przeświadczeniu o istnieniu myślącego podmiotu, na którym w przyszłości filozofja miała się oprzeć. Wreszcie zwrócił uwagę myślicieli na zagadnienie stosunku myśli i materji, wykazawszy po raz pierwszy całą trudność jego rozwiązania.

Zatrzymaliśmy się nieco dłużej przy Kartezjuszu z tego powodu, że filozofja jego była gruntem, na którym wyrósł filozoficzny system Spinozy.

Mało zresztą było systemów filozoficznych, któreby tak ogromny i długotrwały wpływ na myślicieli wywarły, jak właśnie system Kartezjusza. Kartezjusz postawił najdonioślejsze zagadnienie, ale rozwiązania mu nie dał; uświadomił trudności, ale ich nie usunął; wskazał niewątpliwy punkt oparcia dla badań myślowych, ale dał się zwieść z odkrytej przez się drogi,

i właśnie na tem polega doniosłość jego dla czasów późniejszych. Do dzisiejszych czasów szuka filozofja jeszcze odpowiedzi na pytanie, które on jej zadał.

Dualizm w najostrzejszej formie był koniecznym następstwem rozumowania Kartezjusza,—ale nie jest to teoria, która mogłaby zadowolnić umysł ludzki. I dla tego też już u pierwszych pokartezjańskich filozofów objawia się dążność do zamoszczenia rozwartej przez niego przepaści, pogodzenia wrogo przeciwstawionych sobie pierwiastków myśli i materji. Pierwsi filozofowie po Kartezjuszu szukają drogi pośredniej i jużto starają się wytłumaczyć związek między myślą a materją, nie usuwając dualizmu, jużto usiłują połączyć i zlać ze sobą oba te pierwiastki. Do pierwszych należy Geulincx, który spostrzegłszy, że według teorii Kartezjusza stały związek myśli i materji w człowieku jest właściwie niedopuszczalny, przypuszcza współudział Boga w każdym poszczególnym wypadku, gdzie zjawisko myślowe materialnemu towarzyszy, — i Malebranche, według którego świat materji poznajemy li tylko z oglądania idei tego świata znajdujących się w Bogu.

Drugi typ przedstawia Spinoza, który znosi

substancjalność myśli i materji na korzyść substancjalności Boga, będącego zarówno myślą jak i materją. U późniejszych filozofów spotykamy rozłam: z dwóch kartezjańskich pierwiastków jedni przyjmują myśl i na jej podstawie materialne zjawiska tłumaczą, drudzy uważają zjawiska myślowe jedynie za objaw sił materji właściwych. Pierwszy szereg otwiera Leibniz a należą do niego myśliciele tej miary co Berkeley, Hume, Kant, Fichte, Schelling i Hegel. Do drugiej grupy należy John Locke z całym szeregiem późniejszych sensualistów angielskich, oraz liczny zastęp francuskich i niemieckich materialistów.

W chwili kiedy Spinoza wystąpił na widownię dziejów filozofji, posiew rzucony przez Bakkona i Kartezjusza, tych dwóch twórców filozofji nowożytnej, bujnie się rozrastał. Spinoza tylko na swój sposób prowadził dalej ich pracę. W systemie jego znajdują się liczne pierwiastki, które zawdzięczają swe istnienie tym dwóm myślicielom. Poza tem i filozofja scholastyczna, dożywająca swoich dni w pismach teologów, nie pozostała bez wpływu na rodzący się filozoficzny systemat Spinozy.

W drugiej połowie XVI. wieku żył w Eu-

ropie filozof, Włoch z pochodzenia, którego system śmiały, wielki w pomyśle i piękny choć więcej poetyczny niż ścisły, tak zadziwiające pod licznymi względami ma podobieństwo do systemu naszego filozofa, że niejednokrotnie usiłowano postawić Spinozę w myślową zależność od niego. Filozof ten, to spalony na stosie w Rzymie 1600. r. były mnich, Giordano Bruno. Myśliciel ten spędził najpłodniejsze lata swego życia w Anglii, Francji i Niemczech, głosząc wszędzie swoje teorie o Bogu, przyrodzie i nieskończoności świata, broniąc zarazem potępionego wówczas kopernikańskiego systemu.

Małe jest atoli prawdopodobieństwo, aby Spinoza mógł znać jego dzieła, które jako wyklęte do niesłychanych rzadkości wówczas należały. Wpływ doktryn Giordana mógł być nań co najwyżej pośredni; Spinoza mógł znać treść jego pism tylko z pobieżnych i częstokroć fałszywych wzmianek u innych pisarzy, albo też z opowiadania trzecich osób. W każdym razie stwierdzić należy, że Giordano Bruno wraz ze swym mistycznym panteizmem może być uważany za poprzednika i zwiastuna Spinozy, chociaż za jego nauczyciela uchodzić nie może.

V.

METODA I SYSTEM SPINOZY.

(Uwagi ogólne).

Całe dzieje cywilizacji, bez względu na to z jakiego je stanowiska rozpatrywać będziemy, okazują zawsze pewną stałą ciągłość. Żaden myśliciel, żaden twórca nowych pojęć i nowych wartości nie jest do tego stopnia oryginalnym, żeby swoim poprzednikom nic nie zawdzięczał. Przyjmuje on zawsze od nich jako spadkobierca już to większą lub mniejszą część dorobku umysłowego, aby na tej podstawie budować dalej— już to zagadnienia, które rozwiązując, pracę poprzedników kontynuuje. Spinoza, rzecz naturalna, nie stanowił wyjątku pod tym względem i dlatego, aby zrozumieć bieg jego myśli, wprzód trzeba było sobie chociaż w najogólniejszych za-

rysach uprzytomnić współczesny stan pojęć filozoficznych, Teraz możemy również w najogólniejszych zarysach zdać sobie sprawę z wpływów, jakie te pojęcia wywarły na kształtowanie się systemu Spinozy. W ogólności pod tym względem na dwie rzeczy należy zwrócić baczniejszą uwagę: na metodę i samą treść systemu. Metoda, czyli sposób w jaki myśliciel badanie swe prowadzi, ma niejednokrotnie nadzwyczaj doniosłe znaczenie dla samych wyników tego badania. Myśliciele częstokroć z jednego punktu wychodząc, dzięki różnym metodom do różnych dochodzili wyników, lub naodwrot: z rozmaitych wyszedłszy założeń u jednego spotykali się celu. Słuszna zatem rozbiorem metody poprzedzić rozbiór samego systemu.

Na wysoce oryginalną matematyczną metodę Spinozy, którą on, poraz pierwszy jej w Zasadach kartezjańskiej filozofji używszy, następnie w pomnikowym swem dziele, w Etyce stosował, dwa główne złożyły się czynniki: filozofja kartezjańska i scholastyczna. Wynik badań często zależy od metody, ta zaś w pierwszym rzędzie zawisła od założenia i punktu wyjścia myśliciela. Bacon, który za materiał do swej myślowej budowy brał szczegółowe zmysłowe

wyobrażenia o świecie, musiał się posługiwać indukcją, ażeby dojść do ogólniejszych wyników. Kartezjusz natomiast wyszedłszy z założenia ogólnego z konieczności stosował dedukcję, jako jedyną w tym wypadku możliwą metodę. Niemniej i metoda Spinozy jest wynikiem założeń, od których filozofowanie rozpoczął. Przyjrzyjmy się, jakie to były założenia.

I pod tym względem bieg myśli kartezjańskiej największy wpływ nań wywarł. Zgodnie z zasadami Kartezjusza pragnął on rozpocząć swą budowę od rzeczy jasnych, prostych i niewątpliwych. Kartezjusz jedną taką prawdę znalazł, a to przeświadczenie o istnieniu myślowego podmiotu, a później dopiero spostrzegłszy szczupłość i niedostateczność tej podstawy, pokusił się o znalezienie obszerniejszej w pojęciu Boga, jako najdoskonalszej istoty. Spinoza uważał pierwszą z tych prawd podobnie jak sam Kartezjusz za zbyt szczupłą; druga zaś nie wydała mu się zbyt jasną i niewątpliwą, aby bez poprzedniego wykazania jej wartości można się było na niej oprzeć. Szuka więc w umyśle ludzkim innych jeszcze pewników, któreby posiadały cechę niewątpliwości. Za cechę zaś, która świadczy o niewątpliwej prawdziwości danego wyo-

brażenia, uznaje zgodnie z Kartezjuszem jasność i konieczność, z jaką to wyobrażenie umysłowi naszemu się narzuca. Jako matematyk spostrzegł Spinoza odrazu, że cechę tę posiadają wszystkie najprostsze matematyczne pewniki jak np.: siedem jest większe od pięciu, suma trzech kątów w trójkącie równa się dwóm prostym i t. d. Pewniki te są tak niewątpliwe, że nie potrzebują dowodzeń i są same dla siebie probierzem swej prawdziwości. Cecha apodyktyczności w nich zawarta udziela się całej matematyce, która jest jeno ich zastosowaniem i konsekwentnem rozwinięciem; Spinoza zapragnął i filozofii zapewnić podobną ścisłość w rozumowaniu i niewątpliwość w wynikach, wyszukując dla niej przedewszystkiem podobnie pewne założenie. Znaleziona niewielka ilość takich prawd czyli aksjomów, które pod względem logicznym były przeważnie dylematami, a w niemaniu Spinozy nie ulegały wątpliwości i będąc same dla siebie probierzem swej wartości, nie wymagały dowodów, stała się punktem wyjścia całego jego systemu.

Tu leży źródło matematycznej metody Spinozy. Pierwszy krok został zrobiony; teraz Spinoza szedł w analogji dalej, upodabiając filozo-

fję matematyce pod względem metody. Za wzór zewnętrzny służyła mu Geometria Euklidesa.

Matematyka obok aksjomów posługuje się definicjami, w których zamyka treść pojęć potrzebnych do swoich dowodzeń. Na tych definicjach opiera się ona śmiało i nie tylko wszystkie właściwości pojęć, lecz także i ich zestawień wyprowadza z tych definicji. Matematyka ma do tego najzupełniejsze prawo; dla niej określenie pojęcia i samo pojęcie wraz ze swą treścią są rzeczami identycznymi. Pochodzi to stąd, że matematyka, jako nauka w całym tego słowa znaczeniu teoretyczna i formalna, jest zupełnie zamknięta w dziedzinie myśli ludzkiej; wszystkie jej pojęcia są tworam i myślowymi i o przedmiotowe, zewnętrzne ich istnienie matematyce nie chodzi i chodzić nie może. W tym wypadku istota pojęcia z jego określeniem jest równoznaczna.

Inaczej jednak rzecz ma się w filozofji. Określenia filozofji w przeważnej części odnoszą się do pojęć, których treść bez względu na umysł ludzki w świecie zewnętrznym ma istnieć. W tym wypadku już określenie rzeczy z istotą jej równoznaczne nie jest, a już bynajmniej nie może służyć za pewnego rodzaju dowód istnienia samejże rzeczy. W matematyce stworzywszy

określenie ścisłe i w sobie zgodne jakiejś linii krzywej, stworzyłem tem samem i ową linję; w filozofji, tworząc definicję najzgodniejszą nawet, nie stwarzam przez to jeszcze rzeczy, którą określa. Spinoza jednak na tę różnicę w znaczeniu definicji wynikającą z różności definjowanych przedmiotów uwagi nie zwrócił i całą rzecz z matematyki żywcem przeniósł do filozofji. Definicje w filozofji mają dla niego to samo znaczenie, co w matematyce: na ich podstawie dowodzi istnienia definjowanych rzeczy i wszelkie konsekwencje z nich dla rzeczy samych wyciąga. Bez wątpienia, że ogólny monistyczny charakter systemu Spinozy, dla którego pojęcie rzeczy i rzecz sama były czemś identycznym, usprawiedliwia go poniekąd, ale poniekąd tylko, gdyż owej identyczności, któraby mogła usprawiedliwić to postępowanie, właśnie na podstawie swoich definicji dopiero dowodzi. Zresztą nie można tu przeoczyć wpływu filozofji scholastycznej, której nie było obcem nadawanie takiej przedmiotowej wartości definicjom.

Na definicjach i aksjomach swoich opiera Spinoza cały swój system. Pragnął on, jak już powiedzieliśmy, nadać wynikom filozofji pewność co najmniej równą tej, jaką posiadają wyniki

matematyki. Aby osiągnąć to, nie zadawalnia się analogią w założeniach samych, lecz stosuje również i do dalszych badań matematyczną metodę. Podobnie, jak to miało miejsce w Geometrii Euklidesa, stawia cały szereg zdań, które się stara, każde z osobna, z największą ścisłością dedukcyjnie udowodnić na podstawie swych aksjomów i definicji. Matematyczna metoda była dumą Spinozy; wierzył on z całym niewzruszonym przekonaniem, że nadał przez nią filozofii tę ścisłość, jaką matematika posiada.

Mówiliśmy już na innym miejscu o zewnętrznych wadach i zaletach matematycznej metody Spinozy, a raczej o sposobie pisania jego, który z niej wypłynął. Na tem miejscu wspomnieć jeszcze należy o jej wewnętrznej wartości.

Metoda ta nie jest pozbawiona wielkich nawet zalet. Jej wartość przedewszystkiem na tem polega, że opierając całe rozumowanie na niewielkiej ilości przesłanek, pozwala zasadniczy materiał krytycznie wybrać i zbadać. Niemniej zawdzięczyć jej trzeba tak pożądaną we wszystkich naukach a zwłaszcza w filozofii, ścisłość i ogromną dokładność Spinozy w określaniu zasadniczych pojęć, jak również ścisłość i sumienność w prowadzeniu dowodów. Wada zaś jej

najważniejsza leży we właściwym całej scholastyce identyfikowaniu definicji z istotą definiowanej rzeczy, o czym już mówiliśmy.

Jeżeli w ogólnym zarysie metodę swą zawdzięczał Spinoza Kartezjuszowi, to niemniej w szczegółach znać nieraz ukryty wpływ wielkiego indukcjonisty angielskiego, Bakona. Przekonamy się później, że Spinoza nie mógł przyznać wysokiej wartości indukcji bez popadnięcia w sprzeczność ze swymi zasadami, które zmysłowe spostrzeżenia uznawały za najniższy i najwięcej błędom podległy sposób poznawania. Otwarcie tedy i świadomie nigdzie prawie indukcją się nie posługuje; niemniej przeto cały szereg jego najogólniejszych i zasadniczych pojęć, których określenia zrobił podstawą swego systemu, są wynikiem bystrej i głębokiej obserwacji zjawisk świata i wytworem nieświadomej moźe, lecz nad wyraz ścisłej i prawidłowej indukcji. Będziemy mieli sposobność nieraz jeszcze zwrócić na to uwagę.

Filozofja Kartezjusza wywarła przemoźny wpływ nie tylko na metodę, którą się Spinoza posługiwał, lecz także i na samą treść jego systemu. Wpływ Kartezjusza jest tutaj dwojakiego rodzaju: pozytywny i negatywny. Wpływ

pozytywny Kartezjusza u Spinozy objawia się przyjęciem całego szeregu mniej lub więcej zmodyfikowanych określeń, na których Kartezjusz filozofję swoją opierał. Tak np. kartezjańskie określenie substancji weszło w skład systemu Spinozy z niewielkimi zmianami, lecz za to z konsekwentniej przeprowadzonym zastosowaniem. To samo można powiedzieć i o innych określeniach, które wkrótce będziemy mieli sposobność poznać, jak: ducha i materji czyli myślenia i rozciągłości, jak Kartezjusz mówi, prawdy, afektów i wiele innych.

Bez porównania donioślejszy jest negatywny wpływ, który Kartezjusz swoim dualizmem wywarł na ukształtowanie się zasadniczych pojęć naszego filozofa. Zwróciliśmy już uwagę na to, że dualizm ten był wielkiem i otwartem pytaniem rzuconem na świat i natarczywie domagającym się odpowiedzi. Podejmowali je wszyscy współcześni filozofowie i Spinoza podjąć je musiał. Rodzaj rozwiązania, które mu nadał, zależał bez wątpienia w pierwszym rzędzie od wrodzonego charakteru jego myśli, która się domagała wszędzie jedności i wszędzie jedności szukała; nie da się jednak zaprzeczyć, że i judaizm ze swem panteistycznym pojęciem Jehowy, ju-

daizm w którym Spinoza wzrósł i wychował się, nie małą tutaj rolę odegrał, z góry nadając pewien określony kierunek jego myśli, Wobec tego, jeżeli przeoczmy inne mniej ważne czynniki, a nie będziemy brać w rachubę najważniejszego wprawdzie, ale nie podlegającego dyskusji t. j. podmiotowego charakteru myśliciela,— możemy system jego uważać za iloczyn dwóch czynników: zagadnienia Kartezjusza i nauki o Jehowie najstarszych Hebrajczyków.

Pierwszą rzeczą, którą Spinoza musiał usunąć, nim mógł pomyśleć o jednolitym i niesprzecznym systemie, był dualizm. W zasadzie nie trudno byto obalić tę teorię, zwłaszcza że Kartezjusz nie zdołał dostatecznie ukryć jej słabych stron.

Pominąwszy już doświadczalną rzeczywistość, która prawidłowym wynikiem dualizmu przeczyła, w samej teorii w tej formie, jaką jej francuski myśliciel nadał, kryły się logiczne sprzeczności. Jak wiemy Kartezjusz przyjął trzy substancje, z których dwie pierwsze, myślenie i materją, czyli rozciągłość, jako substancje stworzone, podporządkował trzeciej niestworzonej, substancji, Bogu.

Otóż Spinoza słusznie zauważył, że taka

wielość substancji i wzajemna ich zależność nie godzi się żadną miarą z określeniem substancji, które samo w sobie zresztą za zupełnie ściśle uważa.

Kartezjusz podzielił wszystkie wyobrażenia na wyobrażenia rzeczy, które same przez się mogą być pojęte, a przeto same w sobie warunek swego istnienia noszą i rzeczy, które przez coś innego muszą być pojęte, w czym też warunek ich istnienia i jakości leży.

Pierwsze z nich nazwał substancjami, drugie przejawami (modi). Do pierwszej kategorii słusznie zalicza Kartezjusz wyobrażenie Boga; ale jakim prawem, pyta Spinoza, zaliczać do niej myślenie i materję, jeśli się je uważa za rzeczy stworzone?

Wszak w tym wypadku warunek ich istnienia poza niemi leży, a więc uważane za substancje być nie mogą. Pozostają tedy dwie możliwości: albo uznać myślenie i rozciągłość za przejawy Boga, albo też za jego właściwości, atrybuty. Spinoza wybrał drogę ostatnią, sądząc, że myślenie i rozciągłość zbyt wiele mają w sobie samoistności, aby je za przejawy czegoś trzeciego uważać można.

Stąd wynika pierwszy zasadniczy charakter

jego systemu, objawiający się w ścisłym monizmie, który przez to, że jedyną substancję z Bogiem identyfikuje, staje się panteizmem. Wszystko co istnieje, jest mniej lub więcej doskonałym przejawem Boga i jego niezmierzonej mocy. Przejaw sam w sobie warunkuje swego istnienia nie nosi, lecz zależy całkowicie od substancji, która się w nim przejawia; a zatem bez niej ani na chwilę istnieć nie może. Przejawy nie wydzielają się ze substancji, nie istnieją poza nią lecz są niejako tylko formami, w których jej moc niezmierna się uzewnętrznia. Tu wyłania się druga zasadnicza cecha spinozizmu, t. j. immanencja świata względem Boga. Świat widzialny i myślowy, jako przejaw mocy boskiej, nie istnieje poza Nim, lecz jest tylko niejako jego stroną zewnętrzną.

Trzecią cechą systemu Spinozy, o której w dalszych rozdziałach będziemy mieli sposobność pomówić obszernie, jest dynamizm. Jedyną istniejącą najdoskonalszą substancją, którą nazywa Bogiem, jest nieskończoną siłą, mocą, energią wiecześnie czynną i wszechpotężną, Energia ta z niezliczonych stanowisk rozpatrywana w niezliczone sposoby może być pojmowaną; my znamy tylko dwie jej strony: myślenie i rozciąg-

głość. Każdy przejaw substancji jest równocześnie zjawiskiem fizycznym i psychicznym, zależnie tylko od tego, z jakiego stanowiska nań patrzymy. Do tego dość zawiłego zagadnienia powrócimy jeszcze przy szczegółowym rozpatrywaniu systemu Spinozy.

Już Kartezjusz występował przeciw szukaniu w przyrodzie celu w naszym ludzkim znaczeniu tego pojęcia. Kartezjusz jednak sam konsekwentnie tej zasady nie przeprowadził. Spinoza podejmuje ją i dowodząc, że dla Boga, jako najdoskonalszej i wszechogarniającej istoty, zewnętrznego, poza nim leżącego celu być nie może, określa działalność Jego jako nieuniknioną konieczność Jego czynnej natury i dochodzi w ten sposób do pojęcia wolnej konieczności, to znaczy: konieczności w naturze Boga leżącej, a nie z zewnątrz mu narzuconej, z której wszystko działa i stwarza. Z tego wypływa czwarta zasadnicza cecha jego filozofji: determinizm.

Cała filozofja według Spinozy streszcza się w dążeniu do poznania najwyższej i wszechogarniającej Jedności, a zatem do poznania Boga, Jego mocy, praw Jego natury i wszystkiego w czem się przejawia. Poznanie to jest za-

razem dla człowieka najwyższem szczęściem,— pomnaża jego moc, doskonalą go i daje mu wolność prawdziwą, która jest równoznaczna z rządzeniem się prawami własnej natury. Tak więc pośrednio ostatecznym celem filozofji jest szczęście człowieka i ludzkości całej. W tem pojmowaniu filozofji i jej zadań leży piąta cecha systemu Spinozy, eudajmonizm etyczny, streszczający się w zdaniu: człowiek dąży do szczęścia, a szczęściem jest dlań poznanie Boga i cnota sama. Zmysł praktyczny, cechujący filozofję nowożytną, ten sam, który się objawił u Kartezjusza w odkryciach matematycznych i fizycznych, u Bakona w pragnieniu stworzenia „sztuki wynalazków,” u Hobbesa teorjami społeczno-politycznymi, występuje u Spinozy w najpodnioślejszej formie, każe mu stworzyć etykę i widzieć w niej szczyt i cel filozofji.

Te zasadnicze cechy filozofji Spinozy zebrane razem określają ją jako pogląd na świat ściśle monistyczny, panteistyczny, immanentny, dynamiczny, deterministyczny i eudajmonistyczno-etyczny. Można by dodać jeszcze cechę szóstą, najogólniejszą i nazwać system jego racjonalistycznym ze względu na rozumową ściśle drogę, po której doszedł do niego.

W szczegółowym rozbiorze zasad Spinozy ten charakter jego systemu jaśniej nam się uwypatni. A zatem przypatrzmy się jak ów system wyglądał, trzymając się porządku naturalnego, w którym go Spinoza w Etyce rozwijał.

VI.

B Ó G.

Niejednokrotnie za przykładem współczesnych pisarzy XVII. wieku i teologów wszystkich czasów zarzucano Spinozie ateizm. Zdania takie jak: „panteizm Spinozy, który rzekomo uważa Boga za jedyny prawdziwy i bezwzględny byt, jest w istocie zaprzeczeniem bóstwa i uwielbieniem przyrody, a więc zamaskowanym ateizmem“, nie należą bynajmniej do rzadkości. A jednak nie można Spinozie wyrzucić większej krzywdy, niż posądzając go o ateizm. Mało filozofów znajdziemy, którzyby płonęli tak żywym uczuciem miłości ku Bogu i byli przejęci tak gorącą religijnością; mało, którzyby sobie wytworzyli o Bogu tak wzniosłe i wysokie wyobrażenie. Cała rzecz w tem, że Bóg Spinozy

wszechpotężny i wszechogarniający w niczem nie był do owych bóstw podobny, które wedle słów Feuerbacha, stworzył sobie człowiek na swój obraz i podobieństwo.

Zasadnicze pojęcie Boga przejął Spinoza wprost od Kartezjusza, który ze swej strony mało w tym względzie odstąpił od pojęć średnio-wiecznych scholastyków. Dla Kartezjusza Bóg był najdoskonalszą istotą, która istnieje z koniecznością i bezwzględnie, jest przyczyną wszech-rzeczy i posiada wszystkie władze i przymioty, które doskonałość wyrażają. Spinoza powtarza to samo określenie, ale jakże różnie wygląda u niego rozwinięcie tego określenia! Kartezjusz mimo cały gienjusz nie zdołał wznieść się ponad ciasne ludzkie pojęcie doskonałości, nad zmysłowe wyobrażenie przyczyny, która przestaje od-działywać na skutek z chwilą, gdy go już wy-wołała. Kartezjusz doskonałość Boga po ludzku przyjmował; wszystkich cennych i cenionych przy-miotów w człowieku szukał w niesłychanem spo-tęgowaniu u Boga, nie zważając na doniosłą a przez siebie tylekroć podnoszoną różnicę po-między naturą istoty ograniczonej i zależnej, a naturą przedwiecznego i bezwzględnego bytu. U Spinozy nie znajdujemy już ani śladu tego

antropomorfizmu, tego stwarzania bóstwa na obraz i podobieństwo człowieka. Po gruntownym rozbiorze pojęć doskonałości i rzeczywistości, dochodzi do przekonania, że nie wyrażają one nic innego jak: dzielność, moc, potęgę danej istoty, bez względu na to w jakich się ona formach ujawnia. My możemy Bogu, powiada Spinoza, doskonałość tylko przypisywać, nie możemy jednak z góry przesądzać form, w jakich się objawia, a nadewszystko nie możemy sądzić w zaślepieniu, że formy tej doskonałości w człowieku cenione są najwyższymi, i że te właśnie Bogu przypisać należy. Istota najdoskonalsza znaczy dla Spinozy tyle, co istota najpotężniejsza. Wszystkie określenia Boga zgadzają się u niego z tem zasadniczem określeniem. Jak dalece potęgę Boga identyfikuje Spinoza z Jego najgłębszą istotą dowodzi najlepiej ta okoliczność, że nawet istnienia Jego na podstawie Jego potęgi dowodzi. Istnienie Boga, mówi Spinoza, nie jest faktem asertorycznym, z którym się zgodzić musimy dlatego, że jest, lecz jest jego możliwością i zarazem koniecznością istnienia.

Na tem właśnie polega bezwzględność tego istnienia. Bóg posiada nieograniczoną i niehamowaną niczem moc istnienia i z tego względu

jest przyczyną samego siebie *causa sui*. Z tego pojęcia potęgi i istnienia Boga wynika pojęcie Jego wieczności, która dla Spinozy nie jest bynajmniej nieskończonym czasem, lecz raczej bezczasowością, stwierdzeniem niewzruszonego, niezmiennego i koniecznego faktu. Nie będziemy się tutaj wdawali w cytaty z pism Spinozy, na których podstawie snadnie moglibyśmy udowodnić rzecz nie dość często i nie dość z naciskiem podnoszoną, mianowicie, że pojęcie Boga jest dla Spinozy najzupełniej indentyczne z pojęciem siły i potęgi, a co więcej, że nic ponad to w sobie nie zawiera. Gdybyśmy chcieli dzisiejszej użyć terminologii, tobyśmy powiedzieli, że Bóg Spinozy to energja sama w sobie, nieskończona, wiecznie czynna, zawsze w sobie identyczna i jednolita bez względu na to, w jakich formach się objawia, psychiczna i fizyczna równocześnie. Na tej podstawie dowodzi Spinoza również jednolitości, jedności i jedyności Boga. Każda siła (energja, jakbyśmy dziś powiedzieli), po odrzuceniu form, w których się objawia, jako czegoś zewnętrznego i nieistotnego, jest sobie równa, a zatem jedność stanowi. Najnowsze fizyczne badania, odkrywając zdolność przechodzenia energii z jednych form w drugie, myśl tę Spinozy

potwierdzają. A dalej: wszystka energia, czyli zasadnicza potęga Boga, we wszelkich swych objawach łączy się ze sobą, nie zostawiając nigdzie przestrzenie ani czasowo luki, próżnią zięjącej, jest zatem i jednolita. W taki mniej więcej sposób dochodzi Spinoza do określenia niepodzielności istoty boskiej. Wszystka siła w przyrodzie należy do istoty boskiej, a zatem i wszystkie rzeczy, wszystkie zjawiska, które są tylko formami potęgi bożej, są przejawami Boga. Rzecz, któraby przejawem Boga nie była, musiałaby nie posiadać w sobie żadnej siły, a nawet siły istnienia, bo i ta jest Bogu właściwa; a zatem rzecz taka nawet istniećby nie mogła, a cóż dopiero działać. Gdy już zaś jakkolwiek siłę posiada, to jest tem samem przejawem Boga, który jest ową jedyną siłą. Wszystko zatem co istnieje, to tylko rozliczne formy, w których Bóg się przejawia. Tu leży jądro panteizmu Spinozy: Bóg jest jeden, wszechogarniający i wszechpotężny, po za Nim niema nic, On jest jednością w różności i zarazem różnością wynikłą z jednej zasady: *Ἐν καὶ πᾶν...*

Ta przedwieczna i niezniczona potęga boża, ta nieograniczona energia jest przede wszystkim wieczyście czynna. W przyrodzie spo-

tykamy objawy energii utajonej, potencjalnej, która ujawniać się w skutku nie może, ponieważ coś jej do tego przeszkadza i hamuje ją. Ale u Boga niema o tem mowy: jest on jeden i jedyny, cóżby zatem być mogło, coby swobodne wyłączenie Jego energii mogło hamować, jeśli nic niema po za Nim? Co najwyżej On sam wolą swą mógłby się od działania powstrzymać. Ale i na to Spinoza zgodzić się nie może. Wola Boga, według jego pojęcia, nie jest niczem różnem od Jego potęgi, nie może więc jej być przeciwstawiona. A zresztą, gdyby Bóg powstrzymał się od działania tego, co w mocy Jego leży, to musiałby „posse non posse“, móc nie móc, co się Spinozie zdaje oczywistą sprzecznością w odniesieniu do Boga, którego istota właśnie w absolutnej mocy się zasadza.

Z tego pojęcia aktualności boskiej siły wyłączenia się jako następstwo przekonanie, że Bóg wszystko, co w mocy Jego leży, z koniecznością zdziałać, czyli stworzyć musi. Miejsce wolności Boga, wedle której Bóg z rzeczy leżących w Jego mocy te tylko stwarza, które Mu się podoba, zajmuje u Spinozy pojęcie wolnej konieczności, która jest fundamentem jego determinizmu. Aby zrozumieć to pojęcie, trzeba sobie uprzytomnić

nadzwyczajne ważne określenie wolności u Spinozy. Wolności negatywnej, jako niezależności od żadnych praw, Spinoza nie uznaje zupełnie; takiej wolności niema nigdzie,—wolną istotą nazywa się ta, powiada, która istnieje i działa li tylko na podstawie praw własnej natury, niewolną ta, która prawom z zewnątrz narzuconym podlega.

Bóg zatem, o ile sam dla siebie jest prawem, jest istotą nieskończenie wolną, chociaż z koniecznością tym prawem, które z nim samym jest identyczne, kierować się musi; działanie więc Jego jest wynikiem wolnej konieczności.

Rzecz naturalna, że przy takim pojmowaniu działalności Boga nie mogło być mowy dla Spinozy o celowości w ludzkim tego słowa znaczeniu. Według zdania Spinozy nie zgadza się ona nawet z pojęciem doskonałości bożej, gdyż dążyć do jakiegoś celu znaczy, pragnąć osiągnąć to, czego się nie posiada, a takie pragnienie u Boga, byłoby dowodem, że Mu czegoś brakuje, a zatem, że nie jest najdoskonalszy. Zaprzeczenie celowości u Boga nie jest jednak dla Spinozy bynajmniej zaprzeczeniem świadomości i mądrości w Jego działaniu; owszem Spinoza

uważa Boga za najwyższą świadomość i najwyższy rozum, ponieważ i w tem potęga i siła się objawia, a ostrzega tylko przed pojmowaniem tych rzeczy w ludzkim znaczeniu. Rozum ludzki z rozumem Boga niema nic wspólnego oprócz nazwy, powiada, tak jak pies strzegący wrót podwórca z konstelacją gwiazd psem nazwaną.

Z nieograniczoności potęgi boskiej wyprowadza Spinoza konieczność nieskończonej rozliczności Jego dzieł. W mocy Boga wszystko leży i to wszystko na zasadzie konieczności, w Jego naturze leżącej, stworzone być musi.

Przejawy potęgi boskiej czyli „dzieła rąk Jego“, jak się zazwyczaj wyrażamy, są nie tylko niezliczone, lecz także najróżnorodniejsze. My znamy dwa rodzaje takich przejawów: zjawiska psychiczne, które Spinoza obejmuje nazwą myślenia i zjawiska fizyczne, podporządkowane u niego pod nazwę rozciągłości.

Myślenie i rozciągłość to niejako dwie formy najogólniejsze, dwa kierunki, w których moc Boga się ujawnia. Spinoza nazywa je atrybutami Boga. Niema zapewne zagadnienia w piśmach Spinozy, któreby tyle przewlekłych i zaciętych polemik wywołało i dało pohop do najróżnorodniejszego tłumaczenia myśli mędrca,

jak właśnie zagadnienie, czem są właściwie atrybuty i w jakim stosunku znajdują się nawzajem do siebie i do Boga. Spinoza kilkakrotnie sprawę tę porusza; to jednak, co w tym względzie mówi, tak dalece napozór sprzeczne się wydaje, że istotnie nie można się dziwić, iż rozmaicie słowa jego rozumiano. Byli i tacy, którzy utrzymywali, że filozof w tym względzie sam sobie dość jasnej sprawy zdać nie umiał i rozmaicie rzecz przedstawiał; gdy jednak zwrócimy na to uwagę, że Etyka jego jest dziełem najzupełniej dojrzałym, owocem dwudziestokilkoletniej pracy myśliciela, którego zasadniczą cechą była jasność i sumiennosc, niepodobna nam przypuścić, aby tak miało być w istocie.

W rozważaniu, czem dla Spinozy były atrybuty, trzeba następujące zdania jego wziąć za punkty wytyczne: Przedewszystkiem kilkakrotnie podnosi Spinoza z największym naciskiem w zasadzie zupełną identyczność atrybutów ze sobą i z istotą boską; co więcej powiada nawet, że są one właśnie tem, co istotę Boga stanowi. Następnie z niemniejszym naciskiem podnosi samodzielność każdego z atrybutów ze względu na drugi, zaprzeczając możliwości wzajemnego przyczynowego ich wpływu na siebie. Mimo to mówi

w kilku innych miejscach, że Bogu przypisujemy atrybuty tylko ze względu na nasz poznający Go umysł ludzki. Wreszcie zaś utrzymuje, że atrybuty wyrażają byt, moc i rzeczywistość i że Bóg posiada ich nieskończoną ilość, mimo że my dwa z nich tylko znamy: myślenie i rozciągłość. Istotnie trudno na razie pogodzić te wszystkie zdania ze sobą. Większość komentatorów Spinozy nie kuśiła się nawet o to, lecz wysnuwała wnioski z niektórych jego określeń, pomijając inne.

Między nimi pierwsze miejsce zajmują J. E. Erdmann, Kuno Fischer i Trendelenburg. Erdmann jest twórcą fenomenalistycznej teorii atrybutów. Według niego atrybuty są przymiotnikami, określeniami, które człowiek boskiej substancji narzuca, a z którą ona sama nic niema do czynienia. Kuno Fischer natomiast mniema, że atrybuty, to oddzielne siły, dwie różne energie istocie boskiej właściwe. Jako krytyk dwóch powyższych teorii, występuje Trendelenburg i stawia własną teorię, według której stosunek atrybutów do substancji boskiej jest taki, jak różnych definicji do jednej i tej samej określanej przez nie rzeczy. Niedostatki takiego tłumaczenia myśli filozofa są aż nadto widoczne. Teoria

Erdmanna wprost sprzeciwia się temu, co o atrybutach Spinoza mówi, zaś Fischer ze swoją próbą wyjaśnienia wprowadza do systemu Spinozy dualizm, najzupełniej mu obcy.

Tredelenburg najwięcej może ma słuszności; ale wyjaśnienie jego jest zanadto formalne i istoty rzeczy nie dotyka. Zdaje się, że w tym wypadku właściwa droga pojmowania atrybutów u Spinozy leży pośrodku: trzeba starać się połączyć i pogodzić ze sobą te wszystkie trzy teorie, a w ten sposób znajdziemy się snąć najbliżej myśli samego filozofa.

Aby to skutecznie, przejrzyjmy najpierw genezę teorii atrybutów. Na wprowadzenie atrybutu do systemu Spinozy złożyły się dwa sprzeczne czynniki. Teoria ta jest usiłowaniem pogodzenia ich ze sobą. Pierwszy z tych czynników to pojęcie jedności bezwarunkowej wszytkiej energii, wyrażone w pojęciu wszechogarniającego i jedynego Boga; drugim jest dualizm Kartezjusza wraz ze swem stanowczem zaprzeczeniem możliwości oddziaływania wzajemnego między zjawiskami świata duchowego i materialnego.

Tutaj były tylko trzy drogi wyjścia. Na pierwszej musiałby Spinoza zaprzeczyć konsekwencjom dualizmu na korzyść jedności Boga,

przyjąć zamiennosc zjawisk psychicznych i materialnych oraz uznać związek przyczynowy między nimi. Temu jednak stanęło na przeszkodzie uznane przez Spinozę zdanie Kartezjusza, że z dwóch grup objawów myślowych i przestrzennych czyli materialnych poznajemy każdą z nich ze siebie bez pomocy drugiej i niezależnie od niej. W tem mieściło się dla Spinozy stanowcze zaprzeczenie możliwości przyczynowego związku pomiędzy „drugorzędnymi substancjami“ Kartezjusza.

Druga droga wiodła do paralelizmu, równoległości pomiędzy objawami myśli i materji. Tą drogą poszło wielu pokartezjańskich filozofów, ale Spinoza zgodzić się na nią nie mógł, bo wiodła zarazem do rozłamania jedności Boga na dwa odrębne choć z niego początek biorące światy.

Pozostało więc tylko trzecie wyjście: Enercja, z potęgą i istotą boską równoznaczna, jest jedna i niepodzielna, każdy jej objaw jednakże przedstawia nam się w dwojaki sposób: równocześnie jako zjawisko fizyczne i psychiczne, jak powiedzielibyśmy dzisiaj, albo jak mówi Spinoza, jako rzecz i idea rzeczy. Wobec takiego pojmowania świata rzecz i jej idea, a specjalnie

w człowieku jego ciało i jego duch, który jest tylko ideją jego ciała, nie są bynajmniej dwiema rzeczami różnemi, któreby tylko jakąś nicią równoległości były ze sobą związane, lecz raczej bezwarunkowo i stanowczo jedną i tą samą rzeczą, w której istocie tylko leży równocześnie w dwojaki sposób się przedstawiać.

W taki sposób to, co dla Kartezjusza było substancją, bytem dla siebie, pierwotnem, choć stworzonym podścieliskiem zjawisk: materja i myśl stają się dla Spinozy tylko przymiotnikami nadawanemi substancji jednej i właściwej, Bogu, nieograniczonej i wieczyście czynnej sile świata. Przymiotniki te oczywiście bez swego rzeczownika, substancji, nie mają żadnego znaczenia, dlatego też Spinoza, wymawiając je, ma na myśli nie samą, tylko oderwaną własność, lecz istotę całą, która tę własność posiada, w niej określenie swej treści znajdując.

Wobec tego istotnie atrybuty nie są niczem innem od substancji, są raczej nią samą, bo oznaczają jej istotę, jej potęgę. Tam atoli, gdzie pojmujemy Boga jako potęgę samą w sobie, bez względu na to, co działa i tworzy, pojęcie atrybutów w swem wyróżnieniu staje nam się niepotrzebne, pozostaje tylko ich pojęcie ogólne,

jako niesłychanej mocy twórczej Boga. Jeżeli zaś Spinoza powiada, że substancja tylko ze względu na pojmujący umysł jest atrybutem (to właściwsze wyrażenie, niżeli „posiada atrybuty“), to czyni to z tego względu, że właśnie nasz umysł poznający różnorodność atrybutów spostrzega, które w istocie swojej są najzupełniej identyczne, jako jedna, niepodzielna boska potęga,

Substancja tylko umysłowi ludzkiemu przedstawia się w różnorodności atrybutów; zachodzi tedy pytanie, dzięki czemu tak się dzieje, — czy przyczyna takiego jej pojmowania leży li tylko w konstrukcji naszego umysłu, czy też w samej naturze substancjalnej energii? Gdybyśmy się zgodzili na pierwsze przypuszczenie, musielibyśmy znowu przyznać słuszność J. E. Erdmannowi i jego teorii, która bądź co bądź z jądrem nauki Spinozy nie jest zgodna. Przyczyny, dlaczego substancja w wieloraki sposób nam się przedstawia, szukać należy raczej w niej samej, w nadmiarze jej czynnej potęgi, która nie tylko stwarza rzeczy niezliczone, ale także w niezliczone sposoby wyrażalne. W tej wielości atrybutów moc substancji się objawia; oznaczają one niejako podniesienie jej do kwadratu.

Moc to nieskończona i nieograniczona, a za-

tem Spinoza nie poprzestaje na przyjęciu dwóch znanych nam tylko atrybutów, czyli dwojakiej wyrażalności jej przejawów, lecz twierdzi, że atrybutów jest nieskończona liczba, a tem samem i każda rzecz w nieskończenie rozmaity sposób może być wyrażona. My w tej nieskończoności atrybutów dwa tylko pojmujemy, rozciągłość i myślenie. Dlaczego zaś tak jest, Spinoza nie tłumaczy, zadawalniając się w tym wypadku samem doświadczalnem stwierdzeniem faktu. Do tej to zdolności dwojakiego pojmowania przejawów substancji odnosi się częsty u Spinozy zwrot: człowiek w dwóch atrybutach udział bierze. Nie znaczy to jednak bynajmniej, jakoby przejaw substancji, który się człowiekiem nazywa, sam tylko w dwojaki sposób był wyrażalny; owszem substancjalna potęga jest niepodzielna, a jej wszystkie atrybuty ze sobą identyczne, a każda rzecz, zatem i człowiek, tę nieskończoność atrybutów ma w sobie jako możliwość przedstawiania się w nieskończony sposób. Umysł boski, intellectus infinitus, istotnie człowieka z punktu widzenia wszystkich atrybutów pojmuje. Gdybyśmy się spotkali z istotą, która w trzech innych zupełnie nam nieznanach atrybutach „udział bierze“ czyli zja-

wiska substancji pojmuję, my widzielibyśmy ją w naszych atrybutach, o których ona nic nie wie, podczas kiedy ona w swoich trzech nas by widziała.

Z tego cośmy powiedzieli, nie trudno nam już będzie zrozumieć stosunek zachodzący pomiędzy Bogiem, a światem. Bóg to siła przedwieczna, czynna siła istnienia i działania, świat — to konieczny objaw tej siły. W tem już leży ścisła panteistyczna nierozłączność świata i Boga. Jeżeli świat istnieje. jeżeli zjawiska jego wzajemnie na siebie działają i wytwarzają nowe, to tylko dzięki tej sile w nim zawartej, która jest Bogiem. Bez niej, a zatem bez Boga w łonie swem zamkniętego, nie mógłby istnieć ani na chwilę, a tem mniej zjawiskami swemi działać. Z drugiej strony jeśli Bóg ma być siłą nieograniczoną, niepohamowaną i czynną, to musi się objawiać, musi działać, uzewnętrzniać się, gdyż w razie przeciwnym pojęcie jego sprzeczność by w sobie zawierało. Byłby wtedy potęgą, która nic nie może, siłą czynną, która nic nie działa. Bóg i świat, to dla Spinozy dwie rzeczy nierozłączne i nierozdzielne, to absolutna Jedność. Świat jest zewnętrzną stroną Boga, Bóg jest istotą świata. Te dwa pojęcia my tylko w ab-

strakcji naszej rozłączamy i zwracając raz uwagę na siłę w jedynym bycie zawartą, mówimy o Bogu, drugi raz zaś, na jej formy bacząc, mówimy o świecie. W pierwszym wypadku mamy przed sobą Boga w zasadzie, przyrodę rodzącą — „natura naturans“ — w drugim Boga w objawieniu, przyrodę zrodzoną — „natura naturata“. W istocie jednak te rzeczy oddzielnie od siebie nie istnieją, Bóg nie był nigdy bez świata, świat nie będzie nigdy bez Boga; to jest jedność przedwieczna, niezniszczalna, niepożyta, byt jedyny i powszechny.

VII.

Ś W I A T.

Wiemy już z poprzedniego rozdziału, że świat dla Spinozy jest koniecznym objawem mocy boskiej, tak dalece od niej nie rozłącznym, że bez niego nie byłaby tem, czem jest, to jest mocą nieograniczoną i czynną. Świat ten pojmować możemy w dwojaki sposób. Jeżeli pojmujemy go właściwie, t. j. jeżeli patrzymy na zasadę, na substancjalną siłę w nim zawartą, to jest on samym Bogiem, o ile się uzewnętrznia i o ile działa. Pojęty powierzchownie przedstawia się nam jako zbiór form, w których moc Boska się wyraża. Formy te w oderwaniu nie są niczem istotnem ani istniejącem; warunkiem ich rzeczywistości jest siła w nich zawarta—Bóg. Świat bez Boga ani istnieć, ani pojętym być nie może, mówi Spinoza.

Formy wyrażające moc boską, a według swej terminologii przejawy (modi) Boga dzieli Spinoza na dwie wielkie kategorie. Do pierwszej z nich należą przejawy nieskończone, bezpośrednio przez Boga wydane, do drugiej skończone, czasem i przestrzenią ograniczone, a wydane za pośrednictwem przejawów kategorii pierwszej. Cechami zasadniczymi przejawów nieskończonych są: wieczność, niezmiennosc i niepodzielność, istniały one zawsze i zawsze istnieć będą, a i to wyrażenie jest już niewłaściwe, gdyż pojęcie czasu w ogóle do nich się nie stosuje. W tym już leży pojęcie ich niezmiennosci. Nieograniczone są również i przestrzennie: nie można powiedzieć o nich, że tutaj są, a tam ich nie ma, znajdują się one zarówno w części jak i w całości każdej rzeczy, są niepodzielne jak siła boska, z której bezpośrednio wynikły. Jakie rzeczy świata Spinoza do tej kategorii przejawów zalicza, wprost nigdzie nam nie mówi. Z określeń jednakowoż, które tym przejawom nadaje, łatwo można wywnioskować, co ma na myśli, mówiąc o nich. Można spostrzec mianowicie, że przyjmuje dwa rodzaje nieskończonych przejawów, różniące się między sobą niektórymi cechami. Do pierwszego rodzaju zu-

pełnie bezpośrednio z Boga wynikających nieskończonych przejawów zalicza w pierwszym rzędzie wszystkie niewzruszone i odwieczne prawa przyrody, na których zasadzie bieg wypadków świata się odbywa. W drugim rzędzie zalicza tu t. zw. communia, t. j. właściwości wszystkim rzeczom wspólne i niepodzielne, jak np. ciężkość, ruch i t. p. Przypomnieć tu należy, że Spinoza oddziela ściśle communia, pojęcia powszechnie od pojęć ogólnych, universalia. Podczas gdy pierwsze oznaczają istności rzeczywiste, przejawy nieskończone, bez których świat by nie mógł być takim, jakim jest, drugie są dlań tylko próżnym wytworem naszego umysłu, któremu poza nami nic w rzeczywistości nie odpowiada. Do uniwersaljów należą takie pojęcia jak koń wogóle, trójkąt wogóle i t. p. Pod tym względem zgadza się Spinoza z nominalistami, którzy tylko szczegółowym pojęciom rzeczywisty byt przyznawali.

Charakterystyczną cechą tej pierwszej klasy nieskończonych przejawów jest to, że nie są indywidualami w potocznym tego słowa znaczeniu. W drugiej klasie spostrzegamy indywidualizację. Aby zrozumieć jakie przejawy Spinoza do tej klasy zalicza, musimy poznać sposób jego

pojmowania istnienia rzeczy. Otóż przzpisuje on każdej rzeczy dwojaki rodzaj istnienia: istnienie właściwe bez względu na czas i przestrzeń, oraz trwanie na oznaczonym miejscu i w oznaczonym czasie. Każda rzecz, która sprzeczności w sobie nie zawiera, a więc w zasadzie jest możliwa i w mocy boskiej leży, istnieć musi koniecznie, jako nieodzowny wynik tej mocy, produkt „wolnej konieczności“ natury Boga. Ta konieczność to właściwe istnienie rzeczy w atrybutach Boga w przeciwstawieniu do jej trwania. Pierwsze istnienie, jako samo przez się się rozumie, jest niezmienne i niezniszczalne, drugie zmianom wszelkim podlega. Najlepiej to objaśnić na przykładzie. Trójkąt prostokątny równoramienny jest koniecznym wynikiem płaszczyzny i krzyżujących się na niej linii. Trójkąt taki istnieje bez względu na to, czy kiedykolwiek i gdziekolwiek był narysowany. To jest jego istnienie pierwsze i właściwe, dla nas istnienie według możliwości, dla Boga według konieczności. Teraz z nieskończonej liczby możliwych takich trójkątów na płaszczyźnie wybieram jeden i rysuję go. W tej chwili nadałem mu trwanie, które w każdej chwili mogę przerwać zmażując rysunek, nie naruszając tem zresztą w niczem

jego właściwego istnienia. Otóż istota każdej rzeczy, o ile z tego punktu właściwego istnienia w mocy bożej jest rozważana, jest również nieskończonym przejawem, ponieważ posiada cechy wszystkim nieskończonym przejawom właściwe, niezmienność i niezależność od czasu i miejsca. Te nieskończone przejawy jednak tworzą już drugą oddzielną klasę dla siebie, różnią się bowiem od tamtych tem, że przedstawiają indywidua. Bóg te nieskończone przejawy wytwarza za pośrednictwem pierwszych i na nich szereg się urywa. Nadmienić jeszcze wypada, że dla Spinozy każdy nieskończony przejaw jest tylko jeden w swoim rodzaju. Dwa jednakowe przejawy nieskończone istnieć nie mogą, gdyż odpadają u nich relacje czasu i przestrzeni, a przez to podobieństwo istoty staje się identycznością.

Z indywidualizacji ostatniej klasy nieskończonych przejawów wynika kolizja między nimi i wzajemne ich ograniczanie się. Następstwem tego jest, że wyłaniając się z atrybutów Boga, w których są zawarte, zdobywają sobie już tylko istnienie ograniczone, relacjom czasu i miejsca podległe, które Spinoza trwaniem nazywa. O ile rzeczy trwają, są przejawami skończonymi-

mi. Cały świat zmysłem naszym dostępny jest właśnie zbiorem skończonych przejawów, które powstają, zmieniają się i giną.

Zagadnienie ustroju świata jest dla Spinozy zagadnieniem przyczynowości. Nim przejdziemy do szczegółowego rozpatrzenia tego zagadnienia, trzeba jeszcze raz przypomnieć sobie to, cośmy mówili o wzajemnym stosunku atrybutów substancji, o identyczności świata fizycznego z psychicznym. Ideja każdej rzeczy, bez względu na to, czy w naszym umyśle się odbijając, tworzy treść tego, co naszą duszą nazywamy, czy też od nas niezależnie w „nieskończonym umyśle Boga“ istnieje—nie jest niczem różnym od rzeczy samej, nie jest bynajmniej jakimś jej obrazem, lecz raczej rzeczą samą o ile się przez atrybut myślenia wyraża.

Do tego zagadnienia będziemy musieli jeszcze raz powrócić, gdy będziemy mówili o stosunku ciała i duszy w człowieku i o teorii poznania Spinozy; na razie wystarczy to przypomnienie, aby zrozumieć, że dla Spinozy nie mogło być dwóch oddzielnych i odmiennych biegów świata, dwóch łańcuchów przyczynowości, fizycznego i psychicznego. Bieg świata jest jeden, choć dla nas w dwojaki sposób wyrażalny —

i przyczynowość jedna, powszechnie obowiązująca. Te same niewzruszone prawa przyczynowe, które rządzą światem fizycznym, rządzą równocześnie i światem psychicznym. Wobec tego nie będzie potrzeba rozważać oddzielnie przyczynowości w jednym a drugim, gdyż to, co się powie o przyczynowości wśród zjawisk fizycznych, będzie się i do zjawisk psychicznych odnosiło.

Mówiąc o naturze Boga i leżącej w niej „wolnej konieczności“ zwróciliśmy już na to uwagę, że wynikiem tego pojęcia musiało być ściśle deterministyczne pojmowanie świata. Wszystko dzieje się tak, jak się dzieć musi, bo wszystko jest naturą boską uwarunkowane, każdy skutek musi mieć swą przyczynę, każda przyczyna musi bezwarunkowo pewien oznaczony skutek wywołać. Od tego prawa wyjątków nie ma, a wyklucza ono wszelką celowość z przyrody. Pytać możemy jedynie: dlaczego, przez co,—ale nigdy: po co się coś dzieje.

Rozważając przyczynowe uwarunkowanie skończonych przejawów w świecie, spostrzegamy, że każdy z nich ma swoją przyczynę, od której początek jego „trwania“ zależy, a która ze swej strony jest sama przejawem skończonym i ma znowu za przyczynę inny przejaw skończony.

To pierwszy, czasowy szereg przyczynowości. Człony jego następują po sobie w czasie i są wszystkie przejawami skończonymi.

Szereg ten z natury rzeczy niema początku, ani końca. Kazać mu się rozpoczynać od jakiejś pierwszej przyczyny w czasie, lub kończyć się jakimś ostatecznym celem, znaczyłoby przyjąć skutek bez przyczyny na początku i przyczynę bez skutku na końcu. Szereg ten nie prowadzi zatem do zrozumienia biegu przyrody; uczy on nas tylko doświadczalnie, a więc assertorycznie, że tak jest, ale bynajmniej nam nie wyjaśnia, że tak być musi. Całą względność owej czasowej przyczynowości, którą potem Hume, a za nim Kant, podnosili, Spinoza zrozumiał i przed nimi zaznaczył. Ale podczas gdy ci dwaj myśliciele zadowolili się stwierdzeniem samem względności i niedostateczności w tem pojęciu przyczynowości zawartem, Spinoza usiłował zejść głębiej i ująć istotę zagadnienia. Począł tedy rozważać przez co rzecz jakaś wogóle jest przyczyną i doszedł do przekonania, że li tylko przez siłę w niej zawartą. Siła jednak wszelka, gdziekolwiek ją spotykamy, należy zawsze wyłącznie do natury Boga, przez tę lub ową rzecz wyrażonej. To spostrzeżenie zwróciło myśliciela

do szukania właściwych przyczyn już nie w czasie po sobie następujących i nie przemijających, lecz stałych, w rzeczach samych zawartych i logicznie tylko od siebie oddzielić się i uporządkować dających. Szereg ten dla odróżnienia od szeregu czasowego można nazwać immanetnym t. zn. wewnętrznym i logicznym.

Czasowa przyczyna poprzedzająca powstanie jakiejś rzeczy sprawiała tylko, że rzecz taka jaka jest, wchodziła w okres trwania; przyczyny jednak, dla której rzecz w ogóle istnieć i być taką, jaka jest—może (dla Boga: musi), szukać już należy na szeregu wewnętrznym i logicznym. Z samego postawienia tego zagadnienia łatwo zrozumieć, że pytamy się tu o przyczyny rzeczy, o ile posiada istnienie właściwe, któreśmy powyżej wyjaśnili, czyli o ile jest nieskończonym przejawem Boga. Stąd wynika, że i przyczyny jej wszystkie logiczne i wewnętrzne muszą być przejawami nieskończonymi. Na tej drodze dochodzimy przez właściwości powszechne w każdej rzeczy zawarte i prawa przyrody przez nią wyrażone do pierwotnej siły, do Boga, jako do pierwszej i ostatecznej przyczyny wszystkiego co istnieje. Każda rzecz jest przyczyną właśnie przez tę istotę boską w niej zawartą, a więc

przez coś, co do jej specyficznej istoty, jako coś wszystkiemu wspólnego, nie należy. Bóg jeden jest przyczyną sam przez siebie, ponieważ on jeden jest siłą i potęgą. Wszystkie inne rzeczy tę siłę tylko wyrażają. Z tego określenia Boga, jako przyczyny przez samego siebie (*causa per se*) wyłania się drugie określenie: Bóg jeden jest przyczyną działającą (*causa efficiens*) we właściwym tego słowa znaczeniu. Wszak we wszystkich rzeczach siła działa, a ona do natury Boga należy. Rzecz sama to tylko forma, przez którą Bóg działa, stworzywszy ją poprzednio i w ten sposób określiwszy z góry sposób swego działania w tym wypadku.

Mówiliśmy już, co Spinoza wolnością nazywa: jest nią istnienie i działanie na podstawie niewzruszonych praw własnej natury. Rzecz każda działa według praw z góry jej narzuconych, z natury boskiej wynikłych, podległa jest zatem nieubłaganej i nieuchronnej konieczności; Bóg jeden, który jest przyczyną przez samego siebie, działa na podstawie praw własnych, Bóg więc jeden tylko jest przyczyną wolną (*causa libera*).

Na tem nie koniec,—jest On właściwie przyczyną nie tylko pierwszą, ale wogóle jedyną.

Wszystko istnieje i działa przez Boga, bez Niego nic istnieć ani działać nie może. Ze względu zaś na swe niezliczone i najróżnorodniejsze dzieła, jest Bóg przyczyną wewnętrzną, przyczyną ich istnienia i istoty nie dającą się od nich oddzielić ani oderwać. Z chwilą, w której Bóg przestałby być przyczyną jakiejś rzeczy, nie tylko jej istnienie, ale i istota jej stała by się niemożliwą: świat bez Boga w swem łożu byłby absolutnie niczem. I znowu widzimy przed sobą panteizm w najczystszej formie: *ἔν καὶ πᾶν*.

Jeżeli jednak Bóg, jako siła w świecie zawarta, jest jedyną właściwą przyczyną wszystkiego, to zachodzi pytanie, czem są rzeczy w oderwaniu pomyślane, jako formy mocy boskiej? W ten sposób pojęte przyczynami właściwie nie są w ogóle; są raczej tylko biernymi warunkami, przy których spełnieniu Bóg to lub owo działa. Najlepszy wyraz takiego pojmowania rzeczy daje Spinoza przez swój sposób mówienia. Wszędzie, gdzie o ścisłość mu chodzi, pisze: Bóg, o ile przez tę lub ową rzecz jest wyrażony, działa to, lub owo,— a wystrzega się wyrażenia: rzecz to lub owo działa.

Jeżeli teraz weźmiemy pod uwagę jakieś wyodrębnione zjawisko świata, jakiś przejaw skończony substancjalnej siły, to spostrzeżemy, że jest on punktem, w którym schodzą się dwa różne szeregi przyczynowości: logiczny i czasowy. Pierwszy z tych szeregów składa się z przejawów nieskończonych, logicznie tylko stopniować się dających, jako z warunków istnienia i istoty rzeczy w samejże rzeczy zawartych i wiedzy do Boga, jako ostatecznej i jedynej przyczyny właściwej. Drugi szereg tworzą czasowo po sobie następujące przejawy skończone, będące tylko warunkami trwania, t. j. powstania, zmian i końca rzeczy. Szereg ten logicznie się nie stopniuje,—człony jego wszystkie są sobie pod względem znaczenia równe — a przeto nie kończy się ani zaczyna w czasie. Według Spinozy rzecz każda może być pojętą tylko na zasadzie przyczyn, które ją wywołały. Wobec tego istotę rzeczy możemy pojąć wprost z natury boskiej i przyczyn logicznych, które w sobie zawiera, trwania jej jednak wytłumaczyć sobie nie możemy bez zwrócenia uwagi na poprzedzające ją w czasie skończone przyczyny.

Jak widzimy, według Spinozy to, co rzecz jakaś czasowej, skończonej przyczynie zawdzię-

cza, jest tak nie wiele wobec tego, co jest w niej skutkiem łańcucha przyczyn wewnętrznych, logicznych, że te ostatnie tylko można za właściwe przyczyny rzeczy uważać. Cały punkt ciężkości przenosi tutaj Spinoza z przyczyn czasowych na przyczyny logiczne i upodabnia przez to cały bieg świata do logicznej dedukcji—zwłaszcza w tej formie, w jakiej ją w matematyce spotykamy, gdzie jedne rzeczy wynikają z drugich, a nie następują po nich. Można Spinozie w tym względzie przyznać słuszność lub nie, to jednak przyznać się musi, że widać w tem wszystkim usiłowanie istotnego wytłumaczenia sobie zjawisk świata, nadania im apodyktycznej pewności w miejsce assertorycznej, drogą czystego doświadczenia zdobytej. Być może, że i matematyczna metoda i wogóle matematyczny sposób myślenia filozofa przyczyniły się do takiego rozwiązania zagadnienia.

Schopenhauer w rozprawie swej: „O poczwórnej zasadzie prawa wystarczającej przyczyny“ zarzuca Spinozie kilkakrotnie, że pomieszał pojęcia logicznego powodu i fizycznej przyczyny. Na zarzut ten zgodzić się nie można. Schopenhauer rozróżnia rozmaite rodzaje przyczyn odnośnie do różnych przedmiotów, do których

się odnoszą. Ta różność przedmiotów dla Spinozy nie istniała.

Dla niego, jak tylekroć się już nadmieniało, idea rzeczy i rzecz sama były czemś najzupełniej identycznym, jedną i tą samą rzeczą. Wobec tego logiczne przyczyny, zmuszające nas do wytworzenia w sobie jakiegoś pojęcia, stawały się dla niego, na atrybut rozciągłości, t. j. w świat materjalny przełożone, zarazem przyczynami rzeczy samej, niezależnie od nas istniejącej. Inaczej być nie mogło.

Przypatrzmy się teraz, jakie miejsce wyznacza Spinoza w swym świecie człowiekowi; czem jest ciało jego i duch i na czem jego życie, jego poznanie, wolność i szczęście polegają.

VIII.
CZŁOWIEK.
TEORJA POZNAWANIA.

Człowiek w świecie Spinozy nie zajmuje bynajmniej wyjątkowego stanowiska, jak to miało naprzykład miejsce u Kartezjusza, gdzie wśród całego stworzenia jeden człowiek posiadał duszę i nieodłączną od niej zdolność myślenia i czucia, stając się przez to węzłem łączącym dwie różne substancje: rozciągłość i myślenie. U Spinozy wszystkie rzeczy zarówno są duszą obdarzone, ponieważ wszystkie zarówno są przejawami Boga i obu jego atrybutów: rozciągłości i myślenia. Dusza rzeczy — to ich idea, czyli jak się Spinoza wyraża: ich byt przedmiotowy, albo lepiej: ich bycie przedmiotem. Zazwyczaj dziś rozumiemy przez byt przedmiotowy — niezależny od nas byt jakiejś rzeczy; Spinoza przeciwnie

bytem przedmiotowym nazywa ten stan, w którym rzecz jest przedmiotem dla jakiegoś podmiotu (myślącego), a więc właśnie ideję rzeczy. Te dusze rzeczy, z niemi samemi zresztą identyczne, są tak proste i niezłożone, jak rzeczy same. Im ciało jakieś więcej jest skomplikowane, tem i dusza jego jest doskonalsza, więcej obejmująca. Najskomplikowańszem z ciał jest człowiek i on też ma najwyższą duszę w przyrodzie.

Widzimy, że cała różnica, jaką Spinoza robi między człowiekiem a zwierzęciem, rośliną a nawet minerałem, polega jedynie na stopniowaniu i jest ilościowa, nie jakościowa. Człowiek, skończony przejaw Boga, ograniczony czasem i przestrzenią oraz rozlicznym wpływom i zmianom podległy, nie składa się z ciała i duszy, jak twierdził Kartezjusz, lecz jest równocześnie tak samo ciałem jak i duchem. Dusza jego jest w pierwszym rzędzie ideją jego ciała i zmian w niem się odbywających, a rozwój jej postępuje w miarę rozwoju ciała. Dusza ta poznaje rzeczy po za nią się znajdujące, myśli, pożąda, czuje. Najpierwotniejszym objawem duszy jest poznawanie, czyli przyswajanie sobie idei rzeczy zewnętrznych. Jako dowód na to podaje Spinoza fakt, że nie możemy pożądać, kochać, nienawidzić,

nie mając poprzednio idei rzeczy pożądaney, kochanej, nienawidzonej, podczas gdy możemy mieć te ideje, nie doznając żadnego z powyższych uczuć. Wobec tego zajmując się zbadaniem istoty ludzkiej, naprzód zająć się trzeba teorią poznawania, która nie jest niczem innym jak nauką o przyswajaniu sobie idei rzeczy zewnętrznych.

Właściwie teoria poznawania powinna być wstępem do każdego systemu filozoficznego, ponieważ ona właśnie jest nauką o narzędziu, za pomocą którego system się tworzy, nauką o myśli poznawczej ludzkiej. Przytem od wyników teorii poznawania jakiegoś filozofa zależy nieraz, czy wogóle warto jego systemem się zajmować; jeżeli bowiem, roztrząsając nasze zdolności poznawcze, doszedł do przekonania, że człowiek nic na pewno wiedzieć ni poznać nie może, to istotnie pocóż książkę jego otwierać? U Spinozy jednak teoria poznawania nie zajmuje tego z natury rzeczy jej należnego miejsca; dla niego metafizyka jest jeszcze zawsze „prima philosophia”—a po niej dopiero, w drugiej księdze Etyki, idzie teoria poznawania, ściśle według jego zasad metafizycznych zbudowana. To podporządkowanie teorii poznawania metafizyce ce-

chuje wszystkie systemy filozofów, u których krytycyzm ustępował dogmatyzmowi.

Wspomnieliśmy już, że dusza ludzka według Spinozy jest przede wszystkim ideją ciała ludzkiego i zmian w niem zachodzących. Te określenie jednak nie obejmuje jeszcze pojęcia podmiotu właściwego, którym się dusza nasza czuje, jako istota posiadająca samowiedzę i świadomość. Wy tłumaczyć samowiedzę i świadomość nie było dla Spinozy łatwym zadaniem. Najprościej może jeszcze było przyjąć, że istnieje pewien układ cząsteczek mózgowych, którego ideja jest właśnie świadomością i przyłączając się do innych idei nadaje im tę cechę; Spinoza jednak nie poszedł tą drogą, chociaż bodaj czy nie byłaby ona w tym wypadku jedynie zgodną z zasadami jego metafizycznymi, w pierwszej księdze Etyki wyłożonemi. Starał się za to inaczej sobie zaradzić. Przypuścił mianowicie, że tak jak istnieją ideje ciał, istnieć mogą i ideje idei, stojące w takim stosunku do idei pierwotnych, jak te do ciał. Otóż świadomość ludzka miała być taką ideją idei ciała, niejako duszą duszy ludzkiej. Tłumaczenie to, dosyć słabe już samo w sobie, stoi w rażącej sprzeczności z zasadą całego monizmu naszego filozofa, polegającym na iden-

tyczności przejawów obu atrybutów, ciał i ich idei. Jeżeli bowiem bieg zjawisk fizycznych i psychicznych jest czemś identycznie jednym i tem samem, to gdzież szukać zjawiska w świecie fizycznym, któreby temu potęgowaniu się idei odpowiadało? Nietylko monizm, ale nawet paralelizm ciała i ducha przy takim pojmowaniu utrzymać by się nie mógł. Jest to jedna z najsłabszych stron teorii poznawania Spinozy, ale na szczęście w rezultacie tak niewielki wpływ na resztę jego zasad wywarła, że możemy ją w dalszym rozbiorze śmiało pominąć.

W całej teorii poznawania Spinozy odbija się silnie jego nauka o przyczynowości, zwłaszcza zaś pojęcie przyczyny immanentnej. Każda rzecz, jak już wiemy, nie jest niczem innym, jak zbiorem przyczyn immanentnych, w niej zawartych, które ją wytworzyły; idea rzeczy zatem jest zbiorem idei jej przyczyn i daje się na te ideje bez reszty rozłożyć. Jeżeli tedy nie przyznamy każdej idei bezwarunkowo świadomości, to zgodzić się musimy ze Spinozą, że idea jest poznaniem swych przyczyn, ale jeszcze nie samej siebie. Dopiero gdy z idei jakiejś coś wynika, to znaczy, gdy ona sama staje się immanentną przyczyną jakiejś nowej idei, poznajemy ją, i to

tylko znowu jako przyczynę tej ostatniej. Można sobie to uzmysłować obrazem człowieka idącego tyłem, widzi on wszystko co minął, ale nie widzi miejsca, w którym sam stoi. Dokładne zrozumienie tego zasadniczego prawa teorii poznawania Spinozy ma niezmiernie znaczenie; bez tego nie będziemy mogli pojąć ani wytłumaczyć sobie wielu jego zdań.

Czy teraz dusza człowieka, jako idea jego ciała, jest zarazem poznaniem tego ciała? Ze stanowiska powyższej zasady stanowczo nie! Wszak ciało nie jest bynajmniej przyczyną swej idei, lecz raczej rzeczą z nią identyczną, a każda idea jest tylko poznaniem swych przyczyn, ale nie samej siebie! Dopiero z chwilą, gdy ciało nasze staje się — czy to samo, czy też wspólnie z jakąś rzeczą zewnętrzną — przyczyną czegoś, jakiejś zmiany swego ustroju, poznajemy je i to przez ideję owej zmiany, która ideję naszego ciała w sobie, jako swą przyczynę, zawiera. Warunkiem tedy poznania samego siebie jest życie, rozwój, działanie; człowiek pogrążony w martwocie i nic nie działający ani nie doznający zmian wewnętrznych, nie wiedziałby nawet o tem, że jako jednostka istnieje. Dzisiejsi psychologowie śmiało by się mogli pod tem zdaniem pod-

pisać, choć inną drogą do niego dochodzą. Zaznaczyć należy, że już tutaj na wstępie odbija się w teorii poznawania Spinozy dynamiczny charakter całej jego doktryny.

Atoli to poznanie nas samych, naszego ciała, nigdy nie jest zupełne ani dokładne. Wynika to stąd, że nigdy całe ciało nasze nie jest przyczyną zmian wewnętrznych, w nas zachodzących, lecz zawsze tylko jakaś mniejsza lub większa część jego, — a przeto idea tej zmiany, w nas obecna, zawiera w sobie tylko poznanie owej części, owego specjalnego składu lub ustroju, z którego zmiana wynikła, a nie całego ciała. Ponadto nader rzadko ciało nasze bez współudziału rzeczy zewnętrznych staje się przyczyną zmian w organizmie; równocześnie więc z naszym ciałem poznajemy przez idee zmian w nas wywołanych także i rzeczy zewnątrz nas się znajdujące, które na nas oddziaływały. A więc poznanie własnego ciała jest w nas zawsze niezupełne, niedokładne i zawiera mnóstwo obcych pierwiastków.

Ten wynik myślowej dedukcji dziwnie zgadza się z praktyką i doświadczeniem. Jest to tylko jeden więcej dowód niesłychanej bystrości samotnego mędrca z Hagi.

Nie trudno już teraz odgadnąć, jak sobie Spinoza wyobrażał poznanie świata zewnętrznego. Rzeczy zewnątrz nas, czy to wysyłając promienie świetlne, które się do oka naszego dostają, czy też działając bezpośrednio na nasz zmysł dotyku, węchu lub inny, stają się przyczyną pewnych czysto materialnych zmian w naszym ciele, a zwłaszcza w mózgu. Ta zmiana istnieje w nas równocześnie z tą samą koniecznością jako idea. Idea nie jest poznaniem samej siebie, lecz swych przyczyn,—my zatem mając w sobie ideję jakiejś zmiany organicznej w naszym ustroju nerwowym, nie wiemy wprawdzie nic o tej zmianie, ale poznajemy za to jej przyczynę, rzecz zewnętrzną, która ją wywołała. Teraz na dwie jeszcze rzeczy należy zwrócić uwagę. Przedewszystkiem trzeba pamiętać, że poznanie nasze jakiejś rzeczy nie jest bynajmniej jej obrazem, lub czemś w tym rodzaju, w umyśle naszym zawartem, lecz rzeczą samą, o ile wyrażona przez boski atrybut myślenia jako idea w świecie istnieje. Na okoliczność tę nadzwyczajnie doniosłą dla zrozumienia doktryny Spinozy zwrócimy jeszcze baczniejszą uwagę, mówiąc o ogólnym charakterze jego teorii poznawania.

Wiemy już, że poznanie naszego ciała nie

było dokładne i zawierało w sobie obce pierwiastki, ponieważ ciało nasze zazwyczaj z jakąś zewnętrzną rzeczą nawspół było przyczyną zmian w naszym mózgu. To w odwróceniu trzeba z większym jeszcze naciskiem zastosować do poznania świata zewnętrznego. Rzecz każda działająca na nasze zmysły, nigdy sama, lecz zawsze wespół z naszym ciałem staje się przyczyną zmian w mózgu, przeto w idei tych zmian jest zawsze zawarte w pierwszym rzędzie poznanie wewnętrznej organizacji naszego ciała. My tych różnych pierwiastków częstokroć nie umiemy odzielić od siebie i stąd pochodzi subiektywność naszego poznania zmysłowego. Wielka prawda, do której niemiecki filozof Kant po dwóch niemal wiekach dopiero doszedł, tkwi już cała niejako w załączku w doktrynie Spinozy.

Teorja poznawania z natury swojej na dwie części się rozpada. Pierwsza część, psychologiczna, zajmuje się pytaniem, w jaki sposób poznanie nasze dochodzi do skutku, czyli wyjaśnienia proces poznawania; druga, logiczna, ma za zadanie określić warunki, przy których poznanie nasze jest prawdziwe, albo ogólniej mówiąc ma wykazać, czy i o ile prawda jest dla nas dostępna. Dotknęliśmy już pobieżnie ze stano-

wiska Spinozy pierwszej części, teraz wypada nam zająć się drugą.

Na pozór zdaje się, że Spinoza, który z takim naciskiem podnosił identyczność idei i rzeczy samej, powinien był konsekwentnie wszystkie nasze idee uznać za prawdziwe. Prawdziwą jest bowiem dla niego ta idea, która się zgadza ze swym przedmiotem; a zatem wszystkie idee, które nie są przecież niczem innym, jak tylko przedmiotami samymi, o ile są wyrażone przez atrybut myślenia, nie tylko zgadzać się z nimi muszą, lecz nawet są identyczne z nimi. Skądże więc brać nie mogą nieprawdziwe idee? Nawet ten pospolity sposób tłumaczenia nieprawdy, który polega na twierdzeniu, że wtedy się mylimy, gdy pewne idee, wyobrażenia, odnosimy do innych przedmiotów, niż należy—z metafizycznymi zasadami Spinozy nie da się pogodzić, ponieważ według nich niema dwoistości przedmiotu i idei, lecz owszem przedmiot i idea tworzą rzecz jedną i nierozdzielną. Słowem dla Spinozy fałsz, nieprawdziwość, nie mogły wprost być niczem pozytywnym, lecz musiały być li tylko wyrazem jakiejś niezupełności, jakiegoś braku w idei samej, która bez tego braku nie byłaby fałszywą. Spinoza określa też w i-

stocie nieprawdę, jako niedostateczność poznania.

Ażeby zrozumieć te określenie dokładnie i dowiedzieć się na czym owa niedostateczność polega i skąd się bierze, musimy poznać jeszcze jego podział idei na zupełne i niezupełne (*ideae adaequatae et inadaequatae*).

Otóż ideją zupełną (*adaequata*) ze względu na nas, jako podmiot poznający, nazywa Spinoza taką ideję, która całkowicie i bez reszty w nas poznana się znajduje. Najlepiej to objaśnić na przykładzie. Patrzę na jakiś przedmiot. Przedmiot ten za pośrednictwem promieni świetlnych działa na moje ciało i w ten sposób wspólnie z ciałem moim staje się przyczyną jakiejś zmiany w mym mózgu. Ten cały proces fizyczny jest jednak równocześnie na zasadzie jedności obu atrybutów procesem psychicznym, mogę zatem powiedzieć: ideja jakiegoś przedmiotu działa na ideję mego ciała, czyli moją duszę w najpierwotniejszym znaczeniu i razem z nią staje się przez to przyczyną idei pewnej zmiany w mózgu, która zawiera w sobie ideję mego ciała i owego przedmiotu, jako swe immanentne przyczyny, czyli jest dla mnie ich poznaniem.

Teraz pytanie: czy cały ów przedmiot i ca-

Je nasze ciało są przyczyną owej zmiany? Nie! przyczyną jest zaledwie część ich istoty, ta właśnie, która działa. Przedmiot działając na mój wzrok, nie działał jeszcze przez swój skład chemiczny, ciężar, zapach i t. d. i nawzajem ciało moje nie całe zostało przezeń pobudzone. Zatem idea wywołanej zmiany w mym mózgu nie zawiera całej idei przedmiotu i tego ciała, lecz tylko ich części, to znaczy: że poznaję te rzeczy tylko częściowo, niezupełnie. Jeżeli teraz, znając te niezupełne idee, myślę, że znam je już całe, to znaczy: mam w nich daną całą naturę dotyczących przedmiotów — to popełniam błąd, który jest właśnie nieprawdą. Nieprawdę tę mogę usunąć w dwojaki sposób: już to dopełniając na innej drodze niezupełną ideję — już to zdając sobie tylko sprawę z tego, że to, co mam w idei dane, jest tylko częścią natury przedmiotu, a zarazem i mego ciała. Każda idea zupełna natomiast jest z konieczności prawdziwa. Taka idea raz zdobyta, staje się naszą stałą własnością, wchodzi w skład tego, co nazywamy swą duszą i zmienić się już nie może. Niepodobna, aby człowiek raz poznawszy prawdę, mógł ją utracić, lub odstąpić od niej na nowo. Każda prawda poznana jest całkowicie w na-

szym umyśle zawarta i w takim tylko wypadku moglibyśmy ją utracić, gdyby się ona sama zmieniła, czego niepodobna przypuścić.

Spinoza nie przypuszcza również, aby można mieć jakąś ideję zupełną, czyli prawdziwą, nie wiedząc o tem równocześnie, że jest ona prawdziwą. Prawda jest probierzem samej siebie, ma ona w sobie moc przekonywającą, która wyklucza wszelkie wątpliwości. Nikt, przekonawszy się raz o tem, że suma kątów w trójkącie równa się dwóm prostym, nie może zmienić zdania pod tym względem ani powątpiewać o pewności tej prawdy.

To samo odnosi się do wszelkich prawd.

To stanowisko Spinozy zrozumiemy łatwo, jeżeli sobie przypomnimy, że zmiany, jakim ideje podlegają, zasadzają się li tylko na ich uzupełnieniu; zatem z chwilą, gdy ten proces uzupełniania zostanie ukończony, ideja dalej zmieniać się nie może,—a będąc dla siebie całością zawierającą w sobie ideje wszystkich swych przyczyn immanentnych, nie potrzebuje innych dowodów swej prawdziwości, prócz siebie samej.

Za pośrednictwem zmysłów jednakowoż nadzwyczajnie trudno jest zdobyć zupełne ideje rzeczy. Twierdzenie to ze stanowiska Spinozy nie

wymaga właściwie nawet uzasadnienia. Wszak zmysły nasze nigdy nie otrzymują podnień od całej niepodzielnej istoty jakiejś rzeczy, lecz zawsze tylko od pewnej jej własności,—zawsze tedy idee, które są skutkiem tych podnień, muszą być niezupełne. Zmysłowe poznanie, które dostarczając nam niezupełnych idei, naraża nas na to, że możemy sądzić, jakoby były zupełne, jest przez to samo źródłem naszych błędów i to jak wkrótce zobaczymy, źródłem jedynem. Zmysłowe poznanie nazywa Spinoza najniższym, pierwszym stopniem poznania. Jest to wyobrażanie sobie (*imaginatio*) rzeczy. Rzeczy za pośrednictwem wyobrażenia poznane wydają nam się bytami samoistnymi, z ogólnego związku przyrody wyrwanymi i przypadkowymi. Pochodzi to stąd, że idee ich, jako niezupełne, nie zawierają w sobie ich wszystkich przyczyn, które by nas przekonały o najściślejszej zależności ich od ogółu, od Boga, a zarazem o konieczności, mocą której istnieją.

Jeżeli idee rzeczy skończonych, ograniczonych przejawów Boga są w nas w przeważnej części niezupełne a ich poznanie tem samem jest błędne, to zato wszystkie idee nieskończonych przejawów Boga, jakie posiadamy, konie-

cznie zupełne i prawdziwe być muszą. Wynika to dla Spinozy już z samej definicji przejawu nieskończonego, jako rzeczy niepodzielnej. Naturalnie odnosi się to w pierwszym rzędzie do pierwszej klasy nieskończonych przejawów, która obejmuje prawa przyrody i właściwości wszystkim rzeczom wspólne i tak samo zawarte w części jak i w całości. Właściwość taka, wszystkim skończonym przejawom Boga wspólna, musi się i w nas znajdować, którzy również jesteśmy skończonymi przejawami Boga. Tak na przykład ciało nasze posiada pewien ciężar, zarówno ze wszystkimi materjalnymi rzeczami w przyrodzie. Jeżeli teraz taka właściwość staje się w nas—bez względu na to, czy z zewnątrz, od innych rzeczy, czy z wewnątrz na nas działa—przyczyną jakiejś zmiany, to jest nią, jako niepodzielna, przez całą swą istotę.

Ideja zatem owej zmiany, w nas się znajdu-
jąca, zawiera w sobie całą i zupełną ideję danej
właściwości, jako swej przyczyny. Innemi słowy:
nieskończone przejawy Boga poznajemy przez
ideje zupełne, a tem samem niewątpliwie praw-
dziwe. Tu z góry jest wykluczony wszelki błąd,
polegający jedynie, jak wiemy, na niedoborze.
Jeżeli tedy przy poznaniu rzeczy (skończonych

przejawów) nie będziemy polegać na zmysłowym, pełnym błędów spostrzeżeniu, lecz wychodząc od poznania owych ogólnych właściwości i praw natury, na ich podstawie będziemy sobie tworzyć ideje tych rzeczy, to ideje te będą również zupełne, a więc także i prawdziwe. To drugi, wyższy stopień poznania: rozumienie (ratio). Poznanie tego stopnia jest zawsze prawdziwe i błędów zawierać nie może. Poznając rzeczy w ten sposób, odnosimy je bezwarunkowo do Boga, jako ich pierwszej (w szeregu logicznym) przyczyny i uznajemy je za konieczne, a nie przypadkowe. Uwarunkowanie przez czas i miejsce, jako coś, co zależy od przyczyn zewnętrznych a nie immanentnych rzeczy, niknie nam tutaj; rzeczy ukazują się nam w swej właściwej istocie, jako nieskończone przejawy Boga (klasa druga)—wszystko widzimy „sub specie aeternitatis”—ze stanowiska wieczności.

Trzecim i najwyższym stopniem poznania jest wiedza bezpośrednia—scientia intuitiva. Tego rodzaju poznania Spinoza nie określa dokładnie, zaznacza tylko, że polega na bezpośrednim przyswojeniu sobie zupełnej idei rzeczy, co jest przez to możliwe, że posiadamy ideję Boga, jako jedynej przyczyny wszystkiego.

Przy tem poznaniu jest również możliwość błędu wykluczona. Po za tem w skutkach swych posiada ono zresztą wszystkie cechy poznania stopnia drugiego.

Jeżeli teraz rzucimy jeszcze raz okiem na te trzy rodzaje poznania, to przedstawia się nam w uszeregowaniu, jak następuje: Poznanie pierwszego stopnia, zmysłowe czyli wyobrażenie, wychodzi od przejawów skończonych, dostarcza nam po większej części idei niezupełnych, a więc błędnych i tylko z trudem wieść nas może do poznania prawdy i Boga. Poznanie drugiego stopnia, umysłowe czyli zrozumienie zaczyna się od poznania zupełnych i prawdziwych idei nieskończonych przejawów i wiedzie nas z jednej strony do zupełnego poznania rzeczy ze stanowiska wieczności, z drugiej do poznania Boga, jako pierwszej immanentnej przyczyny wszystkiego. Poznanie stopnia trzeciego, bezpośrednie czyli wiedza intuicyjna, tem się różni od poprzedniego, że się rozpoczyna od poznania Boga, który tutaj ukazuje się nam już nie tylko jako przyczyna pierwsza, lecz wogóle jedyna.

W naturze istoty naszej, powiada Spinoza, leży dążność do poznawania rzeczy drugim i trze-

cim sposobem. To jest właśnie żądza prawdy, wznosząca nas ku Bogu, która, każąc nam patrzeć na świat z wyżyny wieczności, jest, jak to później zobaczymy, jedynym źródłem prawdziwego i niezniszczalnego szczęścia człowieka, źródłem jego wolności, a nawet nieśmiertelności.

Nakoniec zwrócić jeszcze należy uwagę na ogólny charakter teorii poznawania u Spinozy. Naprzód uderza nas tutaj ścisły związek poznania z fizjologią, unormowany już z góry monistyczną zasadą filozofa, według której porządek i związek rzeczy jest zupełnie tem samym, co porządek i związek idei. Związek ten konieczny znajduje najlepszy wyraz w zdaniu, które Spinoza wprost wypowiedział: Duch nasz tem więcej i tem łatwiej pojmować może, im różniejszymi sposobami ciało nasze od rzeczy podniecane być może i nawzajem na nie samo oddziaływa. Im doskonalsze ciało, tem i duch doskonalszy.

Drugą najważniejszą może cechą teorii poznawania Spinozy jest immanentność. Dla Spinozy niema dwoistości przedmiotu i idei, którą sobie o nim tworzymy. Nie poznajemy rzeczy za pośrednictwem jakichś ich obrazów w naszej duszy się znajdujących, lecz poznając coś, roz-

szerzamy niejako naszą duszę na sam przedmiot, o ile przez atrybut myślenia jako idea istnieje. Dusza nasza poznając, rozrasta się i zdobywa świat,—a każda zupełna idea przez nią zdobyta i uświadomiona, staje się jej integralną częścią składową. Dusza nasza przeto nie: ma idee ciała swego i rzeczy, lecz raczej: składa się z idei owych. Ilość i jakość tych idei są miarą doskonałości duszy. Dusza bez idei, treści, jako siła jakaś lub władza, nie istnieje wcale. Nieśmiertelności nie przynosi ze sobą, lecz owszem zdobyć ją musi w Bogu, wciągając w swój skład niezniszczalne, niezmiennie i wieczne idee. O ile je posiada, o tyle tylko jest nieśmiertelna.

IX.

NAUKA O AFEKTACH.

Teorja poznania i nierozłączna z nią nauka o idejach jest dla Spinozy podstawą, na której buduje całą psychologję a nawet i etykę. Tam już zaznaczył kierunek, w których psychologję swą rozwija. Kierunek ten polega na zaprzeczeniu wszelkich samodzielnych, od swej treści różnych władz umysłowych. Dusza dla Spinozy składa się z idei tak, jak ciało z części i tych idei pozbawiona nie istniałaby wcale. To samo odnosi się do wszystkich t. zw. władz naszego ducha. Dla Spinozy rzeczy takie jak: zdolność pojmowania, zdolność myślenia, są tylko wyrazami zbiorowymi, służącymi do oznaczenia pewnych cech naszego życia duchowego. Poza rzeczami poznanemi zdolności poznawczej

nie ma, poza rzeczami zapamiętanymi nie ma pamięci.

Stanowisko, jak widzimy, bardzo zliżone do tego, jakie dzisiaj zajmuje psychologia empiryczna od Herbarta począwszy, a diametralnie różne od tego, które zajmował niegdyś Kartezjusz. Dla Kartezjusza władze duszy były czemś istotnym i od treści niezależnym. Zdolność poznawcza mogła według niego istnieć w człowieku, chociażby nic nie poznał, wola, chociażby żadnego aktu woli nie dopełnił.

To były dwie zasadnicze władze duszy według Kartezjusza. Dla Spinozy wola jako taka nie istnieje; są tylko poszczególne chcenia, których ogół nazywamy wolą. Już u Kartezjusza akt woli przedstawiał się jako czysto formalne przyświadczenie lub zaprzeczenie treści jakiejś idei. Spinoza definicję tę utrzymuje w całej rozciągłości, ale stara się zarazem wykazać, że to przyświadczenie lub zaprzeczenie nie jest od samej idei różne, lecz owszem w niej się zawiera, jako część jej integralna. W ten sposób nie tylko zaprzeczył istnieniu woli jako władzy, lecz nadto zniósł poszczególne chcenia jako oddzielne zjawiska psychiczne, złączywszy je najściślej z odnośniami idejami. Każda idea zupełna i pra-

wdziwa z natury ma już w sobie potwierdzenie swej treści i przez to jest odrazu dodatnim aktem woli. Idea niezupełna natomiast może tego potwierdzenia nie mieć lub znaleźć przeciwwagę w innej silniejszej idei, która jej treść wyklucza i stać się przez to aktem woli ujemnym. W najściślejszej łączności z tą teorią jest sokratyczne zdanie, które Spinoza powtarza, że nikt nie błądzi dobrowolnie.

Jeżeli bowiem każda idea prawdziwa z konieczności nosi w sobie potwierdzenie swej treści czyli dodatni akt woli, to jest czystą niemożliwością, aby człowiek, mający w sobie ideję prawdziwą i nieprawdziwą, tę przyjmował, a ową odrzucał. Stać się to może li tylko przez przełożony wpływ okoliczności zewnętrznych, o czym później będzie mowa.

Rzecz jasna, że po zniesieniu woli jako oddzielnej i istotnej władzy, nie mogło być dla Spinozy nawet mowy o wolności woli. Spinoza niejednokrotnie mówi o wolności człowieka w myślach i czynach, ma to jednak zupełnie inne znaczenie, niż wolność woli.

Wolność woli jest według Spinozy złudzeniem, które jest wynikiem niezupełnych idei nas samych i naszych czynów, zdobytych za po-

średnictwem poznania stopnia pierwszego. Jesteśmy wprawdzie świadomi swych czynów, ale ponieważ mamy tylko niezupełne ich idee, przeto nie znamy dostatecznie ich przyczyn i sądzimy, jakoby były wynikiem naszej wolnej woli. Z chwilą jednak, gdy je poznajemy za pośrednictwem drugiego lub trzeciego stopnia poznania, złudzenie owo niknie i każda myśl, każdy czyn nasz staje przed nami jako nieuchronna konieczność wszechświatowa.

Z zaprzeczenia woli nie wynika bynajmniej, żeby Spinoza przeczył dążnościom lub popędom, które są warunkiem czynnego życia istot żywych. Owszem, każda rzecz, jako przejaw czynnej siły Boga, z konieczności czynną być musi, a więc objawiać pewne dążności. Najpierwotniejszą z tych dążności, będącej wyrazem siły boskiej w rzeczach zawartej, jest popęd samozachowawczy u istot żywych, a prawo bezwładności w t. zw. martwej przyrodzie, mocą którego każda rzecz dąży do zachowania i utrwalenia stanu, w którym się znajduje. Ten popęd samozachowawczy bez względu na to, w jakiej go formie wyrazimy, nie jest niczem rzeczy przydanem i od jej istoty różnem, lecz owszem samą jej istotą, niejako w czynnej formie wyrażoną. Ten

popęd samozachowawczy jest w człowieku jedyną przyczyną jego czynów; człowiek bowiem o ile jest wolny, t. j. nie ulega przeważnym wpływom zewnętrznym, wszystkimi swymi siłami dąży, świadomie czy nieświadomie—do zachowania swego bytu i pomnożenia swych sił w fizycznym i duchowym znaczeniu. Wynikiem tego popędu jest, że człowiek nigdy nie zachowuje się w zupełności biernie, lecz że z każdej jego myśli, z każdego jego zetknięcia z przyrodą czyn jakiś wynika.

Jeżeli teraz weźmiemy pod uwagę człowieka z punktu widzenia myśli, jako istotę duchową, to łatwo spostrzeżemy, że w dwojaki sposób może on być przyczyną swych czynności. Z każdej idei, którą człowiek posiada, już przez to, że jest ona zarazem aktem woli, coś koniecznie wynikać musi. Człowiek jednak posiada idee zupełne i niezupełne. Jeżeli tedy coś, czyn jego jakiś, wynika z idei zupełnej, to człowiek przez to samo jest jego zupełną przyczyną,—w razie przeciwnym, gdy czyn wynika z niezupełnej idei, jest człowiek tylko jego częściową przyczyną wespół z rzeczami zewnętrznymi, które w tym wypadku wpływają na rodzaj jego czynności. W pierwszym wypadku możemy powie-

dzieć o człowieku, że jest czynny, w drugim, ponieważ czyn jego nie od niego samego zależy, wypada go nazwać raczej biernym. Otóż każda idea niepełna, pojęta jako przyczyna pewnych stanów lub czynów człowieka, jest dla Spinozy afektem, który to wyraz oznacza tyle, co uczucie lub namiętność.

Nauka o afektach, która jest zarazem nauką o niewoli człowieka czyli o jego zależności od świata zewnętrznego, posiada nadzwyczajną doniosłość dla etyki Spinozy. Afekty przez to, że w nich do wrodzonej siły istoty ludzkiej dołącza się siła rzeczy zewnętrznej, która resztę niepełnej idei, objawiającej się w człowieku jako afekt, w sobie zawiera i przez to jako przedmiot afektu występuje — stają się nadzwyczaj silnymi pobudkami naszych czynów i przeważają niejednokrotnie pobudki czynów leżące w nas samych, w zupełnych idejach, które posiadamy. Cała etyka Spinozy streszcza się w walce z afektami, która jest zarazem walką człowieka z otaczającym go światem.

Zasadniczym i najogólniejszym afektem jest żądza w najszerszym tego wyrazu znaczeniu. Żądza nie jest niczem innym jak tylko świadomym popędem; popęd zaś, jak wiemy, jest sa-

mą istotą ludzką, o ile ją pojmujemy jako czynną.

Wobec powyższego określenia afektów dziwnem się nam może wydać, dlaczego Spinoza żądze do afektów zalicza; zrozumiemy to jednak łatwo, uprzytomniwszy sobie, że Spinoza nie mówi tu już o czystym popędzie samozachowawczym, z samejże natury ludzkiej wynikającym, lecz o żądzy zwróconej ku przedmiotom zewnętrznym, która przez to samo jest uwarunkowana zarówno naturą ludzką, jak i naturą zewnętrznego przedmiotu. Człowiek nie jest tutaj już zupełną przyczyną swych żądz i dlatego musimy je za afekty uważać.

W drugim rzędzie przyjmuje Spinoza jeszcze dwa zasadnicze afekty, które nazywa po łacinie *laetitia* i *tristitia*, a które po polsku najlepiej byłoby nazwać rozkosz i boleść, gdyby nie to, że te nazwy polskie wskazują na pewien wysoki stopień ich intensywności, czego niema w nazwach łacińskich. Będziemy zatem używali na ich określenie wyrazów: uczucie przyjemne i nieprzyjemne.

Podczas afektu człowiek ulega jakiemuś wpływowi zewnętrznemu, który wspólnie z jego istotą staje się przyczyną jego postępowania.

Otóż wpływy te mogą być dwojakiego rodzaju: korzystne lub niekorzystne dla istoty ludzkiej. W pierwszym wypadku afekt, w którym się ten wpływ wyraża, będzie uczuciem przyjemnym, w drugim nieprzyjemnym. Poza temi trzema zasadniczymi afektami, żądzą, uczuciem przyjemności i nieprzyjemności, zna Spinoza i rozróżnia całe mnóstwo uczuć pochodnych. Określa je wszystkie na zasadzie trzech głównych tu wymienionych uczuć. Definicje te, nadzwyczaj bystre i ścisłe, świadczą o głębokiej znajomości duszy ludzkiej.

Najpierwszymi i najważniejszymi z pochodnych afektów są: miłość i nienawiść*) Miłość to uczucie przyjemne, połączone z wyobrażeniem rzeczy zewnętrznej, jako swej przyczyny; nienawiść to uczucie nieprzyjemne, połączone z wyobrażeniem rzeczy zewnętrznej, jako swej przyczyny.

Pośrednio może się stać miłość uczuciem nieprzyjemnym, a nienawiść przyjemnym; a mianowicie wtedy, jeśli widzimy jakąś krzywdę lub szkodę wyrządzoną przedmiotowi naszej miłości lub nienawiści. Miłując ten przedmiot, doznamy

*) W ugrupowaniu definicji uczuć postępuję przeważnie za książką Schaarschmidta „Des Cartes und Spinoza“, Bonn 1850.

wtedy uczucia nieprzyjemnego; nienawidząc go — przyjemnego. Stąd otwiera się pole do najrozmaitszych kombinacji, które się nam ukazują jako nowe afekty.

Między pochodnymi afektami obok miłości i nienawiści pierwsze miejsce i pewną zasadniczość przyznaje Spinoza nadziei, obawie, ufności, zwątpieniu, radości i zgryzocie. Nadzieja to chwiejne uczucie przyjemne, połączone z wyobrażeniem rzeczy przyszłej, przeszłej lub odległej, o której stanie nic pewnego nie wiemy. Jeżeli z tem wyobrażeniem łączy się uczucie przykre, to miejsce nadziei zajmuje obawa. Ufność i zwątpienie są tylko spotęgowaniem nadziei i obawy, którego źródło leży w żywym wyobrażaniu sobie rzeczy ujemnie lub dodatnio na stan przedmiotu naszej nadziei lub obawy wpływających lub mogących wpłynąć. Radość to uczucie przyjemne, połączone z wyobrażeniem rzeczy przeszłej i już dokonanej; zgryzota to uczucie przykre, połączone z wyobrażeniem rzeczy dokonanej, której wynik był dla nas niepomysłny.

Ze wspomnianej wyżej kombinacji uczuć miłości i nienawiści wynikają następne uczucia, których określenia zarazem podajemy.

Skłonność jest uczuciem przyjemnem, połączonem z wyobrażeniem rzeczy, która przez zbieg okoliczności staje się źródłem przyjemności. Odrza jest zaś uczuciem nieprzyjemnem, połączonem z wyobrażeniem rzeczy, która przez zbieg okoliczności staje się źródłem smutku. Przychylność jest miłością ku komuś, co drugiemu dobrze czyni, niechęć jest nienawiścią względem kogoś, co drugiemu szkodzi. Rzecz naturalna, że ta trzecia osoba w tym wypadku musi być przez nas kochaną lub nam co najmniej obojętną; gdy jest przez nas znienawidzona, to ten co jej krzywdę robi, nie budzi w nas w tym stopniu niechęci, ani ten co jej pomaga—przychylności. Szacunek jest uczuciem przyjemnem, wynikającym stąd, że się o przedmiocie swej miłości za dobrze sądzi. Źródłem pogardy, która jest uczuciem nieprzyjemności, jest zbyt ostry sąd o przedmiocie nienawiści. Szacunek i pogarda są tedy wprost skutkami miłości i nienawiści i zawsze prawie nierozdzielnie z niemi występują. Współczucie jest miłością, o ile sprawia, że człowiek cieszy się z cudzego szczęścia, a boleje nad nieszczęściem. Przeciwnie zawiść jest nienawiścią powodującą radość z cudzego nieszczęścia, a smutek ze szczęścia. Pewność

siebie jest uczuciem przyjemnem, wynikającym z wyobrażenia własnej mocy; jeżeli zaś posiadamy wyobrażenie własnej niemocy, to doznajemy uczucia przykrego, które się zowie pokorą. Żal jest uczuciem przykrem, wynikającym z wyobrażenia jakiegoś złego czynu, o którym sądzimy, żeśmy go z wolnej woli wykonali. Zarozumiałość jest przecenianiem swej wartości z powodu miłości własnej; przygnębiecie zaś jest niedocenianiem siebie, spowodowanem uczuciami nieprzyjemnemi. Duma jest uczuciem przyjemnem, radością połączoną z wyobrażeniem jakiegoś czynu naszego, o którym sądzimy, że na pochwały innych zasługuje. Wstyd jest uczuciem nieprzyjemnem, smutkiem połączonym z wyobrażeniem czynu, zasługującego naszym zdaniem na naganę innych,

Obok tych uczuć, które są kombinacjami uczucia przyjemności i nieprzyjemności, zna Spinoza jeszcze cały szereg uczuć, w których również żądza jako czynnik występuje. I tak tęsknota jest żądzą używania znów rzeczy, lub zbliżenia się do osoby, której wyobrażenie jako przyczyny naszej radości mamy w pamięci zachowane. Współzawodnictwo jest żądzą wynikającą z wyobrażenia tych, o których sądzimy,

że tę samą żądzę posiadają. Wdzięczność polega na dążności czynienia dobrze temu, kto nam dobrodziejstwo wyświadczył. Życzliwość (w tym znaczeniu również litość) jest chęcią czynienia dobrze temu, z kim współczujemy. Złość jest żądzą krzywdzenia tego, kogo nienawidzimy. Mściwość jest żądzą krzywdzenia tego, kto nas skrzywdził. Okrucieństwo jest żądzą czynienia źle temu, kogo kochamy lub żałujemy. Strach jest żądzą uniknięcia większego złego, którego się obawiamy, za pomocą zła mniejszego. Odwaga jest chęcią dokonania czegoś, czego by inni w tych warunkach dokonać się nie ośmielili. Tchórzliwość zaś jest chęcią powstrzymania się od jakiegoś czynu z obawy przed niebezpieczeństwem, którego by się inni nie lękali.

Spinoza wyjaśnia szczegółowo również sposób powstawania i działania wszystkich tych afektów w szczególności. Wyjaśnienia te wplecione są już to w formie założeń z przynależnymi dowodami, już to drobnych dodatków w tekst trzeciej księgi Etyki. Zestawienie ich powtarzamy tutaj za Schaarschmidtem w dosłownym tłumaczeniu: „Gdy sądzimy, że kogoś nakłaniamy do miłości ku temu, co sami kochamy, to sami odczuwamy miłość ku niemu; nienawiść nato-

miast, jeśli sądzimy, że mu naszej nienawiści ku temu udzielamy. Kto widzi przedmiot swej nienawiści w smutku, cieszy się; zasmuca się natomiast, gdy widzi ten przedmiot w zadowoleniu..." „Jeżeli sobie wyobrażamy, że ktoś sprawia przyjemność przedmiotowi naszej nienawiści, nienawidzimy go; ale kochamy go, gdy sobie wyobrażamy, że znienawidzonemu przez nas przykrość wyrządza. Widząc istotę nam podobną, chociaż dotąd zupełnie nam obojętną, owładniętą jakimś uczuciem, sami podobnego uczucia doznajemy. Jeśli sobie wyobrażamy, że ktoś kocha, pożąda lub nienawidzi rzeczy, którą my kochamy, pożądamy lub nienawidzimy, wtedy tem usilniej ją kochamy, pożądamy lub nienawidzimy. Gdy jednak widzimy, że lekceważy to co my kochamy lub naodwrot, to występuje w nas walka wewnętrzną, niejako mieszanina sprzecznych uczuć. Stąd wynika, że każdy z całych sił stara się, aby każdy kochał to, co on sam kocha, a tego nienawidził, czego on nienawidzi, na czem właśnie próżność polega“.

„Człowiek próżny i zarozumiały chce zatem, ażeby wszyscy postępowali według jego mniemania, tak że, gdy wszyscy tacy chcą być chwaleni i kochani, jeden drugiemu wchodzi w drogę

i staje się raczej przedmiotem nienawiści...“
„Z tego już zrozumieć łatwo, że każdy stara się wzmagać to, co mu się wydaje źródłem jego przyjemności, a oddalać lub niszczyć to, co mu zawadza lub przyczyną uczuć nieprzyjemnych się staje. Staramy się tedy istotę nam podobną, którą kochamy, zawsze nakłonić do wzajemności, tem więcej podniesieni się czujemy, im silniejsze jest uczucie miłości kochanego przez nas przedmiotu ku nam. Natomiast gdy ktoś widzi przedmiot swej miłości łączący się z kimś trzecim tym samym lub jeszcze ciaśniejszym węzłem przyjaźni, niż on z nim jest połączony, to odczuwa nienawiść ku temu, co dotąd kochał, a zawiść ku owemu trzeciemu. Tę nienawiść zwróconą ku niewiernemu przedmiotowi swego ukochania, nazywamy zazdrością, dziwnem pośredniem uczuciem, w którym się nienawiść i miłość wzajemnie zwalczają. Każdy usiłuje szkodzić temu, kogo nienawidzi, jeżeli tylko nie obawia się stąd większej szkody dla siebie; według tego samego prawa postępuje również kochający. Następnie kto widzi się znieawidzonym przez kogoś, niepoczuwając się, aby mu dał do tego przyczynę, nienawidzi go wzajem. Jeśli natomiast dał mu powód nienawiści, to się wsty-

dzi. Kto się widzi ukochanym przez kogoś bez zasługi ze swej strony, kocha go wzajem; ale kto się widzi kochanym przez tego, kogo nienawidzi, owładnięty jest równocześnie miłością i nienawiścią, podobnie jak ten, kto widzi się znienawidzonym przez swego ukochanego. Nienawiść wzmagą się przez wzajemną nienawiść, ale może być przez miłość zwyciężoną, tak że nienawiść w zupełności pokonana w miłość się zamienia i to w tem gorętszą miłość, im silniejszą była poprzednio nienawiść, ponieważ świadomość, że się przeszkodę przewyciężyło, jest już sama źródłem przyjemności przez uczucie ujawnionej własnej siły.“

Nauka o afektach opiera się u Spinozy bezpośrednio na nauce o idejach obie zaś razem wzięte tworzą podstawę dla jego etyki. Nim edy zajmiemy się właściwą etyką Spinozy, należy zbadać to, co w nauce o afektach ma poniekąd największą dla niej wagę, a mianowicie wzajemny stosunek afektów i ich znaczenie w nim się uwydatniające. Wiemy już, kiedy w poszczególnych wypadkach powstaje w nas uczucie przyjemne czyli radość w ogólniejszem tego słowa znaczeniu. Dotąd jednak nie podaliśmy ogólnego jej określenia. Uczucia przyjem-

nego doznajemy wtedy, mówi Spinoza, gdy działają na nas wpływy dla nas korzystne. Wpływem korzystnym zaś nazywamy wpływ taki, który pomnaża naszą moc, naszą siłę, słowem to, co Spinoza naszą rzeczywistością nazywa. Sumę tej rzeczywistości czyli siły naszej jednak identyfikuje Spinoza z pojęciem naszej doskonałości tak, że możemy z nim razem powiedzieć: uczucia przyjemnego doznajemy, gdy przechodzimy z mniejszej do większej doskonałości. Leży to już w immanentnym i monistycznym charakterze nauki Spinozy, że nie uważa on uczucia przyjemnego za objaw, znak, wykładnik owego przejścia, lecz raczej za samo owo przejście do większej doskonałości, za sam postęp albo rozwój naszej istoty, jakbyśmy dzisiaj powiedzieli. Naodwrot uczucie nieprzyjemne, więc smutek w ogólniejszem znaczeniu, jest przejściem z większej doskonałości do mniejszej, jest upadkiem i osłabieniem.

Wiemy już, że istota ludzka w czynnym znaczeniu pojęta, jest popędem samozachowawczym w człowieku. Popęd ten w czystej swej formie, wynikając z samej istoty ludzkiej, bez współdziałania rzeczy zewnętrznych, nie zwraca się ku nim, jako celom lub przedmiotom pożą-

dania. O ile natomiast człowiek w afekcie się znajduje, którego zawsze częściową przyczyną jest rzecz zewnętrzna, o tyle popęd samozachowawczy zmienia się w nim w żądzę ku rzeczom zewnętrznym skierowaną. Jak niema żadnej istoty bez popędu samozachowawczego, który jest w niej niejako wyrazem czynnej siły boskiej, tak samo nie może być afektu bez żądy. Siła tej żądy określona jest siłą afektu samego, na którą znów składa się siła wpływu zewnętrznego i części istoty ludzkiej wpływowi podlegającej. Przy wszystkich uczuciach przyjemnych mamy do czynienia z wpływem, którego natura zgadza się z naturą istoty ludzkiej; siłę więc żądy, z takiego afektu wynikłej, mierzyć należy sumą siły wpływu i istoty ludzkiej. Inaczej rzecz się ma przy uczuciach nieprzyjemnych. Tutaj natura wpływu zewnętrznego jest przeciwna naturze istoty człowieka; te dwie siły przeciwstawiają się tutaj, a siłę żądy z takiego afektu powstałej, mierzyć tylko można ich różnicą. Stąd wynika zdanie, że w zasadzie żądza wynikła z uczuć przyjemnych jest silniejszą od żądy, która swe źródło ma w nieprzyjemnych uczuciach,—zdanie, które, nawiasem powiedziawszy, wspaniale potwierdza codzienne doświad-

czenie, pokazując nam, że człowiek wesoły i zadowolony więcej posiada energii niż przygnębiony i smutny. Naturalnie do poszczególnych wypadków reguły tej stosować nie można; z silnego afektu nieprzyjemnego może wyniknąć silniejsza żądza, niż ze słabego przyjemnego. W każdym razie nie osłabia to w niczem zasady, która w życiu objawia się tem, że człowiek zawsze uczuć przyjemnych szuka i skłania się ku nim, unikając nieprzyjemnych, o ile to w jego mocy leży.

Dwa są źródła przyjemności, dodatnie i ujemne. Wynika ona ze wzmożenia wpływu korzystnego i ze zniweczenia niekorzystnego czyli inaczej powiedziawszy, z zadowolenia żądy mieszczącej się w uczuciu przyjemnem, która chce korzyści przedmiotu ukochanego, lub żądy wynikającej z uczucia nieprzyjemnego, która pragnie zniszczenia przedmiotu nienawiści. Już z tego samego, że żądza mieszcząca się w uczuciach przyjemnych w zasadzie jest silniejszą niż żądza mieszcząca się w uczuciach nieprzyjemnych, wynika, że przyjemność z pierwszego, dodatniego źródła jest w zasadzie intensywniejsza niż przyjemność z drugiego, ujemnego źródła płynąca. Ponadto pamiętać należy, że istoty

do nas podobne współczucie w nas budzą; niema zaś rzeczy, któraby w mniejszym lub większym stopniu podobną do nas nie była, zwłaszcza że wszystko jest objawem jednej siły, Boga. Im rzecz jest do nas podobniejsza, tem więcej z nią współczujemy; więcej współczujemy z człowiekiem niż ze zwierzęciem, więcej ze zwierzęciem niż rośliną. Niszcząc zaś rzecz jakąś, której wpływ jest dla nas szkodliwy, niszczymy w niej zazwyczaj nietylko to, co jest z naszą naturą sprzeczne, lecz także to, co jest jej podobne i z nią zgodne; wobec tego przyjemność, która z tego zniszczenia wypływa, jest zawsze połączona z nieprzyjemnością wynikłą ze współczucia. Widzimy zatem, że przyjemność, która wypływa dla nas ze wzmaganja wpływów dodatnich, z czynienia dobrze istotom nam podobnym, jest nietylko w zasadzie silniejsza od przyjemności wynikłej ze zniszczenia wpływów złych, ze szkodenia wrogom, lecz także daleko od niej czystsza a przez to i wyższą,

Już z samego określenia gienezы uczuć przyjemnych wynika, że są one w zasadzie dla nas pozytywne, tak jak nieprzyjemne są dla nas szkodliwe. W pewnych poszczególnych wypadkach jednakże może być przeciwnie. Przyjemność

płynąca z doraźnego i nadmiernego wzmożenia naszych sił, które w następstwie tem większe osłabienie pociąga, jak również przyjemność będąca wzmożeniem jednej części naszej istoty ze szkodą innych, są szkodliwe. Tak przyjemność, która przez nadmiar lub nierównomierność jest szkodliwą, nazywa się rozkoszą. Naodwrot uczucie nieprzyjemne może być pożyteczne, jeżeli wynika z zatamowania szkodliwej w swych skutkach rozkoszy, chociaż wówczas zwykle jako boleść występuje.

Afekty pojawiają się u człowieka z tą samą nieuchronną i nieubłaganą koniecznością, która całym wszechświatem rządzi. Nie zależą one od woli ludzkiej, a tylko ciemni sądzą, że mogą je wolą powstrzymać i poskromić. Nie znaczy to jednak jeszcze bynajmniej, ażeby człowiek miał być wobec nich bezwładnym; owszem, Spinoza podaje człowiekowi broń przeciw nim, o ile są szkodliwe i to jest właśnie zadaniem jego etyki. Tu nadmienić tylko wypadnie w ogólności, że walka ze szkodliwymi afektami polega na wzbudzaniu w sobie afektów im przeciwnych, pożytecznych. Uczucie bowiem tylko przez przeciwne i silniejsze uczucie może być pokonane. W walce tej z góry dobra strona ma widoki

zwycięstwa, ponieważ, jak to już widzieliśmy, siła afektów przyjemnych i pożytecznych, objawiająca się w żądzy w niej zawartej, jest w zasadzie większa od siły szkodliwych i przykrych.

Przejście od psychologii do etyki dokonywa się u Spinozy powoli, nieznacznie, rzeczy można, łagodnie. Nie zmienia on zasadniczego stanowiska ani nie szuka innych podstaw dla swej etyki ponad te, któreśmy dotąd poznali. Jego etyka jest prostem i koniecznym następstwem jego metafizyki, teorii poznawania i psychologii.

X.

WŁAŚCIWA ETYKA.

Etyka, zarówno jak teoria poznawania i psychologia, jest nauką o człowieku; podczas jednak gdy te ostatnie zajmują się człowiekiem ponieważ jako skutkiem rozlicznych przyczyn i są niejako statystyką zjawisk jego istoty, owa rozpatruje człowieka jako przyczynę pewnych zjawisk, które zazwyczaj czynami nazywamy w najogólniejszem, moralnem i materjalnem znaczeniu. Etyka jest nauką o czynnej istocie ludzkiej. Tam, gdzie przyjmujemy wolną wolę, zakres i cel etyki jasno się przedstawia. Odnosi się ona do wszystkiego, czego człowiek ze swej wolnej woli jest przyczyną, a zadaniem jej stawić człowiekowi pewne obowiązki, jako warunki,

przez których dopełnienie może osiąść pewne dobro.

Wolna wola, skłaniająca się ku spełnieniu owych warunków, nazywa się wtedy cnotą, za którą idzie nagroda. Jeżelibyśmy tylko w ten sposób pojmowali etykę, jako zbiór przepisów moralnych wolnej woli ludzkiej przedstawionych, to z zupełną słusnością moglibyśmy się zapytywać, czy w systemie Spinozy, mimo że nosi tytuł „Etyka“, wogóle jest miejsce na etykę? Nieubłagany determinizm, który jest jedną z najistotniejszych podstaw systemu Spinozy, a równą koniecznością tłumaczy powstanie złych i dobrych czynów człowieka, pozbawionego nie tylko wolnej, lecz wogóle woli jako władzy oddzielnej,—determinizm ten zdaje się w istocie z góry wykluczać wszelką możliwość etyki. Ale też etyka dla Spinozy nie jest nauką o obowiązkach i celach, do których przez nie człowiek dążyć powinien, lecz jest raczej nauką o szczęściu, do którego każdy człowiek na zasadzie boskich praw swej natury dążyć musi.

Pojęcia szczęścia nie określa Spinoza dowolnie... Treść tego pojęcia jest u niego wynikiem dwóch różnych szeregów myślenia. Przedewszystkiem jest ono produktem ścisłej dedukcji, której

za przesłanki służą metafizyczne i psychologiczne ogólne zasady, — powtórę jest wytworem indukcji, opierającej się na głębokiej znajomości istoty, żądz i czynów ludzkich. Zgodność wyników zdobytych na tych dwóch drogach najlepiej świadczy o ich prawdziwości.

Nim się zajmiemy określeniem szczęścia, które Spinoza podaje, musimy jeszcze poznać znaczenie zasadniczych pojęć, któremi się posługuje w etyce.

Wszystkie czyny człowieka płyną z nieuchronną koniecznością z jednego źródła, popędu samozachowawczego, który nie jest niczem innym, jak samą istotą ludzką, o ile ją jako czynną pojmujemy. O ile jednak człowiek ulega wpływom zewnętrznym, niejednokrotnie przewyższającym swą siłą siłę istoty jego i pod ich naciskiem działa, jest tylko częstkową przyczyną swych czynów i stąd poniekąd jest bierny.

Czynnym natomiast w całym tego słowa znaczeniu jest wtedy tylko, gdy sam jedynie jest przyczyną tego, co działa.

Łatwo zrozumieć, że wtedy też jedynie jest wolny — według określenia Spinozy, dla którego wolnością jest uleganie prawom li tylko własnej natury. Ta identyczność czynu i wolności ma

dla etyki Spinozy nader doniosłe znaczenie. Chodzi teraz o to, jaki jest ogólny cel czynów człowieka? Naturalnie, że pytanie o cel nie może mieć u Spinozy tego znaczenia, co u etyków, przypuszczających wolną wolę. Dla niego znaczy ono tyle, co pytanie: jaki skutek sprawdzające czyny spełnia człowiek, będąc wolnym? Odpowiedź na to pytanie mieści się już w założeniu metafizyczno-psychologicznem. Ponieważ czyny człowieka wolnego wynikają jedynie z jego popędu samozachowawczego, zatem człowiek wolny działa tylko to, co się przyczynia do utrzymania i wzmożenia doskonałości, czyli siły jego istoty, a tem samem obudza w nim przyjemne uczucia.

Ponieważ zaś popęd samozachowawczy jest tylko siłą boską w człowieku zawartą i może przeto być nazwany wrodzonym prawem bożem, więc też czyny ludzkie, których jest przyczyną, są dobre. Stąd wynika względność pojęcia dobrego i złego. Dla Boga, tak jakgo Spinoza pojmuje, nic nie jest dobre ani złe, lecz wszystko jednakowo konieczne; dla człowieka zaś dobre jest to, co jest dla jego rozwoju korzystne, złe—co szkodliwe. Dobro i zło, jako coś substancjalnego, nie istnieje wcale. To, co dla jednej istoty jest dobre,

może być równocześnie złe dla innej i odwrotnie. Każda istota jest tutaj miarą sama dla siebie

Człowiek poznaje zło i dobro, mówi Spinoza, przez uczucia, jakie ono w nim wzbudza. Nie to przyjemne, co jest dobre, lecz to jest dobre, co przyjemne, czyli innymi słowy: nie dla tego pragniemy dobra, że ono nam przyjemność sprawia, lecz wogóle tylko z tego względu rzecz jakąś dobrą nazywamy, że jej pragniemy, jako tego, co będąc dla rozwoju naszego korzystnym, przyjemność nam sprawia. To samo w odwróceniu odnosi się do wszelkiego zła.

Wobec tego określenia pojęć zła i dobra, nie może nas dziwić zdanie Spinozy, że człowiek z natury jedynie do dobrego jest skłonny, czyli że człowiek wolny i czynny jest zarazem dobry. Wszelakie zło w człowieku jest wynikiem wrogich wpływów zewnętrznych i znamionuje stan człowieczej niewoli i bierności. Jeżeli zatem cnotą nazwiemy stan człowieka, w którym dobra chce i dobre czyny spełnia, to w najogólniejszym znaczeniu dla Spinozy cnota jest to samo, co dzielność, wolność duchowa, siła zawarta w każdej jednostce.

Rozpatrzywszy się w powyższych założeniach i określeniach, mimowoli z przestrachem

poglądamy na system etyczny Spinozy, nie mogąc się oprzeć wrażeniu, że ideałem dla niego jest bezwzględny, srogi i nieubłagany egoizm. Sądzę to jednak wielce powierzchowny. Gdyby Spinoza był indywidualistą w tym znaczeniu, jak nim był na przykład Leibniz w swej teorii niezależnych od siebie monad, istotnie najstraszniejszy egoizm musiałby być koniecznym wynikiem jego założeń etycznych. Spinoza był jednak panteistą i przyjmował identyczność natury wszystkich istot ludzkich. Pokazuje on dowodnie, jak wkrótce zobaczymy, że prawdziwe szczęście człowieka, ku któremu każdy nieprzepracie dąży, leży w szczęściu powszechnem wszystkich; naucza, że najwyższą sumę przyjemności daje to, co dla wszystkich jest źródłem rozkoszy i niczym bólem nie jest okupione. Spinoza głosi egoizm, ale „egoizm dobrze rozumiany“, który staje się u niego najwyższym altruizmem, najczystsza i najświętsza miłością bliźniego i Boga.

Człowiek szuka własnej korzyści, postępując w tem tylko według prawa swej natury. Spinoza wprowadza pojęcie dobrze zrozumianej korzyści i pokazuje człowiekowi, gdzie i jakimi środkami znaleźć ją może. Zadaniem jego etyki

jest właśnie tego uczyć. Jego etyka, stosownie do zasad jego deterministycznych, nie może być, jak to już wspomnieliśmy, nauką o obowiązkach. Stąd też nosi ona poniekąd charakter sprawozdawczy. Spinoza nie nakazuje, nie daje obietnic, słowem, nie uczy jak żyć, lecz pokazuje tylko, jakie skutki dla człowieka pociąga za sobą ten lub ów sposób życia etycznego. Etyka jego ma być tylko uświadomieniem człowieka, jednym przyczynkiem do uwolnienia jego istoty z wpływów zewnętrznych i wrogich. To wystarczy, ponieważ znać dobro, znaczy zarazem chcieć go, a być wolnym od przemocy z zewnątrz—postępować za swą chęcią.

Etykę swą dzieli Spinoza na dwie części. Pierwsza z nich poświęcona jest przedstawieniu życia, czynów i stanu człowieka podległego afektom, czyli niewolnego, druga zaś traktuje o człowieku wolnym i o szczęściu, które jest jego udziałem. Pierwsza część jest zarazem nauką o potędze zewnętrznych wpływów, a druga nauką o potędze istoty ludzkiej i rozumu.

Afekty powstają z tą samą koniecznością wszechświatową, która wszystkim zarówno rządzi; człowiek, jako część przyrody, musi być podległy jej wpływom, które nieraz swą siłą prze-

wyższają siłę jego istoty—a o ile tym wpływom ulega, jest niewolnikiem swoich uczuć i namiętności, jest poniekąd bierny. Konieczności tej znieść niepodobna; człowiek nie może się wyzwać z otaczającego go świata, nie może się nieprzeniknionym jakimś murem oddzielić od rzeczy, które nań wszechstronnie wpływają, — słowem nie może się tak zamknąć w sobie, aby nie doznawać uczuć, które są wyrazem jego styczności ze światem zewnętrznym.

Pytanie teraz zachodzi, jaką wartość wogóle mają uczucia dla człowieka i jakie w zasadzie jest jego życie, gdy uczuciom ulega? Przedewszystkiem wiemy już, że uczucia w zasadzie są wyrazem ludzkiej niewoli, czyny z uczuć wynikające nie zależą w zupełności od człowieka, wynik ich przeto nie zawsze jest dla człowieka pożyteczny i korzystny. Człowiek podlegając wpływom zewnętrznym, naraża się na wpływy korzystne i niekorzystne dla siebie. Całe życie jego jest podobne bujaniu kruchej łodzi na burzliwej fali morskiej; człowiekiem miota nienawiść i miłość, oraz ożywia go nadzieja, drugi raz rozpacz obezwładnia. Wśród wiecznej niepewności życie jego upływa. A nadto wpływy zewnętrzne dlań niekorzystne nieraz tak dalece przewyż-

szają siłę jego przez popęd samozachowawczy broniącej się istoty, że nie jest zdolny poznać swego dobra a tem mniej go szukać, nie mówiąc już o jego zdobyciu. Jakąż teraz wartość ma człowiek taki dla swoich bliźnich?

Ludzie są sobie o tyle wzajem użyteczni, o ile w zasadzie są sobie podobni. Teoria ta jest u Spinozy wynikiem ogólniejszej, według której wpływ dobry jest równoznaczny z wpływem z naturą ludzką zgodnym czyli jej podobnym. Istota ludzka jest w swej zasadzie identyczna i niema rzeczy, któraby więcej dla człowieka mogła być korzystną, niż drugi człowiek. Ale warunek jest tu już widoczny, człowiek o tyle drugiemu jest pożyteczny, o ile działa na zasadzie praw swojej natury, naturze swego bliźniego podobnej; jeżeli natomiast czyny jego określa rodzaj i siła wpływów zewnętrznych, niejednokrotnie naturze ludzkiej najsprzeczniejszych, wtedy człowiek miał być pożytecznym, staje się dla swych bliźnich szkodliwym. Człowiek miotany namiętnością różni się od innych, innemi namiętnościami miotanych, a co gorsza, popada nieraz w kolizję z nimi, zwłaszcza jeżeli namiętność jego jest zwrócona ku rzeczy, będącej celem pożądania wielu innych, a niemogą-

cej z natury swej być w posiadaniu więcej niż jednego. Zazdrość, zawiść, zemsta, nienawiść, chęć panowania i poniżania, oto są owoce społecznego życia ludzi poddanych wpływom zewnętrznym! Afekty zatem są w zasadzie szkodliwe i dla tego, kto je posiada i dla tych, którzy się z nim stykają.

Spinoza nie poprzestaje na tym czarnym, pesymistycznie nakreślonym obrazie; widzi on w duszy ludzkiej jasny promyk, który nawet wśród huraganu namiętności człowieczeństwa przyświeca i jest drogowskazem, dopomagającym do zbliżenia się do cichej i spokojnej przystani szczęścia i wolności. Ten promyk nadziei bije ze zdania już wspomnianego, że człowiek z natury swej tylko do dobrego jest skłonny i z koniecznością, o ile przeciwnym wpływom oprzeć się zdoła, ku dobremu dąży. Wiemu już, że człowiek większą siłę czynu czerpie z afektów i uczuć przyjemnych niż przykrych i że mimo woli i wbrew wszystkiemu do pierwszych dąży. Z drugiej zaś strony wiemy również, że z uczuć przyjemnych te dla człowieka największą wartość posiadają, a tem samem i większą siłę żywotną w walce z innymi okazują, które są czystsze, t. zn. nie okupione uczuciem przykrem

innej istoty ludzkiej. O ile zatem człowiek siłę posiada, o tyle wśród zawieruchy afektów tym się oddaje, które są korzystne dla niego i bliźnich. W tem objawia się dążenie człowieka do doskonałości nawet pośród najnieprzyjaźniejszych okoliczności. Wynik tego dążenia jednak ogromnie wątpliwy, a doskonałość sama nader względna. Człowiek koniecznością wrodzonych sobie praw pędzony, staje piersią w pierś do walki z zewnętrznymi okolicznościami, nieuzbrojony niczem i przez nic nie wspomagany, a więc zwyciężyć może tylko wtedy, jeżeli przypadkowo istota jego więcej sił posiada, niż przeciwstawiający się jej wpływ zewnętrzny. A nawet w najpomysłniejszym razie, gdy wynik walki nie jego korzyść wypadnie, zyskuje zaledwie nizki, zwierzęcy prawie stopień doskonałości. Można rzec, że przypadkiem jest szczęśliwy i przypadkiem dla innych dobry, ponieważ wszystko to przyszło niemal bez współudziału jego świadomości i rozumu.

Podleganie afektom złe jest zatem w zasadzie samej i szkodliwe. Jak się jednak od nich uwolnić, jak zyskać broń, któraby je mogła pokonać? Według Spinozy poznanie prawdziwego dobra i zła, jako idea, nie znosi i nie osłabia

w niczem afektu, a ma moc nad afektami li tylko wtedy, gdy samo występuje jako przyjemny lub nieprzyjemny afekt i swą siłę sile innych afektów przeciwstawia. Ale z kądże wiedzieć możemy, że w danym wypadku siła afektu płynącego z poznania dobrego będzie o tyle większą od siły afektu wynikającego z niekorzystnych wpływów zewnętrznych, aby go mogła pokonać? Położenie zaiste rozpaczliwe, zwłaszcza wobec deterministycznej doktryny filozofa, mocą której wszystko co jest, jest konieczne i nieuchronne. Spinoza jednak znajduje drogę, którą wyprowadza nas z tego błędnego koła i ukazuje nam świat ciszy z równą koniecznością, a większą siłą z duszy naszej się wyłaniający.

Sięgnijmy do teorii poznawania, aby sobie przypomnieć, co było warunkiem powstania afektów. Człowiek obok idei zupełnych posiada idee niezupełne i tylko o tyle afektom podlega. Idee niezupełne są wyłącznie produktem poznania stopnia pierwszego, czyli wyobrażania, albo jakbyśmy dziś powiedzieli, zmysłowego poznania. A zatem tak długo tylko posiadamy afekty, jak długo poznajemy rzeczy przez nasze zmysły i niezupełnie. Idee niezupełne są warunkiem

ich istnienia. Jednakże idee niezupełne nietylko możemy uzupełnić i na prawdziwe zamienić, lecz nawet dążymy do tego z koniecznością istocie naszej wrodzoną, rozum nasz bowiem dąży nieprzeparcie do poznawania rzeczy stopniem drugim i trzecim, którego produktem są tylko prawdziwe i zupełne idee. Tu znajduje Spinoza deskę ocalenia wśród żywiołowej burzy namiętności. Nie mówi on o obowiązku pokonywania afektów, ale pokazuje natomiast konieczność, z którą afekty w nas pokonane być muszą, jeżeli tylko umysł nasz zdobędzie pewien stopień uświadomienia a tem samym i siły. Teoria cała jest zresztą sama przez się dosyć jasna. Z chwilą gdy poznajemy rzecz jakąś całkowicie, a więc za pomocą rozumu lub intuicji, wciągamy ją niejako w zakres naszej istoty i czynimy ją częścią nas samych. Ideja jej jest odtąd częścią składową naszej duszy, a rzecz sama wraz z naszym ciałem stanowi pewną całość, pewną syntezę wśród świata. Jeżeli teraz z tego związku coś wynika, to możemy z zupełną słuszością powiedzieć, że przyczyną tego jedynie my jesteśmy, ponieważ teraz nasze „ja“ rozciąga się i na rzecz ową, przedtem zewnętrzną, a teraz przez zupełne poznanie do istoty naszej

należącą. Dopóki rzecz wpływająca na nas była czemś zewnętrznem, cierpieliśmy od niej, a afekt z tego wpływu wynikający był naszym stanem biernym. Natomiast z chwilą, gdyśmy rzecz całkowicie poznali, afekt wprawdzie nie przestaje istnieć, ale przestaje być naszym stanem biernym i zamienia się w stan czynny naszej istoty. Słowem zyskujemy nad nim przewagę i władzę. Od nas już teraz tylko zależy działać pod jego naciskiem, lub też, jeżeli uważamy, że jest dla nas szkodliwy, przeciwstawić mu inny, silniejszy, a dla nas pożyteczny i zbawien-ny. Możliwe to jest, ponieważ rozszerzając zakres naszego poznania, a tem samem pochłaniając niejako coraz większy zakres świata, mnożymy tem samem swe siły. Dopóki posiadaliśmy ideje niezupełne, staliśmy sami i bezbronni wobec przemagających wpływów z zewnątrz; teraz zyskujemy sprzymierzeńców i posłusznych żołnierzy do walki we wszystkim, cośmy poznali całkowicie.

Człowiek wstąpiwszy raz na drogę prawdziwego poznania z koniecznością już ciągle po niej postępuje i to coraz szybciej. Z każdą bowiem rzeczą poznaną siły jego umysłu wzrastają i tem zdolniejszym się staje do dalszego po-

znawania otaczającego świata i Boga, Granice tu nie istnieją; niema rzeczy, przed którą musielibyśmy się cofnąć i uznać ją za niedostępną dla naszego umysłu. Wszystko, z czem się w jakikolwiek bądź sposób spotykamy, możemy poznać i pojąć,—a ponadto, gdy zwróceni ku poznaniu rozumowemu, badamy wewnętrzne i wieczyste przyczyny naszej własnej istoty, dochodzimy do tak pierwotnych i ogólnych, które są również przyczynami całego świata, a poznavszy je, możemy sobie z nich cały świat w zupełnych idejach wyprowadzić. Niema zatem takiego wpływu zewnętrznego, którego byśmy sobie idei zupełnej i prawdziwej utworzyć nie mogli; niema afektu, którego byśmy nie mogli opanować i stanem czynnym, cnotą naszą uczynić.

Wraz z poznaniem zwiększa się nasza wolność prawdziwa, a z chwilą, gdy cały świat prawdziwie poznamy, czyli ogarniemy Boga i zrozumiemy wszystkie jego dzieła, stajemy się wolni w całym tego słowa znaczeniu, wolni jak Bóg jest wolnym, gdyż teraz wszechbył cały w nas jest zawarty i wszystko, co z niego wynika, wynika tem samem z naszej istoty. W stanie wolności dopiero możemy działać według rozumu, to znaczy zgadzać się z wolą bożą i chcieć tego, co

jest konieczne, a niepożądać tego co niemożliwe. W tym stanie idealnej wolności, która zarazem jest największą potęgą rozumu, z koniecznością pragnęlibyśmy tylko dobrego, nie wiedząc nawet zgoła nic o złem. Zło bowiem jest tem samym, co fałsz; fałsz polega na niezupełności idei, a zło jest szkodliwym afektem z tej niezupełności wypływającym—rządząc się zaś li tylko prawami rozumu, posiadalibyśmy wyłącznie idee zupełne i prawdziwe, tak że nie widzielibyśmy nawet o istnieniu złego, jako tego, co jest niedostatkim, niezupełnością.

Ale nawet już na stopniu względnej wolności skłonność ku dobremu ma w nas ogromną przewagę. Rozszerzając swe poznanie, pogłębia my je równocześnie i uczymy się rozeznawać istotne dobro, prawdziwą korzyść naszą od dobra pozornego i doraźnej tylko korzyści. Jest to prostem i koniecznym następstwem opanowania afektów. Nie mając władzy nad afektami, nic nie widzieliśmy po za nimi i postępowaliśmy przeto za pierwszym silniejszym impulsem. Byliśmy niewolnikami czasu, ponieważ pojmując rzeczy zmysłowo i niezupełnie, patrzyliśmy na wszystko z punktu widzenia czasowości. Rzecz obecna i bliska silniej na nas działała i silniej-

szy w nas budziła afekt, niż przyszła i odległa, chociażby zresztą w zasadzie równą dla nas obie wartość posiadały. Stąd pochodziło, że doraźny afekt przyjemny uważaliśmy za dobro i pod jego wpływem goniliśmy za doraźną korzyścią, nie bacząc na to, że przez to może narażamy się w następstwie na większą przykrość, albo na utratę większego i trwałego dobra. Również nie umieliśmy ocenić wartości samego afektu przyjemnego i częstokroć szukaliśmy go tam, gdzie był okupiony krzywdą innych a tem samem z intensywnem uczuciem nieprzyjemności dla nas połączony. To samo odnosi się do unikania złego doraźnego, choć mniejszego, przez co niejednokrotnie narażaliśmy się w przyszłości na zło większe. Słowem, całe postępowanie niewolnika afektów i namiętności jest postępowaniem nierozumnego krótkowidza.

Człowiek, poznając rzeczy drugim i trzecim sposobem poznawania, pojmuje je jako konieczny objaw siły boskiej, bez względu na czas i długość ich trwania. Rzecz przeszła, terażniejsza i przyszła jednakową wartość mają dla niego, gdyż nie spostrzega różnicy między ich istnieniem. patrząc na nie z punktu widzenia wieczności, „sub specie aeternitatis“. Stąd też i afekty,

jakie owe rzeczy w nas wzbudzają, nie stopniają się w swej sile odpowiednio do czasowości rzeczy, jak to było, dopóki poznając rzeczy pierwszym sposobem, byliśmy pod ich władzą. Teraz już mniejsze lecz obecne i bliższe dobro nie jest w stanie wywołać w nas silniejszego pożądanego, niż dobro większe wprawdzie, ale przyszłe i odległe; zło doraźne nie przestrasza nas już silniej, niż późniejsze a większe. To umożliwia nam prawdziwe ocenienie wartości każdej rzeczy dla nas, poznania rzeczywistej i dobrze zrozumianej naszej korzyści i uchronia nas od błędów, które nieraz gorzko odpokutować trzeba. Afekty takie, które miały swe źródło w wyobrażeniu rzeczy przyszłej a niepewnej, jak nadzieja, obawa, lub też takie, które zasadały się na fałszywych zupełnie wyobrażeniach, jak np. zgryzoty sumienia, mające za podstawę wyobrażenie rzekomej wolnej woli działającego,—prze-stają dla nas istnieć zupełnie. Nikną one pokonane silniejszymi afektami, płynąciami z wyobrażenia konieczności wszystkiego, co istnieje. Inne afekty słabną znacznie, uważając bowiem rzecz jakąś za konieczną i niezmienną, mniej czujemy się nią dotknięci, niż wtedy, gdyśmy sądzili, że jest przypadkowa i mogła inaczej,

dla nas pomyślniej wypaść. Namiętności takie, w zasadzie szkodliwe, jak: gniew, nienawiść, słabną znacznie, gdy uważamy przedmiot te uczucia wywołujący za konieczny. Człowiek powraca do równowagi, nawet radość nadmierna, która później obezwładnienie w nas wywoływała, niknie, ponieważ nic nie jest dla nas nie spodziewanem. Natomiast szuka człowiek w stanie wolności całą wzmagającą się potęgą swej istoty uczuć przyjemnych i to czystych, niczym bólem, niczyją zgryzotą nieokupionych, unikając za to wszystkich nieprzyjemnych i przykrych. Nawet takie uczucia przykre, jak litość i miłosierdzie, nie są potrzebne dla człowieka wolnego, gdyż osłabiają moc jego, a skutek dobry, który sprowadzają, może bez ich współdziałania pojawić się, jako wynik rozumu, przeciwdziałającego nędzy, dotykającej inne podobne w zasadzie istoty ludzkie. Dla człowieka wolnego wszystko się może stać źródłem przyjemności, nawet to, co było dlań powodem smutku i bólu, dopóki był niewolnikiem; z chwilą bowiem, gdy tworzy sobie zupełną ideję jakiejś rzeczy, widzi w niej objaw potęgi i siły boskiej, a wyobrażenie tej potęgi, która poznana własnością jego istoty się stała, sprawia mu tak wielką przyjemność i roz-

kosz, że afekt ten przeciwważa w zupełności niemiły afekt niekorzystnym oddziaływaniem owej rzeczy wywołany. Stąd też wszystkie religie nauczają, że słodko jest poddać się woli bożej i dźwigać jego jarzmo. Nauka ta jest właśnie przecuciem owej zasady, że każda rzecz poznana sub specie aeternitatis i odniesiona do Boga, może się stać źródłem rozkoszy. Ponadto samo już poznawanie, które jest wzmaganiem się potęgi i siły naszego umysłu, jest tem samem ciąglem panowaniem uczuć przyjemnych, wypływających z wyobrażenia własnej siły i dzielności.

Człowiek wolny usiłuje wyobrazić sobie to tylko, co jest dlań przyjemne i miłe, a usunąć ze swojej myśli to, co wykluczając siłę jego istoty, jest dlań przykre. Człowiek wolny zatem nie myśli nigdy o swojej śmierci, a tem samem i nie boi się jej. Myśl jego za to tysiącami dróg wznosi się ciągle do Boga, jako do jedynej przyczyny wszechrzeczy i jedyne go źródła rozkoszy i szczęścia. Im więcej i dokładniej Boga poznajemy, tem więcej wzmagamy swą siłę i tem do większej dochodzimy doskonałości; a zatem i tem intensywniejszego uczucia przyjemności doznajemy. Uczucie przyjemności, połączone z wyo-

brażeniem swej przyczyny, nazywa się miłością. Poznając zatem Boga, coraz silniej i goręcej kochamy siebie i Boga, który jest przyczyną nas i wszystkich naszych uczuć przyjemnych.

Ideja Boga może w nas istnieć tylko jako idea zupełna, ideje zupełne zaś nie mogą być źródłem nieprzyjemnych afektów, stąd też miłość Boga nosi na sobie cechę konieczności; nie możemy Go poznawszy, nie kochać, a tem mniej nienawidzić. Miłość ta najczystsza, wolna od wszelkiej przymieszki nienawiści, niepokoju, smutku lub przesytu, jest dla nas źródłem najwyższego szczęścia, więcej,—jest sama najwyższem szczęściem. Nie jest to już afekt w tem określeniu, jakieśmy powyżej że Spinozą dali, to raczej najwyższy stan czynny naszej istoty, objaw naszej potęgi. Kochając Boga, pragniemy — aby Go wszyscy poznali i kochali, bo wtedy widząc, że on jest źródłem szczęścia dla innych nam podobnych istot, tem goręcej Go kochamy i sami tem szczęśliwsi się czujemy. Miłość tę, tę najwyższą szczęśliwość, nazywa Spinoza amor Dei intellectualis i uważa ją za największą cnotę człowieka.

W tym miejscu spotykamy mistyczny rys, świadczący o głębokiej religijności charakteru

Spinozy. Mówiąc o Bogu zaprzeczył on wprowadzić stanowczo, aby Bóg jako istota doskonała mógł w tem znaczeniu, co my, doznawać uczuć, które są poniekąd stanami biernymi,—wyjątek jednak czyni dla miłości. Miłość w pewnych wypadkach może być u człowieka stanem czynnym, mianowicie kiedy płynie z rozważania siły własnej i boskiej potęgi. Bóg posiada wyobrażenie nieskończonej i nieograniczonej swej mocy, swej najdoskonalszej istoty i to wyobrażenie jest również niezmiernem Jego szczęściem. I kocha przeto sam siebie nieskończoną miłością duchową, której cząstką małą jest miłość człowieka ku Niemu. Im kto więcej Boga poznaje i kocha, tem więcej staje się współuczestnikiem owej miłości i najwyższego szczęścia.

Widzimy zatem, że dla Spinozy wolność, potęga, cnota i szczęście są pojęciami równoznacznymi. Kto duchem potężny, ten wolny, kto wolny, ten cnotliwy, a kto cnotliwy, ten i szczęśliwy zarazem. Wszystko to płynie z jednego źródła, którem jest poznanie Boga w zasadzie, jako przyrody rodzącej i Boga w jego przejawach, jako przyrody zrodzonej czyli wszechświata. Poznanie to wiedzie za sobą nieśmier-

telność człowieka. Człowiek zdobywając idee zupełne i prawdziwe wciąga w skład swojej duszy rzeczy wieczne i niezmiennie; staje się częścią Boga coraz zupełniejszą i więcej od innych przejawów niezależną. Gdy tedy ciało jego ulegnie śmierci, przepadną z duszy jego te tylko wyobrażenia, które z ciałem były związane, to natomiast, co w niej było niezmiennie i wieczyste, istnieć będzie dalej w Bogu, jako w swej przyczynie. Od człowieka więc zależy, stać się nieśmiertelnym, a gdy już swej nieśmiertelności jest pewien, na coraz większy zakres swej duszy ją rozciągać. Nieśmiertelność to czysto panteistyczna i jako istnienie pełne szczęśliwości w Bogu pojęta, lecz nie mniej przeto piękna i wzniosła tem więcej, że ukazuje się nam u Spinozy nie jako rzecz z góry nam zapewniona, lecz jako dobro, które zdobyć sobie i wywalczyć trzeba.

Cała etyka Spinozy streszczona w kilku zdaniach przedstawia się jak następuje: Człowiek działa z egoizmu, ale ten egoizm wyrażony przez popęd samozachowawczy, wiodąc go do pościgu za własnem szczęściem i dobrem, wiedzie go zarazem z koniecznością do cnoty i miłości Boga, które są najwyższem szczęściem. Siły do-

zdobycia owego najwyższego dobra zyskuje człowiek przez poznanie, które jest zarazem wolnością i daje mu nieśmiertelność. Wszystko złe jest skutkiem słabości istoty ludzkiej i niezupełności jego poznania, jest niewolą i nieszczęściem. Cnota zaś nie jest drogą do szczęśliwości, lecz jest szczęściem sama; człowiek nie dlatego pokonuje namiętności, ażeby szczęścia dostąpił, lecz o tyle tylko je pokonuje, o ile jest szczęśliwy, t. j. potężny i wolny. Życie jego jest ciągłą walką, ciągłym wyładowaniem zawartej w nim mocy bożej.

Często się spotkać można z zarzutem, czynionym Spinozie, że etyka jego uczy askezji tylko i apatji—niewrażliwości, stawiając za najwyższy ideał niedoznawanie uczuć. Nic nie może być fałszywego, niż to. Owszem, Spinoza uważa za cnotę wszelką radość i wszelkie wesela, o ile tylko nie dzieje się to ze szkodą bliźniego. Co do drugiego zarzutu, to wszak mówi wyraźnie, że wprost niemożliwością jest uczuć niedoznawać. Zresztą człowiek wtedyby tylko był od uczuć wolny, gdyby się nie stykał ze światem zewnętrznym, takie wyodrębnienie się zaś, gdyby nawet było możliwe, zatamowałoby dlań drogę poznania świata, a tem samem i zdo-

bycie szczęścia byłoby dlań niemożliwe. Spinoza nie powiada nigdzie, aby uczuć nie doznawać, lecz uczy, jak nad niemi zyskiwać panowanie, jak pokonywać nieprzyjemne, a przyjemne wzmacniać lub, gdy potrzeba, miarkować. Ideą jego, który sam własnem życiem wcielić się starał, był nie zimny, obojętny i niewrażliwy asceta, lecz człowiek doskonały w najzupełniejszym tego słowa znaczeniu, doskonałością ciała i ducha,—człowiek zdrowy, wesoły, swobodny, szczęśliwy, wrażliwy, choć niczego się nie bojący i poddany całej rządowi rozumu i gorącą miłością Boga rozpalony. Pogoda, spokój, siła, to trzy błogosławieństwa, które Spinoza światu niesie; nad ideą jego, nad ludzkością, którą sobie wymarzył, pali się jedna ogromna miłość do Boga, która jest miłością wszechświata i miłością życia.

XI.

TEORJE POLITYCZNE SPINOZY.

Dla uzupełnienia całokształtu systemu filozoficznego Spinozy zajmiemy się jeszcze pokrótce w najogólniejszych bodaj zarysach jego teorjami politycznymi. Wiążą się one ściśle z całością jego filozoficznego na świat poglądu i są tylko zastosowaniem zasad psychologicznych i etycznych do praktycznego, społecznego życia ludzi. Stąd też politykę jego można uważać za uzupełnienie etyki.

Lata poprzedzające wystąpienie Spinozy obfitowały w myślicieli zajmujących się sprawami społecznymi i politycznymi i myślących już to o ulepszeniu istniejących form współżycia, znajdującego swój wyraz w państwie, już to o wyszuka-

niu formy nowej i doskonalej. Wystarczy wspomnieć nazwiska takie jak Tomasz Morus, Savonarolla, Hobbes i Machiavelli. Spinoza idzie za ich przykładem i poświęca sprawom politycznym osobne, niestety niedokończone dzieło, Traktat polityczny, oraz porusza je w drugiej części Traktatu Teologiczno-politycznego i na niektórych kartach Etyki. Wszystko, co powiedział o najlepszej formie państwa, da się na dwie części podzielić: naprzód mówi ogólnie o zasadach urzędu państwa i społeczeństwa, następnie zaś zajmuje się poszczególnymi formami rządów i ich wartością, rozbiegając po kolei rządy monarchiczne, arystokratyczne i demokratyczne.

Państwo ma dla niego przedewszystkiem cel praktyczny. Istnieje ono po to tylko i jedynie dlatego, że obywatelom pewne korzyści przynosi. Jeśliby się mijało z tym celem, byłoby nie tylko niepotrzebne, ale wprost niemożliwe, każdy bowiem obywatel z wrodzoną koniecznością szukając swej korzyści, tem samem świadomie lub mimowoli pracowałby nad jego rozwiązaniem. Atoli państwo przynosi w rzeczywistości wielkie korzyści i rozliczne. Słyszeliśmy już, mówiąc o etycznych zasadach Spinozy, że według niego człowiekowi ze wszystkich rzeczy

istniejących na świecie najużyteczniejszy jest człowiek, jako istota jemu najpodobniejsza. Tutaj należy szukać pierwszej pobudki skłaniającej ludzi do łączenia się w grupy polityczne i społeczne. Nie w każdym wypadku jednakże jednako człowiek człowiekowi jest użyteczny. Wzajemna użyteczność ludzi dla siebie wzrasta w miarę im więcej ludzie, rozszerzając zakres swego poznania i wznosząc się myślą do Boga, rządzą się zasadami rozumu i zdobywają panowanie nad swymi namiętnościami. Stąd konieczny immanentny cel państwa: dać obywatelom możliwość spokojnego zdobycia poznania i prawdziwej wolności, która jest szczęściem zarówno dla jednostek, jak i ogółu. Państwo spełnia swoje zadanie już to pośrednio, usuwając okoliczności wrogie i przeszkody,—już to wprost, łącząc siły swych obywateli do wspólnego doskonalenia się. Spinoza zgodnie z panującymi w swym czasie przekonaniem przypuszczał, że związek pierwszych państw poprzedzał okres, w którym ludzie żyli, nie tworząc wcale społeczeństw ani związków. Okres ten za przykładem Hobbesa, wielkiego myśliciela angielskiego, wyobrażał sobie Spinoza jako nieustanną wojnę każdego przeciw wszystkim razem i każdemu z osobna, bellum omni-

um contra omnes. Hobbes rozumuje, że ludzkość przeszła z tego okresu do zawiązywania państw i społeczeństw powodowana trwogą i niepewnością o swe życie i dobro zagrożone ze wszech stron; Spinoza natomiast, który zawsze i mimo wszystko wierzy w przewagę dobrej natury ludzkiej nad złymi afektami, przypuszcza tu motyw dodatni, mianowicie poznanie korzyści z wzajemnego układu jednostek wynikającej i miłość, jaką jeden człowiek ku drugiemu czuje.

Każdy człowiek, przychodząc na świat, przynosi ze sobą wrodzone prawo życia i szukania swej korzyści, które jest zupełnie równoznaczne z siłą, jaką posiada. Prawo to rozszerza się naturalnie w miarę jak wzrasta potęga człowieka. W pierwotnym stanie natury, gdy państw jeszcze nie było, prawo to nie ulegało i nie mogło ulegać żadnym ograniczeniom; człowiek miał najzupełniejsze prawo do wszystkiego, co w jego mocy leżało, miał prawo grabić, zabijać, jeśli mu to tylko przyniosło korzyść. Dziedzinę polityki Spinoza odłącza najzupełniej od etycznych teorii; wspomnieć o tem należy już na tem miejscu, ażeby zrozumieć, że przyznanie człowiekowi owego przyrodzonego prawa nie jest jeszcze by-

najmniej usprawiedliwieniem go pod względem etycznym i moralnym. Z tego stanowiska praktycznej polityki rzecz rozpatrując, mówi Spinoza dalej, że w pierwotnym stanie natury w odróżnieniu od dzisiejszego stanu cywilizacji nie było dla jednostek (bo o ludzkości tutaj mówić nie można, gdyż jeszcze nie istniała) zła ani dobra, nie było zbrodni ani grzechu, własności ani rozboju. Każdy był tu sam dla siebie najwyższym sędzią i z zupełnym prawem brał to, co wziąć mógł. Następstwem takiego stanu rzeczy musiała być najostrejsza kolizja pomiędzy interesami poszczególnych jednostek tak, że prawo przyrodzone zaczęło się zwolna stawać ciężarem i nieszczęściem dla tych, którzy je posiadali. W niektórych jednostkach dobre afekty, jak miłość ku bliźnim, przez wrodzoną sobie siłę zaczęły brać górę i to umożliwiało im pierwsze poznanie korzyści, jakie ze zgodnego pożycia ludzi wypływają. Tu pierwszy zaczątek państwa. Ażeby owe zgodne współzycie umożliwić, każdy zrzekał się części swego przyrodzonego prawa czynienia innym krzywdy dla swej korzyści, otrzymując od innych w zamian podobne zapewnienie. Pierwsza taka społeczność rozszerzając się, z konieczności nieraz musiała obejmować

jednostki, które swego prawa zrzec się nie chciały, lub mimo zrzeczenia zeń korzystały. To spowodowało potrzebę ustanowienia władzy i przeniesienia na nią części zrzeczonego prawa w tym celu, ażeby czuwała nad bezpieczeństwem i porządkiem. Rząd działa teraz na korzyść powszechnego dobra, zapewniając obywatelom bezpieczeństwo i swobodę w doskonaleniu się. Gdyby wszyscy obywatele byli ludźmi kierującymi się zasadami rozumu, rząd jeśliby nie był już wprost zbyteczny, to mógłby i musiałby ograniczyć się w postępowaniu swem i w sposobie wpływania do środków łagodnych, przemawiających do rozumu, rozszerzających miłość i podnoszących uświadomienie. Tak jednak niestety nie jest. Zawsze ogromna większość obywateli jest ludźmi żyjącymi w niewoli afektów i stąd też trzeba na nich działać przez afekty, prawem i groźbą obudzającą strach przeciwdziałający żądzy krzywdzenia współobywateli. Stąd wyłania się pierwszy i najważniejszy obowiązek obywateli państwa, a mianowicie posłuszeństwo władzy. Posłuszeństwo to nie przestaje obowiązywać nawet wtedy, gdy rząd nakazuje rzeczy niezupełnie z rozumem zgodne, gdyż ze stanowiska praktycznego sądząc, na mniejsze złe na-

raza się człowiek takiego nakazu słuchając, niż zrywając pęta i siejąc nieporządek, który najgorsze za sobą skutki pociąga.

Ta forma współżycia społecznego nie jest doskonała, ale dzisiaj konieczna. W miarę jak obywatele coraz więcej się doskonalą i uświadamiają, forma ta coraz więcej przyjmuje charakter przejściowy. Ideałem byłoby państwo składające się z obywateli duchowo zupełnie wolnych, a więc cnotliwych i szczęśliwych, w któremby nie potrzeba było groźby, praw, a nawet widomej władzy.

W każdym razie władza rządu odnosi się tylko do czynów obywateli, bynajmniej zaś nie do ich myśli i przekonań. Wynika to już stąd, że człowiek, tworząc dla praktycznych celów państwo, zrzekł się na rzecz władzy jedynie części swego przyrodzonego prawa czynienia tego, co mu się podoba, pod żadnym warunkiem jednak nie zrzekał się i zrzec się nie mógł myślenia tak, jak mu się podoba. Ten fakt z góry już określa stosunek państwa do religii i filozofji, któregośmy już zresztą dotknęli pobieżnie, mówiąc o Traktacie teologiczno-politycznym. Każdemu wolno wierzyć w to, co chce, i każdemu wolno myśleć i głosić swoje przekonania z naj-

zupełniejszą swobodą. Wyjątek stanowią tylko takie wypadki, w których państwo mogłoby z tej wolności odnieść szkodę. Ma więc państwo prawo i obowiązek kontrolowania obrządków poszczególnych religii i zakazywania takich, które się nie zgadzają z jego interesami. To samo mogłoby się odnosić do publikowania dzieł filozoficznych, gdyby państwo mogło mieć kompetencję jakąś w tym względzie. Ponieważ filozofja jednak zupełnie z dziedziny praktycznej wykracza i w dziedzinie czystej myśli się obraca, więc też od wszelkiej kontroli rządu musi być wolna, zwłaszcza że jej to raczej, jako najwyższemu objawowi myśli ludzkiej kontrola wszelka przypadać powinna. Streściwszy to wszystko cośmy dotąd powiedzieli, możemy określić państwo Spinozy jako ustrój związany w celach praktycznych i wymagający od obywateli najzupełniejszego i bezwarunkowego posłuszeństwa w zakresie czynów, a dający mu natomiast najwyższą swobodę i wolność w zakresie myśli i ducha.

O poszczególnych formach rządów mówi Spinoza nieco obszerniej w niedokończonym Traktacie politycznym. Znajdujemy tutaj kolejno szczegółowy plan rządów konstytucyjno-mo-

narchicznych i arystokratycznych. Rozbioru i planu rządów demokratycznych, które Spinoza uważał snąć za najlepsze, brakuje niestety. Monarchję absolutną z góry Spinoza odrzuca, ponieważ ustrój ten jego zdaniem sprzeciwia się zasadom rozumu. Rządy jednego powinny być oddane kontroli, znajdującej swój wyraz w Radzie lub Senacie. Najsłabszą stroną monarchicznych rządów stanowi to, że jeden nie jest zdolny podołać ogromowi obowiązków na rządzie ciężących. Mimowoli wtedy innym, najczęściej przez siebie wybranym zauszniikom rządu zdaje, a przez to monarchja, traci swoją treść i staje się w rzeczywistości rządami wielu. W każdym razie żąda w monarchji absolutnej równości wobec prawa wszystkich obywateli, a jeśli możliwa i majątkowej równości. Ziemia powinna być własnością państwa, a obywatele jej dzierżawcami. Tytuł szlachecki przynależny tylko członkom rodziny panującej.

Władca powinien się żenić z obywatelką kraju, aby nie wprowadzać do państwa czynników obcych, częstokroć szkodliwych.

Wzajemny stosunek państw do siebie jest najzupełniej podobny stosunkowi jednostek ludzkich w stanie natury. Dopóki państwo nie zrzekło

się części swego przyrodzonego prawa szukania wszelkiemi drogami swej korzyści, wiążąc się z innymi państwami prawem narodów, nie jest obowiązane uznawać innej miary zła i dobra nad własną korzyść. Może tedy uprawiać rozbój nazywany wojną i we wszelki sposób korzystać z praw silniejszego. W dobrze zrozumianym jednakże interesie państwa leży dążyć do porozumienia z innymi, do zgody i pokoju.

Arystokrację przedstawia sobie Spinoza jako rządy pewnej wybranej klasy społeczeństwa. Na czele państwa stoi tutaj nieustająca Wielka Rada. Wyższość tej formy rządu nad monarchją polega w tem, że najwyższa władza leży tutaj w ręku większej ilości jednostek, które w połączeniu nie tak łatwo mogą ulegać słabościom i błędom jak jeden. Nadto Wielka Rada adoptując coraz nowych członków jest nieśmiertelna. Dwa są jednakże warunki jej potęgi: Nadewszystko musi się odznaczać jednością wewnętrzną, gdyż wszelka rozterka osłabia jej powagę i niszczy siły. Powtórę musi dbać o zadowolenie plebejskich obywateli i rządzić nimi istotnie dobrze, gdyż w razie przeciwnym naraża się na obalenie przez bunt. Przewodcą Wielkiej Rady nigdy nie może być jeden, gdyż z tego

mogłaby się wyrodzić monarchja, przewodniczyć jej tedy powinien wydział z ciągle zmieniającym się prezesem. Jako ideał ustroju arystokratycznego wyobraża sobie Spinoza coś w rodzaju federacji drobnych państweczek i miast z najzupełniejszą autonomją.

Z niewielu ogólnych określeń demokratycznej formy rządu, które Spinoza nam w niedokończonym swym dziele zostawił, możemy śmiało wnosić, że uważał tę formę rządów za najdoskonalszą. Rozróżnia on najrozmaitsze stopnie ustroju demokratycznego, stosownie do tego, czy mniejsza, czy też większa część obywateli, czy wreszcie wszyscy posiadają pełnię praw i współudział w rządach. Formy pośrednie odrzuca stanowczo, oświadczając się jedynie za ustrojem ostatnim. Demokracja ma tę wyższość nad innymi formami rządów, że odpowiada najlepiej rozumowemu pojęciu równości i braterstwa pomiędzy ludźmi.

Hobbes i Spinoza, jak widzieliśmy, z jednych wyszli przesłanki, podczas jednak gdy Hobbes dochodzi do monarchji absolutnej, jako idealnej formy rządu, Spinoza oświadcza się za wolnością i demokratyczną republiką. Przyczyna leży w tem, że Hobbes twierdził, jakoby człowiek

z natury tylko do złego był skłonny i najchętniej złym instynktom posłuch dawał, a Spinoza przekonany był o zasadniczej dobroci natury ludzkiej i wszystko przemagającej potędze rozumu. Wśród całej masy współczesnych polityków należy on też do tych nielicznych zwia-
stunów wolności i swobody, którzy patrząc na rządy absolutne w różnych formach gniotące Europę, ośmielili się otwarcie podnieść głos protestu i rzucić przepowiednię innej, szczęśliwszej przyszłości.



XII.

WPLYW I ZNACZENIE SPINOZY.

Niewiele znajdziemy w historii filozofji systemów, tak głęboko pomyślanych w zasadzie, a w szczegółach tak konsekwentnie przeprowadzonych, jak system Spinozy. Przez długi czas w XIX. wieku uważano „Etykę“ za wzór ścisłego i logicznego myślenia. Przeciwnicy Spinozy krytykowali tylko zasady, z których system swój wyprowadził, przyznając równocześnie, że w rozwinięciu tych zasad trudno się u niego dopatrzeć sprzeczności lub niekonsekwencji. Dzisiaj krytyczniejszym okiem patrzemy na wiekopomne dzieło wielkiego filozofa, a podziw dla jego potężnego umysłu nie przeszkadza nam w dostrzeżeniu licznych niedostat-

ków, wad i usterek, tak rzeczowej, jak i formalnej, logicznej natury, od których ostatecznie wolne nie jest jego dzieło, jako dzieło każdego człowieka. Konieczne usterki jednak są rzeczą drobną i podrzędną; myśl przewodnia — najważniejszą. Późniejsi uczniowie, następcy każdego wielkiego filozofa postępują drogą przezeń wytkniętą, prostują błędy, uzupełniają niedostatki mistrza — a wszystko, co zdziałają dla poznania prawdy, zawdzięczyć trzeba temu, kto śmiałą ręką drogę im wskazał. Dzisiaj też zupełnie z innego stanowiska oceniamy Spinozę i dzieło jego życia; nie widzimy w jego pismach ideału konsekwencji i ścisłości — nie szukamy go nawet, lecz zajmujemy się w pierwszym rzędzie wielkimi myślami, idejami, którymi całe pokolenia myślicieli zapłodnił.

Wspomnieliśmy w jednym z poprzednich rozdziałów, że wpływ Spinozy na późniejszych filozofów nigdy nie był tak wielki, jak wpływ Kanta na przykład, gdyż Spinoza nie stworzył formy myślenia, lecz dał pewną ściśle określoną treść. Należy teraz to zdanie nieco wyjaśnić.

Spinoza nie stworzył szkoły. Przyczyn tego, obok wyżej wymienionej, jest kilka. Jednej z najważniejszych może szukać należy w tej okoliczno-

ści, że filozoficzny pogład na świat Spinozy zbyt był daleki od panujących wierzeń i przekonań, aby mógł się łatwo przyjąć i rozpowszechnić. Nie godził się poprostu z innymi teorjami, zwłaszcza dogmatycznymi; być zaś połowicznym zwolennikiem Spinozy było niepodobieństwem. Zwolennicy jego współcześni narażeni byli na prześladowanie, gdyż już nawet studjowanie dzieł filozofa-panteisty uchodziło za zbrodnię. Gdy zaś w dwieście lat po jego śmierci nastał wreszcie czas upragnionej wolności myśli, było już zapóźno, aby doktryna Spinozy mogła wytworzyć szkołę w ścisłym tego słowa znaczeniu.

Mimo to, jednakowoż, że Spinoza szkoły nie stworzył, wpływ jego na myślicieli, a zwłaszcza w XIX. wieku, jest ogromny. Między przodownikami w rozwoju myśli ludzkiej trudniej w tym okresie wynaleść takiego, któryby wpływowi filozofji wielkiego panteisty zupełnie nie ulegał, niż takiego, co w mniejszej lub większej zawisłości od niego stoi. Wkrótce po śmierci Spinozy jednakże zajmowano się nim prawie wyłącznie tylko po to, aby go zwalczać. Pism potępiających, wyszydających i rzekomo obalających jego teorje, mnożyło się bez liku. To charakterystyczne, że występowano przeciw niemu

prawie wyłącznie ze względów religijnych. Przez dwa wieki spokojny i przedmiotowy sąd o jego filozofji należy do niezmiernych rzadkości. Już samo imię heretyka i wyklętego żyda Spinozy było tak znieawidzone, że nawet ludzie takiego umysłu, jak Leibniz i Malebranche, którzy mu najlepsze swe myśli zawdzięczali (Leibniz pojęcie substancji, które do „monad“ zastosował, Malebranche—wszystko), z najwyższem oburzeniem odpierali zarzut, jakoby urabiali swe poglądy pod wpływem poglądów Spinozy. Nienawiści tej dziwić się nawet nie można: chrześcijaństwo nie mogło nie uważać za swego śmiertelnego wroga filozofa, który ośmielił się uznać otwarcie pismo św. za dzieło ludzkie, a system swój filozoficzny budował na panteizmie, nauczał jedności ducha i materji, determinizm stawiał na miejscu wolnej woli i nie przyznawał absolutności pojęciom dobra i zła.

Pierwsi przeciwnicy Spinozy zwracają się głównie przeciw polityczno-teologicznemu traktatowi, co tem tłumaczyć można, że traktat wcześniej niż „Etyka“ się ukazał, a jako przystępniejszy i więcej znany, tem niebezpieczniejszym się wydawał dla prawowiernych. Z czasem zaczęto już z więcej naukowego stanowi-

ska występować przeciw Etyce, zawsze jednakowoż za najważniejszy zarzut przeciw niej uważając to, że jest z zasadami chrześcijańskiej nauki niezgodna. Dodać należy, że pierwsi przeciwnicy podobnie jak i nieliczni zwolennicy Spinozy, prawie bez wyjątku, nie rozumieli go zupełnie. System Spinozy, zawierający wiele wzniosłych i wielkich myśli, wydawał się przeciwnikom ohydą moralną, ubóstwieniem materji i zniesieniem wszelkich praw etycznych. Nie zadawano się walką przedmiotową; zaczęto napaść na osobę zmarłego mędrca, przedstawiając go jako potwora i zakałę rodu ludzkiego. Nazwa Spinozisty uchodziła za obelgę; powiedzieć komuś, że jest zwolennikiem Spinozy, znaczyło tyle, co nazwać go więcej niż poganinem, bezbożnikiem i łotrem. Mimo to od samego początku nie brakło Spinozie ukrytych i jawnych zwolenników, zwłaszcza w Holandji. Szereg ich otwierają uczniowie i przyjaciele Spinozy, a ciągnie się on bez przerwy aż do tryumfalnej rehabilitacji tego mędrca z początkiem XIX. wieku. Zwolennicy ci po większej części nie byli ludźmi głębokiego umysłu i system Spinozy przyjmowali raczej jako pewną teorię etyczną, nie rozumiejąc dostatecznie jego głębokich metafizycz-

nych podstaw. Do najwybitniejszych należą: A. J. Cuffeler, który w bezimiennym piśmie bronił Spinozę jako filozofa i Leenhof, teolog, usiłujący bezskutecznie stworzyć ze spinozizmu coś w rodzaju nowego wyznania.

Przed pojawieniem się Kanta dominowała w Europie, a przedewszystkiem w Niemczech, filozofja Leibniza, usystematyzowana i rozpozszeczona przez Chrystjana Wolffa. Leibniz pod względem filozoficznym wiele Spinozie zawdzięczał; wyraził się nawet raz, że gdyby nie wpadł na pomysł „monad“, musiałby panteizm Spinozy za prawdę uważać. Mimo to—po części może z oportunistycznych względów—wypierał się Leibniz powinowactwa duchowego i bliższej osobistej znajomości ze Spinozą, a uczeń i kontynuator jego, Wolff, należał już do największych przeciwników samotnika z Hagi. Z końcem XVIII. wieku wydawało się już, że ludzkość przeszła do porządku dziennego nad Spinozą, tak że słusznie Lessing powiedział, iż traktowano go jak zdechłego psa. Ale tu pojawił się nagły a bezprzykładny prawie zwrot w ocenieniu dorobku myślowego Spinozy, zwrot tem charakterystyczniejszy, że przypada na czas powstania i wzrostu filozofji Kanta. Wywołał go Lessing

częścią bezpośrednio, zwracając uwagę na wielkie myśli w zapomnianym systemie zawarte, częścią zaś pośrednio. Mianowicie pomiędzy filozofami Jacobim a Mendelsohmem wywiązała się ożywiona polemika o stosunek Lessinga do Spinozy. Dzięki temu imię Spinozy znowu pojawiło się w ustach uczonych, a systemem jego zaczęto się więcej zajmować. Przesady religijne osłabły już znacznie i w dwa wieki po śmierci mędrca nie uprzedzały już myślicieli do niego, jak niegdyś. Sam Jacobi, który najlepszą część swych myśli ze Spinozy zaczerpnął, był przytem gorącym chrześcijaninem i w praktyce godził panteizm z chrześcijaństwem tak, jak to Leenhof w teorji pragnął być uczynić. Wielki poeta i historjzof, Herder, studjuje dzieje Spinozy i uważa go za jeden z potężniejszych umysłów świata; Goethe przejmuje się jego panteizmem i rozwija jego teorje. Odtąd nie było już ani jednego znacniejszego filozofa, któryby nie stał w większej lub mniejszej zależności od Spinozy. Fichte kształci się na dziełach i przejmuje się teorją deterministyczną, a odwiedziony od niej następnie dziełami Kanta, mimo wszystko spinozystyczne pierwiastki do systemu swego wprowadza. Schelling, wielki poeta filo-

zofji, zarówno w pierwszym, przedmioto-idealistycznym, jak i w drugim, mistycznym okresie swojej twórczości, jest tylko tłumaczem i kontynuatorem Spinozy z kantowskiego stanowiska. Wielkich nazwisk możnaby jeszcze całe mnóstwo wyliczyć. Krause na nim się wykształcił, a Schleiermacher uwielbiał go jakby świętego. Nawet Hegel, którego system napozór tak wielce od systemu Spinozy się różni, wiele zasad swych jemu zawdzięcza i to tak dalece, że uważa spinozizm za podstawę i początek wszelkiej wiedzy. Spinozystyczne pojęcie substancji jako energii wolnej, niezniszczalnej i wieczyście czynnej znajduje u Schopenhauera wyraz w pojęciu woli, z natury swej etycznej, jako pierwiastka istnienia. Psychologiczne teorie Spinozy, a przede wszystkim uzależnienie uczuć przez wyobrażenia wciąga Herbert w skład swego systemu; jego teorie etyczne podnoszą i rozwijają pozytywni i utylitarni etycy angielscy. Słowem współczesna filozofja nie da się pomyśleć bez Spinozy, jest on jej ojcem duchowym tak samo, jak Bakon, Kartezjusz i Kant.

Ale i dzisiaj nie przeszedł jeszcze Spinoza do historii, owszem, ogólne zasady jego systemu dziś może więcej niż kiedykolwiek jedną ją sobie

zwolenników. Zwłaszcza rozwój i pogłębienie nauk przyrodniczych z każdym dniem ich Spinozie przysparza. Dziwne tu spostrzegamy zjawisko. Spinoza, dedukcjonista czystej wody, doszedł prawd swoich drogą li tylko logicznego rozumowania, a więc drogą najniebezpieczniejszą, która przez to, że nie opiera się na każdym kroku o empirję, przy najmniejszej niedokładności zwieść może i musi na bezdroża. Mimo to wyniki, które Spinoza na tej drodze dedukcyjnej osiągnął, zgadzają się nie tylko w ogólnych zarysach, ale częstokroć nawet i w szczegółach z wynikami indukcji nauk przyrodniczych. Wspomnieliśmy już, że rozwój nauk przyrodniczych przez swe zdobycze jest tylko potwierdzeniem genialnych pomysłów Spinozy. Myśliciele i przyrodnicy tacy jak Häckel i Wundt, aby nie wyliczać już całego szeregu innych, uważają się otwarcie za spinozistów i przyznają, że wyniki badań przyrodniczych do tego ich przywiodły.

Nie miejsce tutaj szczegółowo przechodzić wyniki nauk przyrodniczych i pokazywać, w czym z teorjami Spinozy są zgodne; wystarczy, jeśli pobieżnie najogólniejsze zasady podniesiemy. I tak: par excellence dynamiczny panteizm Spinozy, według którego jedyną substancją, bez-

warunkowym bytem jest nieskończona i identyczna w sobie energia, a świat, jako jej objaw, stanowi całość o immanentnej celowości,—jest dziś podstawą całej racjonalnej filozofji przyrody i znajduje wyraz w przekonaniu o jedności i niezniszczalności energii. Najnowsze badania przyczynowości w świecie fizycznym a poniekąd i psychicznym wiodą również do pojęcia spinozystycznego immanentnej przyczyny i determinizmu. Monizm Spinozy, głoszący po raz pierwszy w konsekwentny sposób i w ścisłej formie jedność energii fizycznej i psychicznej coraz więcej toruje sobie drogę wśród myślicieli i przyrodników i zdobywa sobie stanowisko jedynej teorii, która istotnie jest zdolna tłumaczyć skomplikowane zjawisko świata.

Współczesna szkoła „immanentnej filozofji“ buduje swą teorię poznania na nauce Spinozy i immanentności naszego poznawania; drogę, którą dzisiejsza etyka racjonalna postępuje, wytknął Spinoza przez swą naukę o wolności ludzkiej i popędzie samozachowawczym.

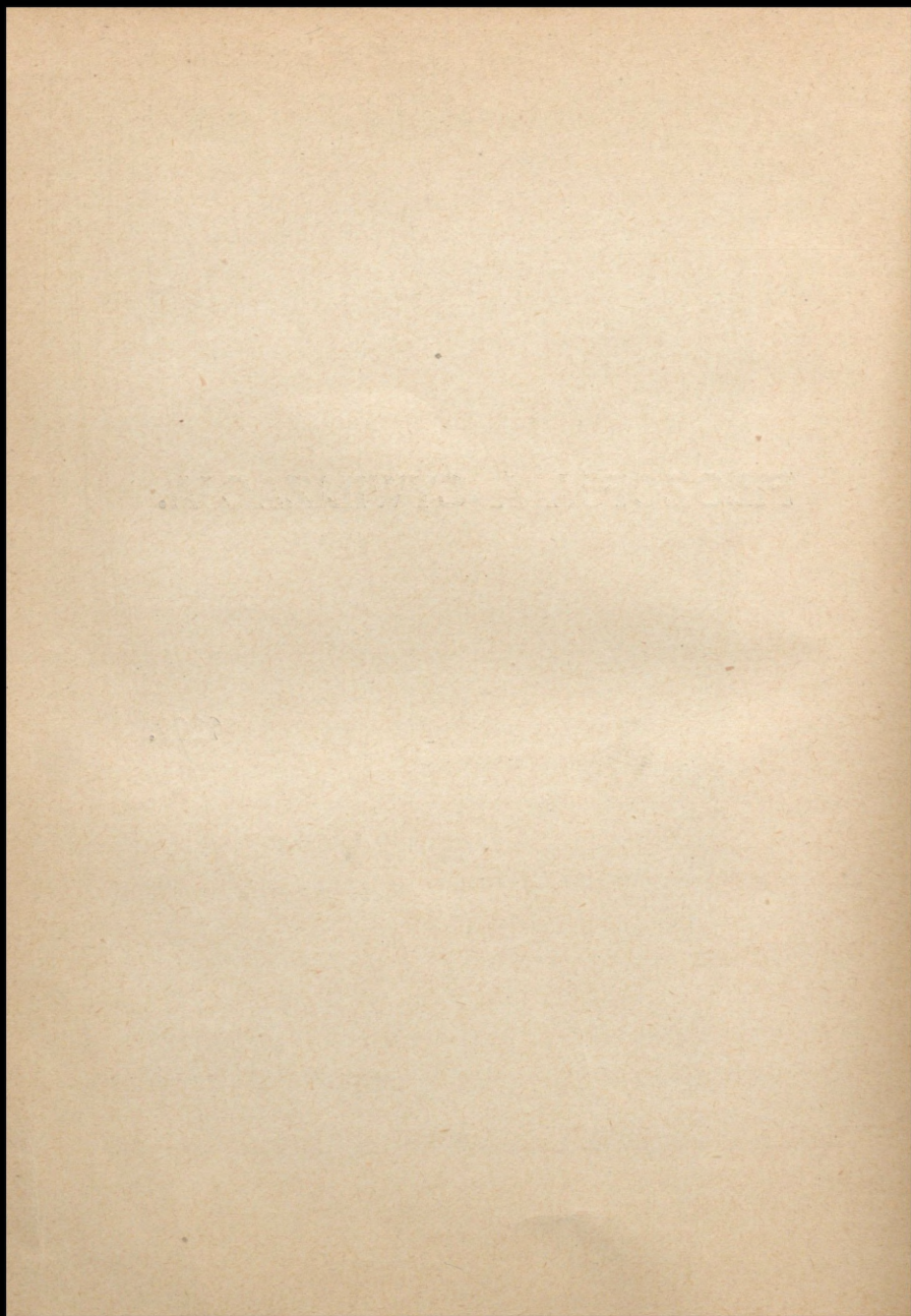
Słowem: myśl Spinozy żyje i choć zmodyfikowana nieco i uzupełniona nowymi zdobyczami wiedzy—coraz nowe święci tryumfy. Jest to dowodem głębokości umysłu i gienjalności

mędrca, który w cichej swej izdebce przy szlifierskim kole odnalazł w swym duchu te prawdy, które dziś, po dwustu latach, na mozolnej drodze badań, doświadczeń i rozumowań ludzkość dopiero potwierdza.

Spinoza—czysty jako człowiek, wielki jako myśliciel, należy do tej niewielkiej garstki wybranych i potężnych duchów, które przodowały i przodują ludzkości w wielkim pochodzie ku światłu i prawdzie. Za to za życia znalazł niewdzięczność i prześladowanie; po śmierci przez długi czas pogardę i zapomnienie! Tak ludzkość zwykle swych dobroczyńców wynagradza.

FILOZOFJA A CYWILIZACJA.

1899.



Nierzadko spotkać się można ze zdaniem, że cywilizacja stwarza nauki, sztukę, filozofję, że to cywilizacja jest matką gienjuszów, badaczy, twórców, mędrców... Jakkolwiek byśmy chcieli to zdanie rozumieć, zawsze mówi ono za wiele. Jeżeli cywilizację weźmiemy w dosłownem znaczeniu wyrazu (*cives, civitas*), jako uregulowane, gromadne współzycie jednostek ludzkich, z których każda ma określone prawa i obowiązki, to przyznać możemy co najwyżej, iż jest warunkiem—ale nie przyczyną!—powstania nauk, filozofji i sztuki, że ułatwia rozwój twórców i myślicieli, chociaż stworzyć ich nie jest zdolna. Ale my wyrazu „cywilizacja“ używamy zazwyczaj w innym, znacznie obszerniejszem znaczeniu. Cywilizacją bowiem nazywamy całe mnóstwo różnorodnych objawów świadomego i celowego rozwoju ludzkości. Przy takim pojmowaniu

zdanie tu przytoczone wprost już odwrócić należy: Nie stwarza cywilizacja nauk, sztuki i filozofji, lecz owszem one ją tworzą, jako jej części integralne; nie jest ona matką umysłów potężnych, lecz jest wprost ich—córką. Zdania przeciwne są wynikiem oderwania pojęcia zbiorowego cywilizacji od realnych zjawisk, które się na treść jego składają, a nadto postawienia go nad ludźmi, w których się mieści.

Cywilizacja jest dziełem wybitnych jednostek. Mało jest zdań, któreby się tak jasno i naocznie, jak to właśnie, dały udowodnić, a przecież zaprzecza się mu tak często, zwłaszcza dzisiaj. Mówi się dzisiaj wiele o współdziale tłumów, mas, narodów w wielkim cywilizacyjnym pochodzie ludzkości, zapominając, że współdziałanie, współdziałanie, to jeszcze nie tworzenie; że posuwanie się naprzód wytkniętą drogą, to jeszcze nie to samo, co torowanie drogi. Tłumy ścieżki wydeptują, czasem brukuje je nawet, ale ich odkrywca i twórcą prawdziwym jest zawsze ten jeden, co szedł pierwszy.

Cała cywilizacja bowiem polega ostatecznie na stwarzaniu nowych dróg ducha, nowych pojęć. Mógłby ktoś utrzymywać, że określenie to jest zbyt idealistyczne; mógłby, na praktycznym sta-

nowisku stojąc, powiedziec, że w tworzeniu nowych pojęć cywilizacja się jeszcze nie streszcza, że chodzi tu raczej o przekształcenie stosunków, zwłaszcza społecznych, które to przekształcenie w dziedzinę czynów wkracza i w wyjątkowych tylko razach może być dziełem jednostki. Zgoda i na to; w każdym jednak razie będzie chodziło o świadome i celowe przekształcenie tych stosunków, bo wszak tem postęp cywilizacyjny różni się od naturalnego rozwoju, a to odbywać się musi na podstawie pewnych pojęć, które czyn poprzedzają, określony cel mu stawiając.

W powstawaniu i rozwoju pojęć, stanowiących istotę cywilizacji, dadzą się trzy momenty rozróżnić. Przedewszystkiem pobudka, pytanie, na które nowe pojęcie ma być odpowiedzią; następnie stworzenie nowego pojęcia i treści jego, będącej właściwą cywilizacyjną zdobyczą ducha ludzkiego; a wreszcie skutki, które sprządza uświadomienie i rozpowszechnienie tego pojęcia.

Istnienie pobudek jest stwierdzeniem prawa wystarczającej przyczyny w dziedzinie ducha ludzkiego i czyni cywilizację nie przypadkowym zjawiskiem, lecz koniecznością, ugruntowaną

w ustroju świata i należącego doń, chociaż samodzielnego umysłu ludzkiego. Pobudek, które wywołały pojęcia najdonioślejsze dla cywilizacyjnego rozwoju ludzkości, szukać należy w dwóch źródłach. Leżą one po części w zewnętrznych okolicznościach, które na człowieka wpływają, a do tych zaliczam także wzajemne oddziaływanie jednostek w społeczeństwie; albo też mają swe źródło w psychicznym ustroju samego człowieka. Jest zasadnicza różnica między pojęciami, pochodzącymi z jednego a drugiego źródła. Ich różnicę określa różnica pobudki i sposobu jej działania. Zewnętrzne okoliczności, wśród których żyje jakieś społeczeństwo, jakiś naród, jakaś bodaj klasa, są mniej więcej jednakowe. To podobieństwo okoliczności wpływów, działających na ogół, mało pod względem psychicznym zróżniczkowany, wywołuje u jednostek równoczesne i podobne objawy, stwarza powszechne potrzeby i niezadowolenia, domagające się jużto stworzenia nowej jakiejś formy, jużto tylko usunięcia nieprzyjaznych stosunków i okoliczności. W zewnętrznych okolicznościach też znachodzi się jedyne źródło zagadnień, które rodzą się w pewnym czasie napozór niewiedzieć skąd, ogarniają umysły i domagają się

rozwiązania. Nie potrzeba dodawać, że zagadnienia tego rodzaju są przede wszystkim natury praktycznej.

Drugim źródłem jest psychiczny ustrój człowieka, i to ustrój gieneryczny lub indywidualny. Niema bowiem większego błędu, jak uważanie natury ludzkiej za rzecz zupełnie bierną, z której tylko zewnętrzne wpływy coś mogą wydobyć. Owszem, jak wszystko w przyrodzie, tak i natura ludzka z koniecznością coś ze siebie wydaje przez działanie jużto czynników zasadniczych, wszystkim ludziom wspólnych, jużto osobistych, stanowiących indywidualność każdego człowieka. Tutaj jaskrawiej, niż gdziekolwiek, okazuje się wielka, odwieczna prawda, że ludzie nie są sobie równi. Jednakowe wpływy zewnętrzne równały ich między sobą; tutaj jednak, gdzie o samą duszę człowieka chodzi, równość ta i podobieństwo giną niemal zupełnie lub ograniczają się zaledwie do kilku rysów zasadniczych. Nigdzie takiej różnorodności wykazać niepodobna, jak w t. zw. idealnych, ale czysto idealnych, wszelkiego praktycznego czynnika pozbawionych dążnościach. Rzeczy takie, jak popęd do twórczości artystycznej, do szukania prawdy dla samejże prawdy, rozkoszowania się

pięknem, upajania się cnotą i t. p., u jednostek tylko w swej czystości i pełni się znajdują i u każdej inne przybierają formy.

Pobudki te wszystkie dostają się do świadomości człowieka w formie jużto mniej lub więcej nieokreślonego, podmiotowego uczucia niezadowolenia, jużto jasno sformułowanych zagadnień, które się domagają odpowiedzi i rozwiązania, Tutaj zaczyna się drugie stadium rozwoju. Należy dać odpowiedź. Powiedzieliśmy wyżej, że w pewnych wypadkach zagadnienia mogą powstawać równocześnie w całym mnóstwie jednostek, a więc u ogółu; niepodobna się jednak zgodzić na to, aby rozwiązanie mogło być również dziełem ogółu. Rozwiązanie daje zawsze jeden człowiek, jeden umysł potężny i gienjalny. Rozwiązanie, które daje, nowe pojęcie, które stwarza, może nie być zupełne ani ostateczne, może wymagać przeistoczenia, dopełnienia, które się w głowach nowych twórczych jednostek dokona, ale i w takim wypadku w najdoskonalszej i ostatecznej formie będzie dziełem jednostek, kilku jednostek, ale nigdy ogółu. Te jednostki stwarzają cywilizację.

Masy występują dla nas na scenę dopiero z chwilą, gdy się zaczniemy pytać o dalsze losy

stworzonego pojęcia. Rola ich jest tutaj prawie wyłączna; jeśli pojęcie dość silnie zakorzeniło się w nich, zaczynają się niem kierować, wprowadzać je w czyn i w życie, dając mu tę całą olbrzymią praktyczną potęgę, którą stanowi liczba.

Dwojakie tedy może być stanowisko, z którego można traktować historję zdobyczy ducha ludzkiego. Z pierwszego, a nazwałbym je praktycznym, oświetla się wpływy przeważnie zewnętrzne, które domagały się powstania nowych pojęć, a przedewszystkiem rozważa się doniosłość tych pojęć dla życia i skutki ich uświadomienia. Treść samychże pojęć w sobie wzięta ustępuje na plan drugi. Z drugiego stanowiska, które teorytycznie jest właściwsze, zwraca się uwagę na pojęcia same, na ich wzajemny stosunek, na to, jak jedne z drugich wpływały, jak się udoskonalały. Historja cywilizacji, z tego punktu widzenia pojęta, jest historją duchów i jednostek płodnych, historją twórców.

W rozważaniu poszczególnych ciągłych zjawisk historji cywilizacji sam przedmiot zmusza nas do przyjęcia tej lub owej metody. Historja pojęć, praktyczne mających znaczenie, a więc takich, które łatwo w tłumach się przyjmują

i do działania je skłaniają, w pierwszym rzędzie tedy ekonomicznych, społecznych i politycznych, z natury przedmiotu wymaga traktowania metodą pierwszą. Jasna natomiast, że jeśli chodzić nam będzie o powstawanie i rozwój pojęć, które z powodu swego teoretycznego i więcej indywidualnego charakteru w masach się nie rozszerzają łatwo i wpływ mają całkiem nieznaczny, a przynajmniej niewidoczny na ich czyny: ze słusznością li tylko drugą metodę będziemy mogli stosować. Dowodzi tego nawet już praktyka—dość wspomnieć o historii sztuki, literatury, filozofji, a po części i nauk.

Dla odróżnienia od innych możemy sobie pojęcia, występujące jako czynniki rozwoju, nazwać idejami. Określenie to jest zresztą dosyć względne; każde bowiem pojęcie, nawet najprostsze, w okresie swego powstania znaczyło postęp w rozwoju ludzkości i było pozytywną zdobyczą cywilizacyjną, a stąd słusznie ideją w powyższem znaczeniu mogłoby być nazwane. Pozostawmy jednak miano idei dla tych wyłącznie pojęć ogólnych, które mają jeszcze dzisiaj wartość dla rozwoju widoczną, jakoto — że wyliczę dla przykładu najprostsze—cnota, sprawiedliwość, obowiązek i t. d. i t. d. Każda z nauk,

zarówno jak każda z dziedzin praktycznego życia człowieka, będąc objawem rozwoju w pewnym kierunku, posiada pewną ilość idei, które w niej występują jako pobudki i cele lub dyrektywy. Nauki wszelakoż—a tem mniej życie praktyczne—nie zajmują się treścią swych idei, jako takich; są one ich wytworem, realizują je i znów stwarzają nowe w najprostszej, mniej lub więcej surowej formie, ale nie zajmują się niemi, jako samoistnymi bytami. Ideje są przedmiotem dopiero dla filozofji, którą możnaby stąd nazwać nauką o idejach, gdyby — nie była czemś daleko więcej.

Jeżeli pominiemy pobudki, jako działające przyczyny, a zwrócimy uwagę na samą treść idei, to będziemy je sobie mogli podzielić na dwie wielkie grupy, różniące się między sobą tak pod względem sposobu powstawania, albo raczej uświadamiania się w nas, jakoteż co do pewnych charakterystycznych właściwości. Są ideje, których treść odkrywamy poza sobą, w świecie, i takie, których treść tworzymy w sobie. Nie znaczy to jednakże bynajmniej—*nota bene!* — jakoby pierwsze powstały z zewnętrznych pobudek, drugie z wewnętrznych, w ludzkiej naturze zawartych; owszem, częstokroć bywa

wprost przeciwnie. Obie grupy określono już oddawna. Pierwsza obejmuje tak zwane prawa przyrody, nie będące niczem innym, jak tylko naszym wyobrażeniem o porządku w świecie istniejącym, — druga — postulatory życia, które są znowu wyobrażeniem o porządku, jeszcze nieistniejącym wprawdzie, ale przez nas upragnionym. Te, o ile im pewne wyższe znaczenie przyznać chcemy, nazywamy także ideałami. Można z łatwością wykazać, że każde pojęcie ogólne, które jak się wspomniało, również poniekąd za ideję we wspomnianem znaczeniu może uchodzić, koniecznie do jednej z tych grup musi należeć ze względu na treść, jaką przedstawia. Pojęcia bowiem odnoszą nie do rzeczy samych, lecz do ich stosunków lub właściwości, a wtedy są wyrazem porządku istniejącego; albo też wyrażają pewne granice doskonałości, czyli porządek upragniony a jeszcze nieistniejący. W logice podział ten przedstawia się jako różnica, którą czynimy między pojęciami analitycznymi a syntetycznymi, to jest takimi, które powstały przez rozbiór pewnych wyobrażeń, a takimi któreśmy stworzyli przez ich zestawienie i połączenie.

Ideją nazwaliśmy sobie tutaj pojęcie ogólne, mające doniosłość dla rozwoju cywilizacji. Otóż

zupełnie inne mają w tym względzie znaczenie ideje odkryte, niż ideje przez nas stworzone. Porządkowi świata, który się w tych pierwszych wyraża, podlegamy tak czy tak, bez względu na to, czyśmy go w sobie w formie idei uświadomili, czy nie; nie potrzeba ich zatem w życiu realizować, czyli w czyn wprowadzać. Uświadomienie ich ma natomiast przede wszystkim olbrzymie teoretyczne, idealne znaczenie, gdyż zaznaczają one kroki ducha ludzkiego w poznaniu zewnętrznego świata. Ich praktyczne znaczenie jest znowu dwojake: moralne i materialne. Pod względem moralnym tę one nam korzyść przynoszą, że uczymy się do nich wolę naszą stosować, jako do nieprzekraczalnej zapory, ustrzegając się w ten sposób wielu zawodów. Materialna korzyść polega na możliwości wyzyskania ich w rozlicznych zastosowaniach do celów codziennego życia. Tak zwane siły przyrody ołdamy dopiero wtenczas, gdy ich prawa znamy. Za poznaniem świata idzie krok w krok, wraz z rozumem kierownictwem naszej woli, także władza nad światem.

Inne ideje stwarzamy w sobie. One są właściwym nabytkiem cywilizacyjnym, gdyż one są motorami, które człowieka i ludzi wprawiają

w ruch, mający na celu ich zrealizowanie a cywilizacyjnym pochodem ludzkości nazwany. Jedne z tych idei, odpowiednio do swego charakteru, wpływ wywierają silniejszy i na większe masy; wpływ innych ogranicza się tylko do jednostek, ale to nie stanowi zasadniczej różnicy, zwłaszcza gdy zważymy, że istotna cywilizacja jest zawsze własnością jednostek tylko, z których się dopiero falami na ogół rozchodzi. Do tych ostatnich należą niezaprzeczenie ideały piękna i prawdy. Samą ideję prawdy należy ściśle odróżnić od określonych poszczególnych prawd. Pojęcie „prawda“ jest czysto formalne i oznacza pewną idealną granicę rozwoju naszej myśli; cała jego treść jest z ducha naszego, który dąży do poznania i jego ideał sobie stwarza. Pozytywne, niewątpliwe, udowodnione „prawdy“, to częściowe realizacje owego ideału, będące ujęciem określonej treści, częstokroć z zewnątrz zaczerpniętej, w formę przez nas stworzoną. Ta realizacja ideału prawdy na trzech odbywa się drogach, któremi są: codzienne doświadczenie życiowe, nauki i filozofja, której w tym względzie pierwszeństwo się należy. Gienezą jej i istota przekonają nas o tem dowodnie.

Całą filozofję stworzyła zupełnie podmiotowa,

każdemu człowiekowi w mniejszym lub większym stopniu wrodzona żądza poznania. Wątpię, aby tę dążność, która u jednostek dochodzi do niezmiernie potężnej, można uważać za wynik działania zewnętrznych okoliczności, a tem samem praktyczne pochodzenie jej przyznawać. Komuś wprawdzie, ktoby z jej skutków chciał sądzić o jej źródle, mogłoby się inaczej zdawać. Wszak codzienne nawet poznanie otaczających nas rzeczy tak liczne i doniosłe praktyczne korzyści nam przynosi, nie mówiąc już o naukach i wiedzy, która jest przecież tylko systematycznym poznaniem świata i człowieka! To prawda, ale czyż stąd możemy wnioskować, że człowiek dlatego od początku dążył do poznania, że mu to korzyść przynosiło? Gdyby tak było, to bezwątpienia naprzód systematyzując swoje poznanie, byłby się zwracał do szczegółów, które, jako najbliższe, największe mają dlań znaczenie. Tak jednak nie było. Człowiek wprawdzie zwracał się myślą ku ogółowi i najpierw stwarzał religję, a przy kolebce nauk szczegółowych stała filozofja, postać mglista i dziwna, która nie była dzieckiem nigdy, i w wiekach, miast rosnąć, wyrazistości tylko i ciała nabiera. Prawdopodobniejsza jest tedy, że dążność poznawcza ma źródło

w psychicznym ustroju człowieka, a praktyczne korzyści, jakie przynosi, są niejako jej „produktem ubocznym“. Naturalnie mowa tu o bojownikach prawdy, a nie o ogóle, któremu prawda po największej części jest obojętna, jeśli do praktycznego życia zastosować się nie da.

Różne się dzisiaj wyłaniają teorie, które usiłują określić, na czym polega właściwie naukowe poznanie świata zewnętrznego. Wszystkie jednak w dwóch punktach mniej więcej ze sobą się zgadzają. Co do treści przyznają, że znać świat i przyrodę znaczy: znać stosunki, zachodzące pomiędzy poszczególnymi zjawiskami; co do formy zaś twierdzą, że poznać zjawisko jakieś znaczy: sprowadzić je do zjawisk prostszych i już znanych, czyli opisać je zapomocą jak najmniejszej ilości zasad. Poznanie takie, czynność czysto analityczna, do celów praktycznych życia wystarcza najzupełniej; ale czy zadowala również całkowicie naszą żądzę poznania? Otóż zdaje się, że nie. Prawdy na tej drodze odkryte, jak zresztą wszystkie prawdy zdobyte indukcją, posiadają dla nas pewność asertoryczną, to znaczy: wiemy, że tak jest, ale nie wiemy, że tak być musi. Podmiotowa żądza poznania w nas nie zadowala się jednak tem. Pcha ona nas

do poszukiwania pewności apodyktycznej: do uznania stanu rzeczy i związku ich wzajemnego nie tylko za istniejący, lecz także za konieczny. W praktyce codziennego już życia przesuwamy konieczność jakiegoś zjawiska na drugie, poprzedzające je, jako na jego przyczynę, z tej zaś przyczyny dalej, na przyczynę przyczyny i znowu dalej, aż w nieskończoność. W ten sposób odsuwamy trudność, łudząc się, że ją przez to znosimy. Ale trudność pozostaje trudnością, zagadnienie nie ginie i duch nasz domaga się ciągle zasady, która, sama przez się niewątpliwa i jasna, mogłaby się stać dla nas źródłem przeświadczenia o konieczności tego, co widzimy. Ta dążność do szukania apodyktycznej pewności jest tak głęboko zakorzeniona w duchu naszym, tak nierozdzielnie z nim zrosła, że żadne systemy „filozoficzne“, uważające ją za obłąd *sui generis*, znieść jej i wykórzyć nie są zdolne. Ta to właśnie dążność, a nazywam ją prawdziwą dążnością poznawczą w człowieku, sprawia, że ludzkość nie zadowala się i nie zadowoli nigdy asertorycznymi prawdami, które jej podają nauki specjalne i doświadczalne, lecz zawsze będzie szukała ich dopełnienia, z jednej strony w dogmatach t. zw.

objawienia, z drugiej w metafizyce, chociażby jej nadziei nie spełniały i nie dawały jej tego, co obiecują.

Ludzkość pierwiej sobie tworzyła dogmaty, nim się zabrała do systematycznego i naukowego badania zjawisk, dla których treść owych dogmatów miała być źródłem apodyktyczności. W tym okresie, w okresie tworzenia pierwszych naiwnych nieraz pojęć religijno-metafizycznych, człowiek nie bada nawet jeszcze związków i zjawisk, które mimowoli pragnie już uznać za konieczne, lecz zwraca się cały do wyszukania, do utworzenia fantazją zasady, którąby mógł za niewątpliwą przyjąć i — za jej dzieło świat uważając — w ten sposób oszukać swe nieprzearte pragnienie poznania. Taka mniej więcej dowolnie wytworzona zasada, zazwyczaj bóstwo jakieś, wedle potrzeby w dowolne wyposażone przymioty i władze, staje się niejako spichrzem, do którego składa człowiek wszystkie swe wątpliwości i sądzi, że je przez to rozwiązał, mało się zresztą troszcząc o to, czy one się tam pogodzą ze sobą.

Takie zasady apodyktyczności, przez pierwotne religie wyszukane i jako bóstwa upostaciowane, mało się do istniejących w świecie sto-

sunków stosowały; gdy tedy już były gotowe, świat musiał się stosować do nich,—zwłaszcza że warunkiem ich wartości była ich nietykalność i nienaruszalność. Warunek ten był konieczny, bo usuwał treść ich z pod krytycznej kontroli ludzkiego umysłu, zaś wszelki krytycyzm, zastosowany do nich, musiałby je znieść i obalić, wykazując sprzeczności, któremi już z założenia były przepełnione. Taki stan rzeczy dla umysłów badawczych nie mógł trwać długo i prędzej czy później musiał się okazać niewystarczającym. Przekonano się naprzód, że zjawiska świata widzialnego i ich wzajemne stosunki muszą być niejako podstawą i punktem wyjścia w szukaniu źródła apodyktyczności dla nich, bo one są właśnie pytaniem, na które odpowiedzieć należy. Następnie stało się jasnym, że w odpowiedzi tej nie może być sprzeczności. Tutaj zaczyna się metodyczna praca, świadome dążenie do jasno określonego celu. Aby wyszukana zasada pierwszemu warunkowi odpowiadała, to znaczy: stosując się do zjawisk w świecie, mogła je istotnie wyjaśniać i być dla nich źródłem apodyktyczności, potrzebna była praktyczna znajomość świata i istniejących w nim stosunków, czyli to, czego dzisiaj wymagamy od nauk

specjalnych i doświadczalnych. Aby zaś w zasadzie samej i w stosowaniu jej do świata sprzeczności nie było, trzeba było stworzyć logikę w najobszerniejszym tego słowa znaczeniu, jako naukę myślenia. Z chwilą, gdy pierwsze usiłowania w tym kierunku się pojawiają, rodzi się filozofja.

Ostatecznym celem filozofji jest wynalezienie jak najprostszej a zgodnej w samej sobie zasady, któraby się mogła stać źródłem apodyktyczności dla zjawisk świata. Wszystko inne jest u niej albo środkiem, albo też wynikiem tych usiłowań. Filozofja w pierwszej dobie swego istnienia lekceważyła trudności, zwłaszcza te, które wynikały z nieznamomości zjawisk świata. Pierwsi filozofowie myśleli, że pobieżna i bezładna, z codziennego doświadczenia wynikająca znajomość świata uprawnia ich i już wystarcza do wyciągania ogólnych i daleko idących wniosków. Rychło jednak przekonali się, że tak nie jest; nowy, przypadkiem nieraz odkryty fakt, niezauważone lub nieocenione dotychczas zjawisko wykazywało niedostateczność ich zasad i obalało sztuczną a mozolną budowę ich rozumowań. Zdarzało się jednak również czasem, że zasada, niezupełnie z faktami doświadczenia

zgodna (albo może tylko taka, z którą owych faktów pogodzić jeszcze nie umiano?), taką posiadała moc, z taką przekonywującą prostotą i siłą przemawiała do umysłu ludzkiego, który ją stworzył, że była zdolna oprzeć się zwycięsko naporowi przeczących jej—pozornie czy istotnie—zjawisk z doświadczenia znanych. Wtedy stała się rzecz dziwna i jedyna w swym rodzaju. Rzeczywistość zmysłowa zbyt dobrze już była znana, aby ją można było wbrew doświadczeniu przekreślić i do zasady zastosować — a zatem przecinano węzeł, który się rozplątać nie dał i zaprzeczano wprost rzeczywistości świata w tej postaci, w jakiej go zmysły nasze widzą. Pierwszy dosadny przykład takiej niesłychanej i niezrównanej śmiałości myśli dają nam Eleaci, szkoła, albo, jak się sami z dumą nazywali, „ród filozofów“ greckich w dolnej Italji, na pięćset lat przed rozpoczęciem naszej ery. Stworzywszy sobie zasadę absolutnej jedności wszechbytu—która, nawiasem powiedziawszy, od wieków aż po dziś dzień występuje jako nieprzeparty postulat umysłu ludzkiego—nie mogli się w niej doszukać różnolitego świata, kazali mu się tedy rozwiać w marną ułudę. Ale poznawczy duch ludzki chciał prawowitej wła-

dzy nad światem i dlatego nie mógł się zadowolić taką tyranją swego najwnętrznego tworu. Przytem nurtowało i nurtuje w jego głębi wieczyste przekonanie o możliwości osiągnięcia zgody między tem, co on w sobie stwarza, a tem, co jest naokół niego i przez zmysły mu się udziela. I czuł duch ludzki, że ta upragniona zgodność nastąpić musi, gdy tylko pozna dokładnie wszystkie szczegóły otaczającego go świata. Wobec przekonania bowiem o potędze myśli, dla której zawsze prawdą jest to, co sama ze siebie stwarza, wierzone — i kto powie, że niesłusznie? — że przyczyna wszelkich nieporozumień tam, w tej nieznanym leży. Zwrócono się tedy do systematycznego badania szczegółów i ich związków. Praca na razie zdawała się nietrudną i niewiele wymagającą czasu. W miarę jednak jak postępowała, stawała się coraz żmudniejszą, a cel jej ostateczny coraz więcej w dal się odsuwał i we mgle niepewności tonął przed oczyma niecierpliwych i zaufanych w sobie badaczy. Pokazało się wreszcie, że filozofia sama tej pracy nie podoła, że musi ją przekazać innym i zgodzić się na to, że z ręki drugich będzie brała materiał do swych syntez i uogólnień. Nastąpił rozłam, z filozofji wyłoniły

się nauki specjalne i doświadczalne, stojące z początku w wyraźnej zależności od niej, jako jej pomocnice.

Stosunek ten rozluźniał się z biegiem czasu coraz więcej. Zakresy badania nauk zaokrąślały się coraz bardziej i zamykały w sobie, zyskując w ten sposób na samodzielności. Przez pewien czas poddawały się jeszcze nauki dobrowolnie kontroli filozofji, wierząc, że ona jedna przez logikę, jako część swą integralną, dróg ludzkiej myśli i granic jej potęgi świadoma, może o ich drogach wyrokować. Z czasem jednak i to ustało. W obecnej dobie nauki specjalne zapomniały snadź o roli, jaka im z natury rzeczy przypada w udziale i uważając swe wyniki za ostateczny cel wiedzy ludzkiej, zaczynają się wyłamywać z pod wszelkiego wpływu swej matki, filozofji, a nawet co gorsza wolę swą jej narzucać. Przyczyna, która ten stan rzeczy sprowadziła, jest jasna. Nauki postępowały i postępują różno i pewnie, mając i zadanie łatwiejsze i materiał w doświadczeniu gotowy; filozofja zaś waha się w swych wynikach i często w tyle zostaje, ponieważ musi czekać na materiał, którego jej nauki dostarczają, i póki ten materiał w zupełności przed nią gotowy nie leży, ostatniego sło-

wa, w którym się cała treści, wypowiedzieć nie może.

Filozofja tam się dopiero zaczyna, gdzie się nauki doświadczalne kończą, a ich ostatnie słowo będzie dopiero jej pierwszym. Nauki doświadczalne bez filozofji nie znaczą nic, ponieważ wiedza przez nie zdobyta nie zadowala prawdziwej dążności poznawczej w człowieku. One mówią tylko, co jest i jak jest; rzeczą filozofji jest, a raczej będzie, powiedzieć, dlaczego tak jest, dlaczego tak być może i dlaczego tak być musi.

Z faktu jednak, że wyniki nauk doświadczalnych prawdziwej żądzy poznania nie zadowolają, wynika jeszcze i co innego. Tu mianowicie leży powód, dla którego człowiek nie może zdobyć się na cierpliwość i nie chce czekać z rozpoczęciem filozofowania do chwili, gdy materiał będzie gotowy, lecz ustawicznie i wciąż na nowo usiłuje budować z okruchów niezupełnych jeszcze prawd doświadczalnych duchową wieżę Babel, po którejby mógł dostać się do swego nieba myśli, skąd wszystko wyda się jasnym, prostym i naturalnym. Usiłowania te, rzecz prosta, skazane są na razie na ciągłe niepowodzenia; duch ludzki się ich jednak nie wyrzeka i party do nich nieprzemierzonym własnym

popędem, wierzy niezłomnie, że je uwieńczy kiedyś pomyślny skutek.

Filozofja, jako dążenie do apodyktyczności, streszcza w sobie wszystkie usiłowania myśli ludzkiej, ku poznaniu zwróconej. Mimo powolność, z jaką postępuje, mimo wszystkie niepowodzenia i trudności, jest filozofja najwyższą realizacją prawdy, jednej z tych idei, które są motorami cywilizacyjnego pochodzenia ludzkości. Prawdą bowiem w całym tego słowa znaczeniu jest dopiero to, co zadowala naszą dążność poznawczą, która się domaga apodyktyczności.

Prawdy w tem znaczeniu nie odkrywamy, lecz ją stwarzamy. Doświadczenie, badanie, dostarcza nam tylko materiału w postaci pewnych, przeważnie analitycznych sądów asertorycznych z których prawdę bezwzględną dopiero stworzyć należy. Tworzyć bowiem znaczy, tak dane pierwiastki połączyć, iżby z nich powstała jedność nowa, od pierwiastków różna a przedtem nie istniejąca. Tego dokonuje właśnie filozofja, realizując ideał prawdy, wobec materiału dostarczonego jej przez codzienne doświadczenie i nauki. Bada ona ten materiał, prostuje, wazy—i to jest część krytyczna jej pracy; łączy następnie w obcą doświadczeniu całość apodyk-

tycznego na świat poglądu—a to już jej praca twórcza. Filozofja jest tworzeniem, które się różni od tworzenia, zwanego sztuką, tylko tem, że ku innemu zmierza ideałowi.

Czy filozofja jest nauką? Pytanie dosyć drażliwe. obrońcy naukowości filozofji wykazali, że posiada ona wszystkie cechy, stanowiące istotę nauki; podczas gdy ich przeciwnicy, odsądzając filozofję od miana nauki i wyznaczając jej miejsce „niższe“, gdzieś w pośrodku pomiędzy nauką, religją a sztuką, mieli zawsze na myśli, nawet gdy się nie przyznawali do tego, nie filozofję, jako taką, lecz pewien jej kierunek dla siebie nie sympatyczny. Stanowczo, filozofja nie jest niczem mniej, niż nauki; to udowodniono, — ale wartoby się może zastanowić, czy nie jest czem więcej? Posiada wszystkie cechy charakterystyczne nauk, ale posiada ponadto coś, na czem zbywa naukom. To tkwiący w niej moment twórczy. Mnie się zdaje, że stosunek filozofji do nauk jest ten sam, co stosunek sztuki do rzemiosł. I to zarówno co do genezy, jak i co do istoty. Weźmy pod uwagę kilka najważniejszych i najcharakterystyczniejszych momentów.

Tak samo filozofja starsza jest od nauk,

choć się dzisiaj bez nich obejść nie może, jak jest sztuka starsza od rzemiosł, na których się opiera. Za tem ostatniem twierdzeniem, chociażby się mogło wydawać paradoksalnem, wiele przecież przemawia. W szczególności wdawać się tu niepodobna; pominę też dane z etnografji dzikich ludów, któreby silnie to zdanie poparły. Dość zauważyć, iż rzemiosłem nazywamy wytwarzanie przedmiotów, służących przeważnie praktycznemu użytkowi, z uwzględnieniem najprostszyc bodaj warunków estetyki. Dążność do piękna jest nam wrodzona podobnie, jak dążność do prawdy, podczas gdy potrzeby praktyczne wytworzyły się w nas dopiero pod wpływem zewnętrznego świata. Sztuka tedy, jako bezwzględna realizacja piękna (mniejsza na razie, co właściwem pięknem nazwiemy), jest tem samem rzeczą logicznie pierwszą, a rzemiosła, które to piękno ubocznie i częściowo realizują, wtórą. Ale i czasowo ten stosunek tak się musiał przedstawiać. Człowiek zapewne wpierw, a w każdym razie nie później, zaczął się zdobić, niż zbroić. Następnie rozwój sztuki szedł ręką w rękę z rozwojem rzemiosł, podobnie jak rozwój filozofji z rozwojem nauk. Dość mamy historycznych dowodów na to, że rzemiosła

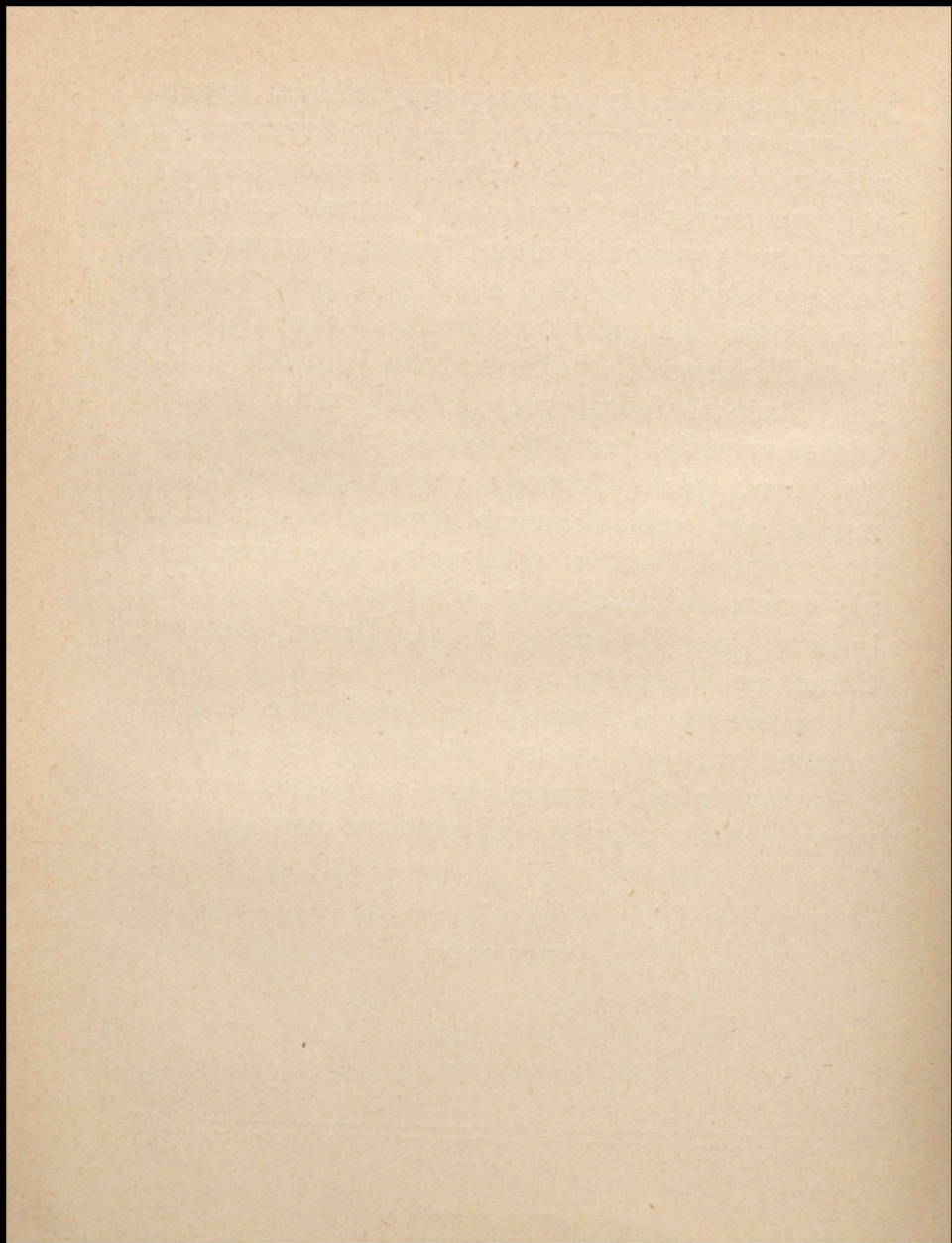
wyodrębniały się powoli ze sztuki tak, jak nauki z filozofji.

Sztuka stoi ponad rzemiosłami przez swą bez porównania większą samodzielność i swobodę w tworzeniu oraz przez wyzbycie się momentu praktycznego na korzyść zwrócenia się całą istotą ku ideałowi. Ten sam stosunek powtarza się między filozofją z jednej a naukami z drugiej strony. I filozofja samodzielniejsza jest i swobodniejsza, więcej twórcza od nauk, i filozofja, podobnie jak prawdziwa sztuka, nie ma praktycznego celu na oku, który możemy bądź co bądź zawsze w naukach odnaleźć. Filozofji są nauki potrzebne jak rzemiosła sztuce, która by bez nich istnieć nie mogła, ale zarówno filozofja jak sztuka są, a przynajmniej być powinny, prawodawczyniami w podległych im dziedzinach nauki i rzemiosła. A jak niema rzemiosła, w którembyśmy nie odkryli momentów artystycznej twórczości, tak i w każdej nauce tkwi, choć przygłuszony nieraz, czynnik filozoficzny. Dowodzą tego wszystkie syntezy, mniej więcej samodzielnie przez nauki dokonywane.

Filozofja i sztuka to najwyższe objawy ducha ludzkiego, to jego najprawdziwsze i najczystsze życie. One stanowią prawdziwą cywilizację. Zaiste,

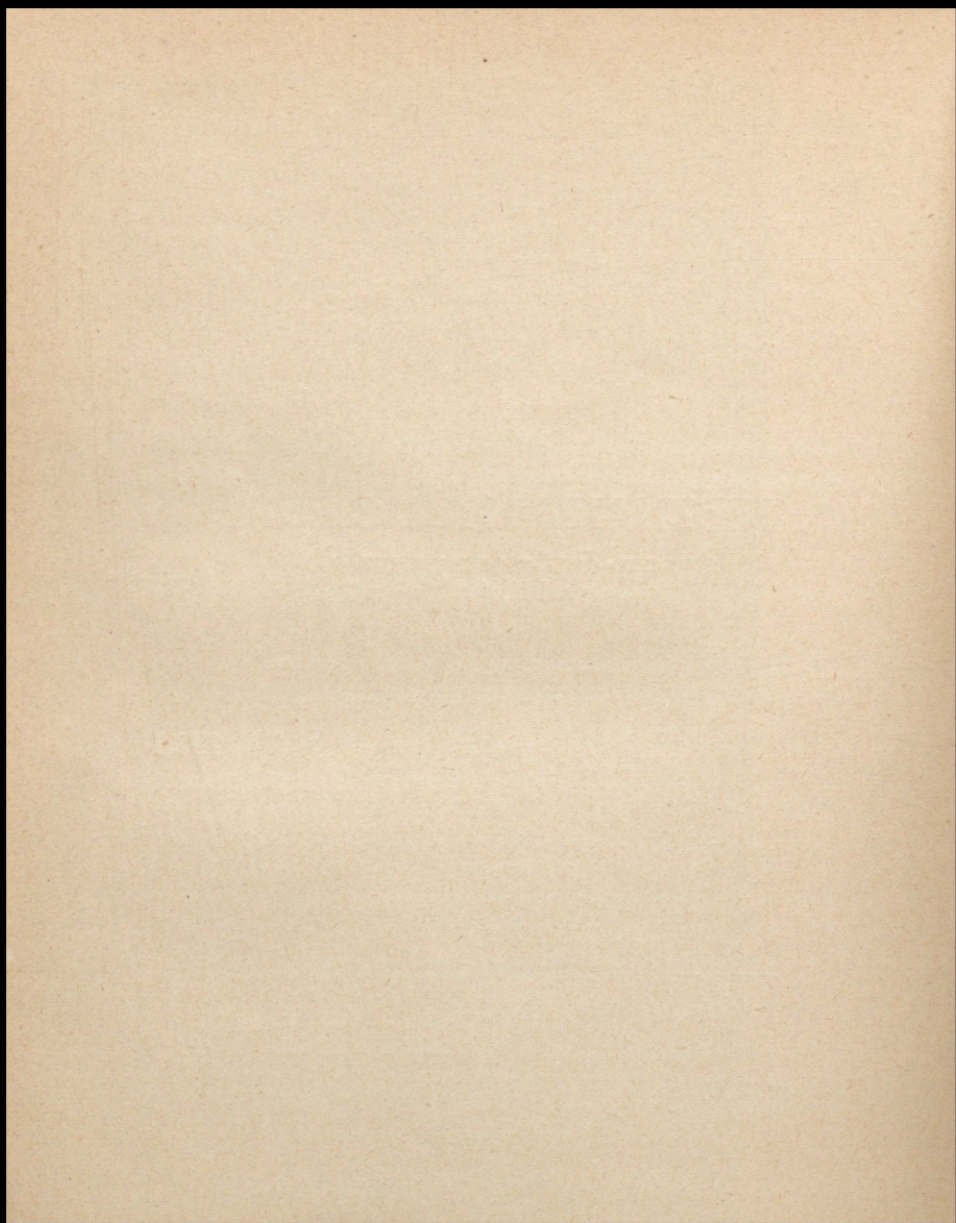
wyglądają obie, jak dwie siostry bliźnie, dopełniające się wzajemnie. Obie są tworzeniem, z tą tylko różnicą, że jedna stwarza prawdę, a druga piękno. Moznaby je uwarzać za załamane w pryzmacie duszy ludzkiej promienie jednego słońca, boskiej, absolutnej potęgi twórczej, która się we wszechbycie zawiera i objawia. Blizkiego ich pokrewieństwa dowodzi fakt, że najwięksi filozofowie byli artystami, a najwięksi artyści filozofami, jak gdyby potęga twórcza tam, gdzie dochodzi najwyższej siły, nie mogła się jednostronnym rozwojem zadowolić i wyczerpać, lecz w całej pełni wszechstronnie się wylewała. Niechaj za przykład posłużą takie imiona, jak: Salomon, Plato, Dante, Goethe, Schelling, Nietzsche...

Zestawienie filozofji ze sztuką nie jest jej poniżeniem, jak sądzą niektórzy jej obrońcy i—przeciwnicy, owszem, jest podniesieniem jej na piedestał, który się jej słusznie należy.



NIEZNANY MYŚLICIEL
WSPÓŁCZESNY.

1900



Stare to zdanie, że książkami, jak ludźmi, rządzi jakiś los. Są książki zyskujące uznanie, rozchodzące się w tysiącach egzemplarzy dzięki przypadkowi, który im się dał w pewnym czasie i w pewnych sprzyjających okolicznościach ukazać, lub dzięki jakiejś zalecie zewnętrznej a przeważającej u czytelników błahą nieraz treść*). I naodwrot są książki nie czytane i zapomniane, choć w istocie na lepszy los zasługują. Czasem winne temu okoliczności, czasem wina leży w nich samych. Zawierają nieraz wiele myśli pięknych i głębokich, ale wypowiadają je nieporządnie a zachowują się przytem, jak ludzie źle wychowani: mówią o swoich zasługach dużo i z wielką pewnością a wszystkich łają... A mimo wszystko są to częstokroć dobre książki...

Co to jest dobra książka? Jeśli mówimy

*) *Vide* tak zwaną filozofję Bergsona, która dziś u poważnych ludzi nawet istotnie za filozofję uchodzi! (Przyp. aut. 1912 r.).

o poważnem dziele, odpowiedź w istocie łatwiejsza, niżby się na pozór zdawać mogło wobec różności sądów ludzkich. Najwyższem dobrem każdej istoty jest to, co ona na swą wyłączną własność posiada, co ją od wszystkich innych istot wyróżnia. U człowieka jest to myśl—świadoma, twórcza i niezależna. Każda książka zatem, która tej myśli rozwinąć nie pomaga, jest dobra. Rozróżnić tu trzeba jednak dwie kategorie: Są książki, które myśl kształcą i powiększają zasób wiedzy, odgrywając wobec człowieka rolę mądrych nauczycieli,—i inne, które myśl zachęcają do samodzielnego lotu, otwierając przed nią dalekie perspektywy. Zupełnie innej miary trzeba używać w ocenianiu wartości jednych a drugich. Pierwsze mówić powinny prawdę, niewątpliwą i dowiedzioną prawdę; znaczenie drugich polega na ich impulsywnem działaniu; mierzyć je więc trzeba tem, czy przynoszą co nowego, śmiałego i pięknego, choćby to nie było ostatniem słowem w danej sprawie. A jeśli przynoszą, to są dobre, mimo wszelkie wady, jakieby poza tem mieć mogły. Książki pierwszej kategorii należy czytać ciągle,—drugiej — raz tylko. Jeśli spełniły swe zadanie, otwały okno myśli ludzkiej, to dosyć.

Jedną z takich książek, mało czytana i zapomniana wkrótce, pod względem formy bynajmniej nie doskonałą a jednak zdolną pchnąć myśl ludzką na szerokie widokregi, jest przed paru laty wyszłe a niewielkie co do objętości dzieło młodego rumuna, nazwiskiem Ilariu Socoliu, należącego do grupy filozofów, zgromadzonych około „Zeitschrift für die immanente Philosophie“*). Książka ta ma swą historję. Ukazała się w r. 1893. w Berlinie u Dunckera pod tytułem: „Zur Verjüngung der Philosophie“. W rok jednak autor, zrażony snadź niepowodzeniem księgarskiem, wycofał ją z handlu, aby w r. 1895., opatrzywszy dawny tekst na początku kilkunastu aforyzmami i systematycznym przeglądem treści, puścić ją w Bernie szwajcarskim na nowo w świat pod zmienionym tytułem: „Grundprobleme der Philosophie“. Tym razem spotkała się książka z żywym zainteresowaniem prasy; oceny były przychylnie, niektóre aż entuzjastyczne ale popyt księgarski, zdaje się, znów nie wielki. Resztę nakładu wycofał autor po raz drugi i wziął się do przera-

*) Pomimo to od szeregu lat już przestało wychodzić (1912).

biania treści dzieła w systematyczniejszy sposób, umieszczając je artykułami kolejno w zeszytach „Zeitschrift für die immanente Philosophie“. Nowe odrobienie będzie bez wątpienia ściślejsze, ale książka w pierwotnej formie bodaj czy nie większe ma znaczenie ze względu na ogromny polot myśli... Dlatego też, chcąc dać obraz poglądu na świat p. Socoliu, trzymać się będę pierwotnego wydania.

Różne mogą być metody przedstawienia treści jakiegoś dzieła. Pomijam już dzieła artystyczne, te bowiem z natury wymagają specjalnego przedstawienia, czyli, jak brzmi utarty wyraz „krytyki“ artystycznej i twórczej, która dopełnia myśl autora myślą czytającego. Dzieła naukowe można „oceniać“, „krytykować“, „wykładać“ lub „referować“. W pierwszym wypadku zajmuje się pewne stanowisko i z niego wartość dzieła sądzi. „Bezwzględna ocena“ zawiera sprzeczność w samym zestawieniu pojęć. W drugim wykazuje się logiczne nieściśłości lub niezgodność z faktami doświadczenia. „Wykładając“ dzieło, uprzystępnia się jego treść, godząc się na nią z góry, — broni się jej i przedstawia się dowody. „Referat“ wreszcie jest bezstronnem skróceniem. Naturalnie. mogą być

i metody pośrednie. Istnieje jednak jeszcze jeden sposób przedstawienia treści przeczytanego dzieła, a polegający na przetworzeniu jej w sobie i wydaniu na zewnątrz w tej przetworzonej formie. O ile się to dzieje w jakimś celu, jest niesumiennością, choćby cel był i najlepszy. Ale często staje się to mimowoli. Ziarno rzucone w duszę rośnie w zależności od gleby... Wtedy ta droga jest psychologiczną koniecznością i nie iść nią niepodobna. Mówię to, aby usprawiedliwić ów podmiotowy sposób, w jaki poglądy Socolia tutaj przedstawiam.

„Grundproblome der Philosophie“ noszą obok tytułu znaczące motto: *Tantum possumus scire, quantum sumus; quantum scimus, tantundem sumus.*—Gdym po raz pierwszy książkę tę otwarł, uderzyło mnie zdanie niesłychanej iście śmiałości: *Es giebt keine unlösbaren Probleme!*—Niema zagadnień nierozwiązalnych! A jednak to zdanie, to nie wykrzyk nieświadomej przeszkód chełpliwości, lecz konieczny wynik poglądu na świat, który autor rozwija. Już przez to samo pogląd ów może zaciekawić.

Na wstępie szereg aforyzmów. Oto niektóre z nich: Filozofja, któraby była zniewolona do

przeoczenia—w najmniejszej bodaj części—doświadczalnej rzeczywistości, nie jest żywotna. A dalej: Niema osobnej siły „żywej“, gdyż i fizyko-chemiczne siły nie są „martwe“. Niema osobnej „duszy“, gdyż na tem, co stanowi istotę zjawisk „psychicznych“, i „fizycznym“ nie zbywa. Dalej znowu: Nie jest rzeczywistość snem i ułudą, owszem, sen i ułuda są rzeczywistościami. Myślenie jest równie naturalnym procesem, jak fizyczne przewroty w skałach ziemi. — Albo znów: W sobie zamknięte „ja“ nie mogłoby mieć nawet przeczucia, że wogóle może być poza niem jakiś byt,—wogóle nie doszłoby nigdy do pojęcia „nie-ja“, jak również do pojęcia „ja“...

Nie wszystko w tej książce nowe i niewątpliwe, wiele myśli w pośpiechu i bez ładu rzuconych, niektóre powtórzone z małą zmianą — może nieświadomie—za innymi,—nie mniej przeto całość zdolna wyrzucić wrażenie, jakiego nie jeden ze skończonych systemów filozoficznych nie wyrzuci.

Zaczyna się ta książka odwiecznym pytaniem: Czem jest myśl ludzka? Autor stara się na nie odpowiedzieć, badając myśl w zaczątkach, w najprostszych jej objawach, którymi są

tak zwane wrażenia zmysłowe. Przedemną stoi zapalona lampa; zwracam na nią oczy i doznaję wrażenia światła. Co to jest? skąd się to wzięło? jak sobie ten fakt wytłumaczyć?

Materjaliści twierdzą wprost, że wrażenie jest drganiem cząsteczek w naszym mózgu, stojącym w bezpośrednim związku przyczynowym z zewnętrznym podrażnieniem kończyn nerwu obwodowego któregośkolwiek z naszych zmysłów. To nie jest wyjaśnienie. Drganiem, ruchem nazywamy te dosyć proste zjawiska fizyczne, które polegają na zmianie miejsca w przestrzeni i nic więcej. A wrażenie jest czemś więcej, niż to. „Przymiotniki: skomplikowany, wielce skoplikowany, przydane wyrazowi: ruch, nic nie tłumaczą“, powiada słusznie autor.

Trudność, a raczej niepodobieństwo wytłumaczenia psychicznego zjawiska, choćby tak prostego na pozór, jak wrażenie, bezpośrednio zapomocą pojęcia ruchu, jest przyczyną powstania w filozofii dualizmu, jako teorii, która przyjmuje istnienie dwóch, najzupełniej różnych i nic z sobą wspólnego nie mających pierwiastków, ducha i materji. Tutaj jednak nowa następuje trudność: jak wytłumaczyć niezaprzeczalnie istniejący związek między niemi? Między zja-

wiskami zasadniczo różnemi związek przyczynowy istnieć nie może, gdyż w istocie skutek nie jest niczem innym, jak tylko translokowaną przyczyną, różnić się od niej może zatem tylko formą, nigdy zaś istotą. Zdanie to jest jasne, jeśli zważymy, że przyczyną we właściwym znaczeniu jest zawsze tylko pewna ilość energii, zużyta właśnie na wywołanie skutku, w którym objawia się znowu dokładnie ta sama energia, lecz w innej formie. Jeśli zatem zaprzeczymy związkowi przyczynowemu między duchem a materją, chcąc za wszelką cenę utrzymać ich zasadniczą różność, to musimy szukać innego sposobu wytłumaczenia faktu ich łączności, bądź co bądź istniejącej. Są zatem może zjawiska psychiczne i fizyczne rzeczami współbytującymi, tak jak różne własności jednego ciała lub funkcje trygonometryczne tego samego trójkąta? Z chwilą, kiedy staniemy na tem stanowisku, jużemy porzucili ścisły dualizm, gdyż wszelka współbytność zasadza się na zależności różnych objawów od jednego substratu, jednej istoty, która ich wzajemny stosunek określa,—jeśli zatem zachodzi stosunek współbytności między zjawiskami psychicznymi a fizycznymi, to mają one swe źródło w czemś trzecim, w jakiejś

wspólnej i jednej zasadzie. Ścisły dualizm nie wytrzymuje krytyki logiki ani faktów, ale i monizm nie jest tu łatwy do przeprowadzenia. Materjalizm niczego nie tłumaczy, -- to rzecz od dawna wiadoma. Idealizm zaś, jako usiłowanie wytłumaczenia na odwrót faktów fizycznych za pomocą psychicznych, to jest prostszych za pomocą więcej skomplikowanych, choć nam bezpośrednio znanych, mieści w sobie już przez to samo zasadniczy błąd, który odbiera jego wynikom całą siłę przekonywającą. Zaś trzeci rodzaj monizmu, tak zwany monizm neutralny, przyjmujący jedną praistotę, nie będącą ani materją ani duchem a stanowiącą zasadę zarówno dla zjawisk psychicznych jak i fizycznych, jest tylko odsunięciem w „logiczną dal“, jeśli tak rzecz można, trudności, następujących się dualizmowi w oznaczeniu rodzaju związku, jaki zachodzi między ciałem a duszą. Ta teoria to odpływ wielkiego morza, usunięcie fal jego z przed naszych oczu. Nie umieliśmy pogodzić ze sobą zjawisk fizycznych i psychicznych tam, gdzieśmy z blizka na nie patrzyli, łudzimy się więc, że się pogodzą same w swych korzeniach, w głębinach, gdzie wzrok nasz już dotrzeć nie może. „Istnieje zasada, która może przejawiać

się zarówno w formie zjawisk fizycznych jak psychicznych“,—to zwrot, który nie jest niczem więcej, jak tylko wygodnym zwrotem, gdyż nie potrafimy ani właściwości owej zasady określić, ani oznaczyć, skąd pochodzi dwoistość jej objawów?—Wyjście z tego błędnego koła może być tylko jedno: należałoby znaleźć przejście naturalne i proste z jednego świata w drugi, łącznik, wiążący zjawiska fizyczne z psychicznymi. Socoliu zamierzył tego wielkiego czynu dokonać,— w istocie wskazał drogę, na której dokonany być może.

Co to jest synteza? Pojęcie, którem się posługuje filozofja od dawna, ale bodaj czy Socoliu nie był pierwszym, który zwrócił uwagę na momenty ważne, w niem tkwiące a jeszcze nie wyzyskane. A oto tak określa on to pojęcie: Synteza jest to jedność organiczna wyższego rzędu, różna od sumy składających się na nią pierwiastków, które ze swej strony zatracają mniej lub więcej całkowicie swą indywidualność na rzecz nowej, od nich różnej a z nich powstającej jedności.—Za przykład doskonałej syntezy służyć mogą połączenia chemiczne; syntezami doskonałemi są także wszelkie organizmy. Związek chemiczny posiada całkiem różne własności,

niż składające go pierwiastki; organizm wyposażony jest w zdolności, którychbyśmy napróżno szukali w tworzącym go surowym materiale. Idźmy o krok dalej: Dlaczegoż wrażenie niema być syntezą pewnych fizycznych procesów, odbywających się w naszym mózgu? Czy dlatego, że jest całkowicie różne od owych procesów, polegających ostatecznie, jak wszystkie fizyczne zjawiska, na pewnym ruchu? Syntetyczny charakter wrażenia usprawiedliwiałby tę różność dostatecznie... Procesy fizyko-chemiczne w mózgu są prostą reakcją na wpływ zewnętrzny, wrażenie zaś jest ich syntezą. Jest to teoria ściśle monistyczna, nie uznająca żadnej metafizycznej dwoistości pierwiastków bytu ani też psychologicznej dwoistości wrażenia jako zjawiska psychicznego z jednej, „odpowiadającego“ mu fizycznego procesu w mózgu z drugiej strony. Monizm to bądź co bądź nowy i szeroko pomysłany, oparty na pojęciu syntezy, wszechwładnie w przyrodzie rządzącej. Nie jest [on materializmem, gdyż nie sprowadza zjawisk psychicznych do „objawów materji“, lecz stawia je ponad niemi, jako utwory wyższego rzędu; nie jest też idealizmem, bo na materialnych podstawach się opiera. A co najważniejsza—jest szcze-

ry, bo nie odsuwa trudności tkwiących w związku strony fizycznej z psychiczną w mglisty i nieuchwytny prabyt... Jedynym jego posultatem jest wyposażenie przyrody w zdolność syntetyczną, twórczą, budującą rzeczy prostych nowe i coraz to wyższe. Ale my wiemy, że przyroda zdolność tę posiada,

Możnaby tej teorii uczynić zarzut, że nie tłumaczy powstania świadomości, nie dowodzi, że owem plus, które każda synteza z sobą przynosi, musi być przy wrażeniu koniecznie świadomość i podmiotowe jego zabarwienie, ale — niema do dziś dnia teorii, któraby od tego zarzutu mogła być wolna. Idealizm omija trudność, uważając świadomy podmiot za rzecz „daną“, — jest to jednak tylko wyraz i nic więcej. W ten sposób niczego byśmy niepotrzebowali tłumaczyć, uważając wszystko po kolei za „dane“. Zresztą — któryż chemik lub fizyk wytłumaczy mi konieczność i sposób powstania tej a nie innej nowej własności przy którejkolwiek z syntez, z którymi ma do czynienia?

Zachodzi teraz niezmiernie ważne pytanie, jaki jest stosunek wrażenia do zewnętrznej pobudki, która je wywołała? Od odpowiedzi na to pytanie, równoznaczne w swych konsekwencjach z pytaniem, jaki jest stosunek naszych

myśli i wyobrażeń do tak zwanej zewnętrznej rzeczywistości, zależy przychylenie się do obiektywistycznego poglądu materialistów, lub subiektywistycznego idealistów. Socoliu szuka i tu drogi pośredniej, starając się znieść przeciwstawieństwo między podmiotem a przedmiotem.

Wrażenie, jako synteza realnych i konkretnych procesów fizycznych, odbywających się w mózgu, jest ostatecznie funkcją tegoż mózgu. Otóż jeśli przypuścimy, że funkcja ta jest skutkiem działającej na kończyny nerwów zmysłowych (oko, ucho i t. d.) zewnętrznej pobudki, to zajmiemy stanowisko czysto obiektywistyczne; podmiot przestanie niemal istnieć dla nas jako rzecz, z którą się liczyć warto, schodząc do rzędu li tylko biernej „kartki białego papieru“ jak mówił Locke, na której świat przedmiotowy sam się maluje takim, jakim jest w istocie. Występując przeciw takiemu pojmowaniu rzeczy, Socoliu słuszną czyni uwagę, że organ i jego funkcja, to rzeczy nierozdzielne i niedające się pomyśleć jedna bez drugiej. Organ o tyle jest organem, o ile funkcjonuje i naodwrot, gdzie jest funkcja, musi być i organ. Utrzymywając zatem, że pobudka zewnętrzna stwarza, jako wystarczająca przyczyna, funkcję mózgu (wrażenie),

znaczy to samo, co twierdzić, że owa pobudka cały mózg, jako organ, stworzyła. Pobudka nie jest w istocie niczem, jak tylko właśnie pobudką, uwalniającą energję w mózgu utajoną podobnie jak iskra, padając na proch, uwalnia ukrytą w nim potęgę.

Mózg tedy sam wytwarza wrażenia pod działaniem zewnętrznej pobudki,—ale czyż wobec tego nie będziemy musieli zająć stanowisko czysto subiektywistycznego i przyznać, że umysł nasz ze swemi zjawiskami stanowi świat oddzielny, w sobie zamknięty i nic nam nie mówiący o charakterze świata zewnętrznego, chociaż będący nań odpowiedzią? Tu zwraca Socoliu uwagę na sposób powstania owego podmiotu myślącego i świadomego, który jest ostatniem ogniwem w filogenetycznym rozwoju organizmów, a w nich mózgu, jako organu wrażeń.

W całym świecie obowiązuje prawo akcji i reakcji. Matematycznie rzecz biorąc, każda reakcja równa się akcji; w praktyce jednak, jeżeli akcję będziemy mierzyć ilością energii z zewnątrz na ciało jakieś działająca, a reakcję ilością przez to ciało na zewnątrz wydaną, przekonamy się, że te ilości prawie nigdy dokładnie równe

nie są, gdyż w większości wypadków reakcja jest mniejsza od akcji. Pochodzi to stąd, że każde ciało pewną ilość energii, w formie akcji z zewnątrz się doń dostającej, zachowuje niejako na własny użytek, jużto obracając ją na zmianę swej wewnętrznej budowy, jużto przechowując ją w postaci utajonej (potencjalna energia). To jest warunkiem wszelkiego rozwoju, który spotykamy nawet w tak zwanej „martwej“ przyrodzie. Tam, gdzie ta zdolność przechowywania zapasowej energii i oddawania jej z łatwością następuje—zyskuje przewagę, zaczynają się organizmy. Organizm zatem każdy jest wytworem szeregu przyczyn, „pobudek zewnętrznych“, działających w ciągu całych wieków filogenezy, stwarzających powoli jego organa wraz z nieodłącznymi do nich funkcjami—i jako taki da się na owe przyczyny bez reszty rozłożyć, podobnie jak dom na cegły, tracąc na tym rozkładzie tylko to, co było właśnie wynikiem zestawienia.

Człowiek ze swym układem nerwowym nie stanowi tu wyjątku, a fakt ten wystarczy, aby odeprzeć ściśle subiektywistyczne teorie. Choćby bowiem wrażenie jest wytworem podmiotu, to nie trzeba zapominać, że „podmiot“ ten ze

swej strony został wytworzony przez szereg działających przez wieki sił „przedmiotowych“ — i nic w nim niema ponadto. Wobec tego przeciwieństwo między podmiotem a przedmiotem staje się względnem i raczej formalnym niż istotnym. Wrażenie nie „odpowiada“, jako zjawisko podmiotowe, pobudce, jako pewnemu przedmiotowemu faktowi, lecz będąc syntezą procesów fizjologicznych w mózgu, spowodowanych obiektywnymi przyczynami, tak obecnymi jak w ciągu rozwoju osobistego i filogienetycznego działającymi, jest w istocie syntezą tychże przyczyn, a przez to, mimo swą „podmiotowość“, faktem „obiektywnym“—i stanowi, jako takie, część rzeczywistości, którą zbiorowo nazywamy wszechświatem.

Wyobrażenie wszelkie jest przedewszystkiem syntezą wrażeń. Nie jest ono więc wytworem tej chwili, w której do świadomości dochodzi, lecz na powstanie jego składa się praca wieków, posiada zatem charakter zbiorowy. Druga cecha charakterystyczna wyobrażenia polega na tem, że my nie zdajemy sobie sprawy z poszczególnych pierwiastków je składających, lecz ujmujemy je wszystkie odrazu jako całość, jako syntezę już gotową i doskonałą. Tę właściwość

wyobrażeń nazywa Socoliu „gienjalnością“, gdyż *mutatis mutandis*, uważa ją za charakterystyczną cechę gienjuszu, który polega właśnie na takim syntetycznym ujęciu od jednego rzutu oka w nową i niespodziewaną całość niezliczonego mnóstwa rozmaitych pierwiastków.

Wyobrażenia zawsze „projektujemy na zewnątrz“. Weźmy dla przykładu najprostsze wyobrażenie spostrzegawcze, krótko zwane spostrzeżeniem. Widzę jakiś przedmiot przed sobą. Jest to synteza poszczególnych wrażeń barwy i światła. Wrażenia te istnieją w moim mózgu, a ja mimo to przedmiot widzę na zewnątrz mnie. Skąd przychodzę do tego rozmieszczenia wrażeń moich w przestrzeni i uważania ich syntezy za coś zewnętrznego? Socoliu bowiem ze swego stanowiska nie godzi się z Kantem, aby przestrzeń nie była niczem więcej, jak tylko subiektywną formą spostrzegania. Sądzę, że ma słuszość. Podmiotową naszą własnością może być co najwyżej forma przestrzeni trójwymiarowej; przestrzeń jednak sama, pojęta jako rozciągłość, bez względu na ilość poznanych w niej wymiarów, istnieje od nas niezależnie, jako warunek realizacji najprostszych syntez fizycznych. Jeśli się zaś Kantowi przyzna słusz-

ność, to tę projekcję wyobrażeń na zewnątrz tem mniej będzie można wyjaśnić. Wszakże wtedy własne wrażenia spostrzegam we wrodzonej sobie formie przestrzenności, której poza mną żadna rzeczywistość nie odpowiada,—skądże więc ta cecha zewnętrzności, którą nadaję spostrzeżeniu, jako kompleksowi wrażeń? Socoliu przeczy z całą stanowczością możliwości jakiegokolwiek „projekcji na zewnątrz“. Gdyby wyobrażenia nasze były czysto podmiotowymi zjawiskami, nigdybyśmy nie mogli dojść do poznania przedmiotu, jako takiego. Spostrzegając jakąś rzecz, stoimy w istocie w realnym związku z ową rzeczą. Nasze wyobrażenie spostrzegawcze nie jest bynajmniej „obrazem“ rzeczy zewnątrz nas się znajdującej, lecz rzeczywistą syntezą, w której skład wchodzi z jednej strony kompleks naszych wrażeń zmysłowych, z drugiej sama rzecz. Niema zatem dwoistości wyobrażenia z jednej, a przedmiotu wyobrażonego z drugiej strony, jest tylko wyższy stopień rozwoju, synteza mego mózgu z rzeczą zewnętrzną, w której ta rzecz niejako sama się we mnie uświadamia.

Odnosi się do wszystkich wyobrażeń, nietylko spostrzegawczych. W wyobrażeniu odtwór-

czem (przypomnieniu) wyobrażam sobie rzecz zawsze umiejscowioną w przestrzeni i jestem świadom, że się zewnątrz mnie znajduje; to wystarczający dowód, że i wtedy stoję w rzeczywistym związku z przedmiotem, że uświadamiam na nowo syntezę, między sobą a rzeczą podczas spostrzegania zawiązaną. Wyobrażenia wytwórcze, objawy fantazji, marzenia, nie stanowią tutaj także wyjątku. Są one realizacją syntez, a cała ich różnica od poprzednich polega na mniejszej stałości. Stąd przyznajemy im również mniejszą praktyczną wartość, mniejszy stopień rzeczywistości, choć teoretycznie nie jest to uzasadnione.

Wszechświat cały, w czasie i przestrzeni nieskończony, przedstawia się jako olbrzymia jedność zróżniczkowana w atomy (ośrodki siły), które ze swej strony właśnie dlatego, że jedność w rozdziale stanowią, oddziałują na siebie i tworzą syntezы coraz wyższe, coraz więcej skomplikowane, dążąc przez to do wytworzenia jedności realnej i coraz doskonalszej. Świat jest tedy w ciągłym i wiecznym rozwoju. Rozwój ten nie ma początku ani końca. Nie ma początku, ponieważ gdyby tak było, przyjąłbyśmy musieli „na początku“ być jednolity, niezróżnicz-

kowany, a wtedy ugrzęźlibyśmy bez wyjścia w martwym, niezdolnym do rozwoju i zawsze sobie równym jednobycie Eleatów;—nie ma zaś końca, ponieważ wszelki rozwój polega na dążeniu do osiągnięcia coraz wyższej i doskonalszej jedności na drodze syntezy, a produkty zróżniczkowania, które się na syntezę składają, nie tracą w niej całkowicie swej odrębności, lecz tylko do pewnego stopnia, więc ostateczna i doskonała jedność nigdy osiągnięta być nie może.

W istocie tedy bytu niema; jest tylko stawanie się. Stawanie się to jest zaś równoznaczne z syntezy, tak że wszelka rzeczywistość zależy od stopnia syntezy. Niedziw tedy, że Socoliu przyznaje wyższy stopień rzeczywistości wytworem naszego umysłu, które są syntezami nader skomplikowanymi, niż przedmiotom fizycznym, będącym syntezami stosunkowo prostszymi. Tylko że, jak się już powiedziało, to są syntezy od wieków już zrealizowane i stałe, a z syntez w nas się dokonywujących tylko wrażenia i spostrzeżenia posiadają pewien stopień stałości i powszechności, tak, że niemi w stosunku z innymi ludźmi posługiwać się możemy. Syntezy inne, wyższe, realizują się dopiero, ale,

być może, po wiekach przyjdzie czas, że zrealizowane raz na zawsze staną się stałym nabytkiem ludzkości. Bo w istocie czym się różni np. koń istniejący od konia wyobrazonego? Tylko tem, że pierwszy jest synteza stałą, powszechną wartością mającą, na której wytworzenie niezmierny przeciąg rozwoju się składał, podczas gdy drugi jest syntezą przemijającą i przede mnie tylko realizowaną. Gdyby człowiek miał możliwość ustalenia takiej syntezy, stwarzałaby rzeczy, które sobie wyobraża.

Między światem fizycznym a psychicznym, albo, lepiej powiedziawszy, między stawaniem się fizycznem a psychicznem niema zasadniczej jakościowej różnicy. Istnieje tylko różnica ilościowa, stopniowa. Myślenie ludzkie jest takim samem zjawiskiem wszechświatowem, jak powszechne ciążenie w przestrzeniach międzysłonecznych, jak reakcje chemiczne, zmieniające powierzchnię ziemi, tylko przedstawia wyższy stopień w drabinie rozwoju. Słońca tworzą pewną syntezę, którą nazywamy ich wzajemnem ciążeniem; też same słońca wiążą się w umyśle ludzkim w syntezę, która się nazywa ich poznanem. Człowiekowi się zdaje, że on świat po naje, tymczasem w istocie świat sam w nim się

uświadamia; człowiek sądzi, że on nowe pojęcia tworzy,—w istocie dzieło stworzenia, dzieło wieczystego rozwoju dalej się w nim odbywa... Błędem byłoby tylko sądzić, że świat nic nie zyskuje na tem związaniu się w umyśle ludzkim w nową syntezę.

To stawanie się świata nosi wybitne cechy tego, co nazywamy życiem psychicznem człowieka. Stara historia o makrokosmie i mikrokosmie staje się tutaj czemś więcej, niż przenośnią tylko. Socoliu stara się to szczegółowo i na przykładach wykazać. A ponieważ ten rodzaj syntetycznego stawania się jest nam najlepiej z naszego psychicznego życia znany, więc nie waha się nazwać wszelkiego stawania się psychicznem i przyznać wszechświatowi natury, którą naszemu umysłowi przypisujemy.

Ale powróćmy do człowieka i treści jego umysłu. Oprócz wyobrażeń posiada człowiek oderwane pojęcia. Pojęcia te, o ile do rzeczy się odnoszą, nie są bynajmniej „podmiotowemi” zjawiskami, którym nic w świecie nie odpowiada; owszem, są jeszcze więcej „podmiotowe” od wyobrażeń, gdyż nie posiadają konkretnych jakości zmysłowych, będących syntezami zawiązaniem na podstawie stosunku „przedmiotu” do

nas. W pojęciu daje się nam przedmiot takim, jaki jest, zyskując tylko świadomość. — Treść umysłu ludzkiego nie jest obrazem świata, lecz światem samym — udoskonalonym.

Naznaczenie granic poznaniu ludzkiemu, których nigdy nie będzie mogło przekroczyć, łączy się ściśle ze sprawą oderwania myśli poznawczej od reszty świata i przeciwstawienia mu jej jako czegoś zupełnie odeń różnego. Sądząc rzecz ze stanowiska, które Socoliu zajmuje, granic takich uznać nie podobna. Kant odsądził człowieka na wieki od poznania „rzeczy samej w sobie“. „Rzecz sama w sobie“ jest to byt bez względu na relacje do podmiotu. Według Kanta wyobrażenia nasze odnoszą się tylko do przedmiotów, ale ich sobą nie obejmują. Socoliu powiada, że w wyobrażeniu naszym przedmiot jest zawarty, tylko wzbogacony swą relacją do nas i wynikającymi stąd przydawaniami mu zmysłowymi jakościami. Myślenie polega na synteźowaniu i analizowaniu, czyli rozwiązywaniu syntez. Dzięki syntezie poznaliśmy przedmiot; za pomocą analizy możemy go ogołocić ze wszystkiego, co na tem poznaniu zyskał i dojść w ten sposób do tego, jakim jest sam w sobie. Jest to droga odwrotna two-

rzeniu się świata w naszym umyśle; tu świat się w naszym umyśle sam rozwiązuje. Przedmiot traci w miarę rozwiązania syntez na rzeczywistości, bogactwo jego treści się zmniejsza, aż w końcu pozostaje abstrakcyjne pojęcie bytu w ogóle... Byt ogołocony z syntez, jedność, która wszystko obejmuje i w której wszystko się zlewa, *έν και παν!* — wszystko i nic zarazem! Oto jest „rzecz sama w sobie“, która jest niczem wobec tego, co Kant pogardliwie „tylko zjawiskiem“ nazwał — o ile jej jako bytu szukamy! Ale Socoliu słusznie powtarza za mędrcom z Efezu, że bytu niema, jest tylko stawanie się. A z tego punktu widzenia przedstawia nam się rzecz sama w sobie jako zasada syntetyczna, która wszystko stwarza...

Ale i we wstępnym kierunku poznanie ludzkie granic mieć nie może, jeśli zważymy, że świat sam się w niem uświadamia. Zdobyć jakąś prawdę, znaczy zawiązać nową świadomą syntezę, do której pierwiastki nieświadome są dane. Jeśli zważymy, że zawiązanie tej syntezy w człowieku się odbywa a jest stworzeniem nowej rzeczywistości, możemy powiedzieć, że człowiek stwarza swoje prawdy. Tu granicy być nie może. Jednostka ginie, ale po niej przy-

chodzą inne i realizują syntezy nowe, stwarzają nowe rzeczywistości, coraz to nowe prawdy poznają—bez końca, bo rozwój wszechświata końca nie ma!

Od tej pracy twórczej badacza, myśliciela, różni się nieco praca twórcza artysty. Tworzenie tamtego polegało na uświadomieniu syntez, które jako tak zwane prawa przyrody, będące wyrazem pewnego porządku stawania się, nieświadomie już istniały; ten stwarza syntezy, rzeczywistości, zupełnie nowe; tworzenie to jest więcej absolutne, ale produkt jego mniej stały. Zresztą ścisłej granicy pociągnąć tu nie podobna. Każda synteza najzupełniej nowa stanie się prawdą „przedmiotową“ raz na zawsze, jeśli tylko będzie ustalona. W myślącej jednostce odbywa się dzieło stworzenia świata w dalszym ciągu.

A czymże jest człowiek, ta myśląca jednostka? Odpowiedź będzie łatwa po tem wszystkim, co się wyżej powiedziało. Przedstawia on, jako organizm, pewną wysoce skomplikowaną syntezę stałą, która służy do realizacji syntez innych, wyższych, niestałych, zwanej w codziennem życiu pracą duchową człowieka. Człowiek jako organizm nie powstał w chwili, kiedy

przyszedł na świat; w realizowaniu syntezy, jaką każda jednostka ludzka przedstawia, brały udział setki tysięcy wieku rozwoju wszechświata. Zważmyż teraz, że rozwój polega na zawiązywaniu nowych syntez, z których każda zawiera w sobie momenty poprzednich, przez jej wystąpienie nie zniesionych, lecz tylko w nową całość ujętych. Wobec tego przedstawia nam się człowiek, jako część dziejów świata. Życie każdego człowieka obejmuje niezliczone mnóstwo, ogromną pełnię rzeczywistości, sięgających w czasie daleko poza pierwsze zaczątki życia organicznego, w przestrzeni daleko po za planetę i system słoneczny, którego mieszkańcami jesteśmy. Stawanie się świata zbiegło się niejako w jeden punkt, aby wydać człowieka. Nie znamy nic, coby nie było w nim zawarte, gdyż nie znamy syntezy organicznej wyższej nad tę, jaką on przedstawia. Ale w człowieku świat dąży do jeszcze doskonalszej jedności. Człowiek poznaje, a to znaczy, że świat się w nim uświadamia; człowiek tworzy, a to znaczy, że się w nim stają nowe rzeczywistości. Poznanie jakiegokolwiek rzeczy jest, jak wiemy, zawiązaniem syntezy między nią a mózgiem naszym, wciągnięciem jej niejako w skład rzeczywistości, którą człowiek sta-

nowi. Jeśli życiem psychicznym człowieka, jego duchem, nazwiemy całe to mnóstwo syntez, które się w nim uświadamiają, to słusznie powiedzieć możemy, że duch ludzki, poznając, rozprzestrzenia się na wszystkie poznane rzeczy. Duch ludzki jest większy niżli mózg, jego przemijający i marny organ, większy daleko niż człowiek z kości, z krwi i ciała złożony. Poznając niewzruszone prawdy, obejmuje sobą rzeczy wieczyste, poznając odległe słońca, poza ich kres się rozciąga, świat zdobywa i czyni go sobą. Im człowiek więcej świata poznaje, tem większą część jego wciąga w skład syntezy, którą stanowi. Człowiek jako organizm był częścią dziejów świata nieświadomą; jako duch jest częścią świata siebie świadomą; w jednym i drugim wypadku częścią bezporównania większą, niż jego ograniczone, w danej chwili istniejące ciało. „Tantum possumus scire, quantum sumus; quantum scimus, tantundem sumus“! Istota, któraby poznała wszystko, co jest i co się staje, byłaby całym światem i nie pozostawałoby jej nic, jak myśląc świat ten dalej w sobie rozwijać, czyli tworzyć. Jeśli jest taka istota, to jest — Bogiem, świadomym siebie i twórczym wszechświatem,

Socoliu powiada, że kresem ostatecznym a nigdy niedosięgniętym, ku któremu rozwój świata zmierza, jest właśnie urzeczywistnienie tej najwyższej, doskonałej i świadomej jedności...

Tak rozwój świata między dwiema odbywa się osiami: z jednej strony, „na początku“, byt bez treści, jednolity, niezróżniczkowany, niezłożony, nieświadomy, — z drugiej, „na końcu“, jedność najwyższa, syntetyczna, doskonała, świadoma... To dwie rzeczy ostateczne, dwa kresy idealne, z których pierwszego nigdy nie było, gdyż rozwój nie byłby się zaczął, — drugiego nigdy snadź nie będzie, gdyż wtedy rozwój by się skończył... A rozwój być musi, bo jest tem, co jest.

Między temi dwiema osiami wszystko jest stawaniem się, wszystko jest tworzeniem, wszystko rzeczywistością. Człowiek jest jednym stopniem rozwoju świata. Praca twórcza jego myśli jest usiłowaniem stworzenia nowych rzeczywistości stałych. Ilu ludzi, tyle ognisk poszczególnych stawania się świata. W tem przewodniczą gienjusze. Wspomniałem już, co Socoliu uważa za charakterystyczną cechę gienjusza. Gienjusz ogarnia jednym rzutem ducha niezmierzone mnóstwo rzeczywistości w ten sposób, że two-

rzy się w nim z tychże jedność doskonała i nowa. Nic nie może być ohydniejszą nieprawdą, jak płytkie i śmieszne zdanie niemca: gienjusz—to pilność! Gienjusz nie pracuje w pocie czoła nad zawiązaniem nowej syntezy, nie zdaje sobie nawet sprawy z pierwiastków, w które jej skład weszły; tworzenie gienjusza to nie mozolne wznoszenie budowy,—to wybuch nowej rzeczywistości. Gienjusz się nie waha, dróg nie wybiera, nie próbuje,—gienjusz stwarza. To, co było rozpiezchnięte, w nim w jedność się wiąże; uświadamia się, co było nieświadome; rzeczywistością się staje, co było możliwością dopiero. Gienjusze są najwyższymi dobroczyńcami ludzkości, gdyż wskazują jej nowe drogi, powiększają jej rzeczywisty dobytek. Ale losy gienjuszów są powszechnie znane. Socoliu przypominając je, nie mówi już nic nowego. Te gwałtowne wybuchy nowych rzeczywistości muszą się odbywać kosztem już istniejących. A istniejąca rzeczywistość mści się gorzko i zaciekle. Ludzkość krzyżowała zawsze swych dobroczyńców i zawsze krzyżować ich będzie. Nie można jej tego mieć za złe: to jest jej naturalne prawo. Później za to — ukrzyżowanym — stawia pomniki.

Mówiąc o człowieku, nie dotknęliśmy jeszcze syntezy wchodzącej w skład rzeczywistości, jaką przedstawia, a nazwanej naszym „ja“, jaźnią. Synteza to ciasna, obejmująca zaledwie część rzeczywistości stanowiącej człowieka, ale niezmiernie zwarta i dominująca, zwłaszcza w życiu praktycznym. Że ta synteza, pojęcie to nie jest z pojęciem indywidualności równoznaczne, to nie może być podane w wątpliwość. Gdyby tak było istotnie, nie moglibyśmy mieć świadomości, że poza nami przedmiotowo coś istnieje, nie znalibyśmy uczuć altruistycznych, poświęcenia, miłości. Indywidualizm, to poznanie prawdziwej wartości człowieka jako momentu w rozwoju wszechświata, to wielkie słowo Mickiewicza: „Jestem miljon“... to „Królestwo z ducha“ Słowackiego. Zaś przewaga jaźni w ścisłym tego słowa znaczeniu to uparty subiektywizm w teorii poznania, to ciasny egoizm w etyce. U niektórych jednostek ta synteza „ja“ przemaga do tego stopnia nad innymi syntezami w skład indywidualności ludzkiej wchodzącymi, że je rozrywa, przygniata, zmienia, przemocą pod siebie podporządkowuje. A wszystko dlatego, że jest najstarsza ze wszystkich syntez świadomych w człowieku. Takie wszechwładztwo jednej sta-

łej idei w psychicznym życiu nazywami obłędem, szaleństwem... Dlatego Socoliu używa na oznaczenie takiego stanu rzeczy wyrazu „Ich-Wahn“. Obłęd wielkości zamykanych w szpitalach biedaków jest tylko „patologiczną“ jego formą. Tyrania pojęcia „ja“, utrzymywana kosztem pojęć innych, jest przyczyną wszystkich nieszczęść i nędzy na tym padole płaczu a nadto jest zawadą w rozwoju świata. Musi zatem być zniesiona, aby zakwitnął w pełni prawdziwy indywidualizm i postępowy rozwój świata bez przeszkody się odbywał. O ile Socoliu w tych wywodach ma słuszość, nie wiem — ale: Ainsi soit-il.

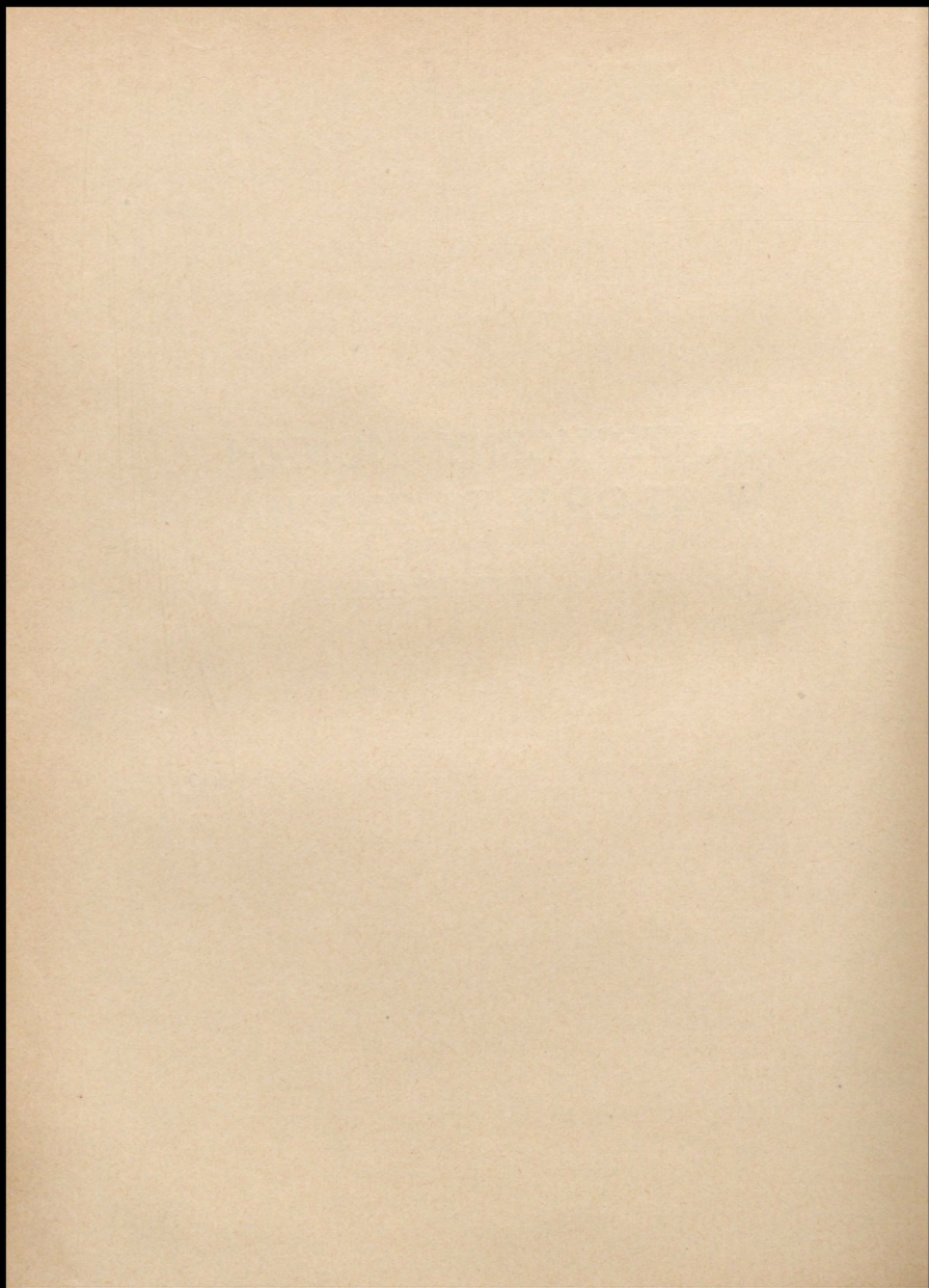
To jest mniej więcej w pobieżnym szkicu przedstawiony pogląd na świat, który Socoliu dał w swojej książce. Pierwszą cechą tego poglądu jest monizm, przeprowadzony konsekwentnie i bez ograniczeń na całej przestrzeni. Świat cały stanowi jedność znajdującą się w nieustannym rozwoju; niema dwoistości między stawianiem się psychicznem a fizycznym, między podmiotem a przedmiotem, wyobrażeniem a rzeczą wyobrażoną. Następnie jest to pogląd na świat realistyczny i racjonalistyczny zarazem, gdyż z jednej strony stwierdza bezwzględną przed-

miotowość utworów naszego umysłu, z drugiej przyznaje myśli zdolność tworzenia nowych rzeczywistości. Wreszcie jest immanentny i dynamiczny. Przedstawiłem go tutaj w najważniejszych, jak sądzę, jego momentach. Nie chodziło mi o wyczerpanie wszystkich szczegółów, ani o podawanie dowodów przy każdym twierdzeniu, ani też o krytyczno-polemiczny zbiór tych twierdzeń. A nawet, przyznaję, nie chodziło mi o bezwzględną ścisłość w przedstawieniu. Jeśli pogląd na świat Socoliu jest pewną rzeczywistą syntezą, to ja dałem tu tę syntezę tak, jak się zawiązała w moim umyśle.

SYNTETYCZNY MONIZM
W TEORJI POZNANIA.

(ZARYS HISTORYCZNY.)

1902.



W ciągu rozwoju teorii poznawania spotykamy niejednokrotnie dualizm, niemniej radykalny od tego, który się pojawiał w metafizyce a znalazł ostateczny wyraz w systemacie Kartezjusza i konsekwentnie dalej myśl jego prowadzących paralelistów i okazjonalistów.

Dualizm w metafizyce polega przedewszystkiem na przeciwstawieniu dwóch bytów: Boga, bytu bezwzględnego i doskonałego, oraz świata, bytu zależnego i zmiennego. Obok tego pierwszorzędnego dualizmu występuje i wtórny, zasadający się na uznaniu w świecie samym dwóch, mniej lub więcej samoistnych pierwiastków: duchowego i materialnego. Oba te metafizyczne dualizmy biegną częstokroć równolegle obok siebie— jak u Kartezjusza, — częstokroć zaś zlewają się razem, jak u Melebranche'a, który identyfikuje pierwiastek duchowy świata z Bogiem, nazywając Go metafizycznym miejscem idei.

W teorii poznawania występuje dualizm rów-

nież w dwojakiej postaci: Przedewszystkiem -jako przeciwstawienie podmiotu i przedmiotu, objawiające się uznaniem i rozdzieleniem w poznaniu czynników podmiotowych i przedmiotowych,— a następnie jako—poniekąd od pierwszego przeciwstawienia zależne— odróżnienie w przedmiocie tego, co naszym zmysłem jest dostępne, od przedmiotu samego, istniejącego od nas niezależnie, czyli, używając przyjętej terminologii Kanta: zjawiska od rzeczy samej w sobie. Te dualizmy teoretyczno-poznawcze występują również zazwyczaj razem, ale niebrak przykładów, gdzie jeden z nich pojawia się prawie samoistnie. Tak na przykład Plato zna tylko dualizm rzeczy samej w sobie i zjawiska (ideje i świat zmysłowy), przyznając pozatem przedmiotową wartość całemu podmiotowemu poznaniu, podczas gdy znowu Locke odróżnia podmiotowe pierwiastki od przedmiotowych, nie oddzielając dość ściśle rzeczy samej w sobie od zjawiska, albo—używając ówczesnej, od scholastyków przejętej terminologii Kartezjusza: własności pierwotnych od wtórnych.

Wszeki dualizm, mimo że empiryczne jego pierwiastki można już odnaleźć w poglądzie na świat prostego ludzkiego rozsądku, jest w swej abstrakcyjnej postaci zawsze dopiero wynikiem

krytycznej i analizującej myśli człowieka, zaznacza zatem początek ścisłego filozoficznego myślenia. Ale mimo to, a może właśnie dlatego nie jest on teorią, któraby mogła zadowolić poznawczy umysł ludzki, jest bowiem raczej postawieniem zagadnienia, niż jego rozwiązaniem. Wiemy, że wszelkie badanie wiedzie nas przede wszystkim do znalezienia różnic i antytez tam, gdzieśmy ich początkowo może nawet nie przeczuwali; charakter naszego umysłu prze nas jednak do urzeczywistnienia nowej jedności, wyższej od pierwotnej o tyle, że nie jest zaprzeczeniem przeciwieństw, lecz ich syntetycznym połączeniem. Stąd dualizm staje się zawsze niejako stopniem do monizmu. Tam, gdzie umysł ludzki zatrzymuje się przy dualizmie, daje tylko świadectwo swojej niemocy.

Monizm, następujący po dualizmie, może objawiać się w trzech postaciach: albo jest zaprzeczeniem dokonanego rozdziału, czyli krokiem wstecz, albo uznaniem jednego pierwiastka z odrzuceniem drugiego, lub też wreszcie syntetycznym ich zjednoczeniem. Tylko ten ostatni rodzaj monizmu jest mocen przewyciężyć dobrze uzasadniony dualizm—i póki się nie pojawi, rozdział istnieje i wciąż domaga się rozwiązania.

W każdym razie jest rzeczą nader charakterystyczną, że jak tylko dualizm pojawi się w ostatniej i radykalnej formie, występują natychmiast usiłowania przewyciężenia go za jakąkolwiek bądź cenę. Ruch umysłowy po Kartezjuszu i po Kancie, który był niemniej zdecydowanym dualistą w teorii poznawania, jak Kartezjusz w metafizyce, wykazuje to dowodnie. Ostateczne rozwiązanie jednak nie przychodzi prędko, podobnie jak dualizm nie od razu się wyłania w ścisłej formie z pierwocin swych w doświadczeniu.

Łatwo zrozumieć skąd się wziął dualizm metafizyczny, lub ontologiczny, jak może raczej należałoby go nazwać. Przeciwstawienie ducha materji ma źródło w prostym fakcie świadomości ludzkiej, spostrzegającej już w codziennem doświadczeniu różnicę między własnymi, bezprzeznaczonymi i bezpośrednio sobie dostępnymi stanami, a przedmiotami spostrzeżeń zmysłowych, umiejscowionymi w przestrzeni i wyposażonymi w różne tak zwane fizyczne jakości. Przeciwstawienie Boga światu jest zaś wynikiem empirycznego wyobrażenia o przyczynowej konieczności z jednej strony, z drugiej zaś ideału nieograniczonej wolności i wszech-

mocy, powodującej się tylko dowolnie postawionym celem. Te antytezy pierwotnego poglądu na świat chwyta filozofja i podnosi, nadając im tylko ściślejszą formę.

Również i źródła teoretyczno-poznawczego dualizmu należy szukać przede wszystkim w poglądzie na świat prostego rozsądku ludzkiego. Uważanie pewnych kompleksów wrażeń zmysłowych od woli niezależnych za przedmioty zewnętrzne, którym jako podmiot przeciwstawia człowiek sam siebie, to jest swoją świadomość, swe tak zwane władze poznawcze a nadto swe ciało, woli podległe, jest faktem tak pierwotnym, że trudno przypuścić nawet, aby był kiedykolwiek w umysłowym rozwoju ludzkości okres, kiedy jeszcze ten rozdział nie istniał w świadomości. Stąd już tylko krok jeden do szukania w poznaniu, które jest oczywistym wynikiem stosunku podmiotu do przedmiotu, dwoistych pierwiastków.

Drugi rodzaj teoretyczno-poznawczego dualizmu, przeciwstawianie dostępnym naszemu zmysłowemu poznaniu zjawiskom mniej lub więcej do nich nie podobnej, a jednak w pewnym związku z niemi znajdującej się rzeczy samej w sobie (istoty), nie jest tak pierwotny, jak pierwszy. Zdaje się, że przekonanie się o ist-

nieniu złudzeń zmysłowych było pierwszym powodem, skłaniającym człowieka do rozmyślań nad zagadnieniem, czy świat w istocie jest takim, jak się naszym zmysłom przedstawia. To pewna, że wątpliwość w tym względzie występuje już w pierwszych zaczątkach filozofii greckiej, nie mówiąc o Indjach, gdzie stała się znacznie wcześniej jednym z zasadniczych dogmatów religii, upostaciowanej w podaniu o Maji.

W pierwszych początkach występuje w filozofii teoretyczno-poznawczy dualizm w bardzo łagodnej formie. Istnienie podmiotu i przedmiotu uważa się za rzecz daną i niezasługującą na dalszą uwagę, a rozdział między rzeczą samą w sobie a zjawiskiem objawia się jedynie jako wątpliwość, czy nasze poznanie zmysłowe nie jest niedokładne lub złudne, której jednakowoż zawsze towarzyszy przeświadczenie, że pracą myśli, już to uzupełniającej zmysły, już to stawiającej na miejscu ich świata co innego, można zdobyć poznanie prawdziwej istoty rzeczy.

Tak zdanie; przypisywane Heraklitowi przez Sekstusa Empiryka: *κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὠτα βαρβάρους φυχᾶς ἐχόντων* *), dowodzi tylko, że

*) Złymi świadkami są oczy i uszy dla ludzi, mających barbarzyńską duszę.

jego autor uważa poznanie zmysłowe za niedokładne, ale sądzi zarazem, że człowiek niemający „duszy barbarzyńskiej“, to znaczy: rozumny, potrafi je dopełnić i zdobyć w ten sposób prawdę.

Dualizm ten u Eleatów jest już znacznie radykalniejszy i łączy się z ostrzejszym przeciwstawieniem przedmiotu podmiotowi. Według niego poznanie zmysłowe—a więc zjawisko—jest wprost złudne i w niczem niepodobne do rzeczy samej w sobie, to jest do jednolitego Bytu. W tem poznaniu zmysłowem podniesiony jest równocześnie pierwiastek podmiotowy na niekorzyść przedmiotowego, nazywają je bowiem „mniemaniem“ w odróżnieniu od „prawdy“. Mimo to uważają poznanie prawdy za możliwe, co tem łatwiej im przychodzi, że według nich τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι.*)

U Demokryta dualizm jest znowu mniej ostry, ale za to więcej w szczegółach opracowany. My nie poznajemy rzeczy samych w sobie, lecz tylko ich obrazy (εἰδωλα), które one nam wysyłają. Obrazy te ulegają jeszcze w naszych zmysłach zmianie, tak że nasze wyobrażenia,

*) To samo jest myśleć (być pomyślanym) a istnieć.

dzięki swemu całkowicie zjawiskowemu i częściowo podmiotowemu charakterowi, są ostatecznie bardzo mało podobne do rzeczy, którym odpowiadają. Myślenie oderwane stawia Demokryt po raz pierwszy w zależności od wyobrażeń, mimo to twierdzi, że prawdę poznać można, ale nie zastanawia się już nad tem, w jaki sposób.

Charakterystyczne jest w tym okresie, że za organ poznania przedmiotów w ich rzeczywistej postaci uważane jest dogmatycznie myślenie oderwane (rozum), czynność najzupełniej podmiotowa w powszechnem przekonaniu.

Dalszy postęp w rozwoju teorii poznawania stanowią Sofiści. Jeżeli poprzedni filozofowie zajmowali się sprawą poznania, to czynili to tylko mimochodem i wyłącznie w tym celu, aby wykazawszy nieudolność i złudność zmysłów, poprzeć tem samem swój pogląd na świat, sprzeczny częstokroć z pozorami doświadczenia zmysłowego. Pierwsi Sofiści dopiero czynią teorię poznawania osią swoich dociekań.

Sofiści doprowadzają teorytyczno-poznawczy dualizm do najostrzejszej postaci a w następstwie starają się go przewyciężyć jednostronnym monizmem.

U Protagorasa występuje przedewszystkiem dualizm podmiotu i przedmiotu; wtórny dualizm rzeczy samej w sobie i zjawiska jest tu tylko następstwem i uzupełnieniem pierwszego. Poznanie nasze dochodzi do skutku przez wzajemne oddziaływanie na siebie przedmiotu i podmiotu, którego wynikiem jest wrażenie. Wrażenie jednak, jako zjawisko czysto podmiotowe, jest zależne wyłącznie od organizacji ludzkiej i przeto nie mówi nam o przedmiocie nic ponadto, że istnieje. Myślenie jest zależne od wrażeń. Wobec tego całe poznanie nasze jest podmiotowe, a co za tem idzie, względne. Osiągnięcie bezwzględnej prawdy przedmiotowej jest niemożliwe. Wszelka prawda jest podmiotowa i względna: *οἷα μὲν ἕκαστα ἑμοὶ φαίνεται, τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἑμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὐτὸ σοί.**)

Rozdział między podmiotem a przedmiotem, zjawiskiem a rzeczą samą sobie został na całej linii dokonany, przyczem punkt ciężkości przesunął się całkowicie na stronę podmiotu i zjawiska. Mimowoli narzuca się tu analogja do Kanta...

W radykalnym dualizmie Protagorasa leżą

*) Jak się coś mnie przedstawia, tak istnieje dla mnie,—jak jemu, tak dla niego.

już momenty jednostronnego monizmu teoretyczno-poznawczego Gorgjasza. Gorgjasz idzie tylko dalej wytknięto drogą i odrzuca pozbawione teraz treści pojęcia przedmiotu i rzeczy samej w sobie. Według sławnych trzech zdań gorgjaszowych przedewszystkiem nic nie istnieje—okrom wyobrażeń podmiotu, powtóre wyobrażenia te, stanowiące tak zwane poznanie, są wyłącznie od podmiotu zawisłe, a wreszcie każdy podmiot jest dla siebie światem najzupełniej zamkniętym.

Tutaj już dualizmu niema; jest monizm zjawisk podmiotowych, nie gorszy bynajmniej od tego, który dziś głoszą Schubert-Soldern, Mach i Ziehen. Gorgjasz jest stanowczo pierwszym solipsystą, mimo że sam tej ostatniej konsekwencji swojej teorii wyraźnie nie wyciągnął.

Sofiści, właściwi twórcy teorii poznawania, stanowią w niej zarazem punkt zwrotny. Łatwo zrozumieć, dlaczego ich najbliżsi następcy nie poszli tą drogą. Wyniki badań Sofistów były ujemne w tem znaczeniu, że wprost zaprzeczały możliwości osiągnięcia prawdy, za której ideał uważano po wszystkie czasy bezwzględne poznanie przedmiotu. Rozstrzygający był tu tedy moment psychologiczny: filozofowie chcieli osiągnąć

ową prawdę, którą radykalny dualizm Protagorasa uważał za niedostępną, a — sit venia verbo—solipsyzm Gorgjasza nawet za nieistniejącą.

Zaczyna się tedy okres ugody w teorii poznawania. Platon w dziwny sposób godzi podmiotowość poznawania z jego przedmiotowością, zjawiskowość wrażeń zmysłowych z dostępnością dla nas rzeczy samej w sobie, nie znosząc przytem bynajmniej dualizmu. Powraca on w teorii poznawania poniekąd do przedsofistycznego okresu z tą różnicą, że stara się udowodnić, a przynajmniej upozorować to, co pierwsi filozofowie przyjmowali naiwnie za niewątpliwe.

A więc w jego teorii poznawania pierwiastek podmiotowy objawia się w tem, że każe człowiekowi czerpać prawdziwą wiedzę z wnętrza własnej duszy, przedmiotowy zaś w tem, że treści owej wiedzy, idejom, przyznaje byt od człowieka niezależny. Ideje są zarazem niejako rzeczami samymi w sobie, podczas gdy świat zmysłom dostępny składa się ze zmiennych zjawisk. Przeto poznanie zmysłowe jest niedostateczne i błędne, poznanie przez ideje natomiast prawdziwe.

Teoria poznawania Platona, kulminująca

w przyznaniu podmiotowym idejom przedmiotowego bytu, jest przede wszystkim niezmiernie zręcznym ominięciem trudności, uświadomionych przez Sofistów, a choć na razie nie posunęła sprawy rozwiązania dualizmu ani o krok, to przecież zawiera momenty, które w dwadzieścia wieków później rozwinęły się u najgłówniejszego monisty, zarówno metafizycznego jak teoretyczno-poznawczego, u Spinozy.

Arystoteles również pomija teorje Sofistów, nie mogąc ich snadź przewyciężyć. Poznanie zmysłowe jest według niego wynikiem współdziałania podmiotu i przedmiotu i oddaje prawdziwe właściwości rzeczy, istniejące w nich jeśli nie realnie, to przynajmniej potencjalnie. Dualizmu teoretyczno-poznawczego między rzeczą samą w sobie a zjawiskiem Arystoteles prawie nie zna.

U późniejszych filozofów również widzimy mniej lub więcej dogmatyczne przyjmowanie przedmiotowości wrażeń zmysłowych, będące cofnięciem się wobec stanowiska, które zdobyli Sofiści. Stoicy uważają umysł ludzki za „tabula rasa“, przez co zaprzeczają istnieniu czynników podmiotowych w poznaniu i przesuwają punkt ciężkości ku przedmiotowi, mimo że w podmiocie samym starają się znaleźć kryterjum prawdy.

Sensualizm Epikurejczyków jest jeszcze dalszym zwrotem ku przedmiotowi, choć dualizmu nie znosi ani nie rozwiązuje, zwłaszcza że każde podmiotowi samodzielną pracą wytwarzać pojęcia ogólne.

Równoległe do tych teorii rozwija się racjonalizm wcześniejszych Akademików, którzy wierni nauce swego mistrza, nadają podmiotowym pojęciom rozumu byt przedmiotowy w sposób dość niekrytyczny.

Ziarno rzucone przez Sofistów wzrasta jedynie wśród Skeptyków i pokrewnych im teorjami młodych Akademików. Pyrrhon podnosi wyłączość pierwiastka podmiotowego w poznaniu i uważa w konsekwencji przedmiotową prawdę za niedostępną; Tymon przeczy wszelakiemu obiektywnemu bytowi, uważając zjawisko za jedyny przedmiot. Późniejsi Akademicy podają za jedyną pewność sokratyczne: wiem, że nic nie wiem, podczas gdy Skeptycy i w tym względzie wstrzymują się od rozstrzygającego sądu.

Na samym początku wieków średnich, kiedy jeszcze nie przeżyły się teorie późniejszych Akademików, występuje św. Augustyn, próbując ugruntować jednostronny monizm teoretyczno-poznawczy bez skeptycznych konsekwencji.

Punkt oparcia znajduje on, jak w dwanaście wieków później Kartezjusz, w niewątpliwym przeświadczeniu o realnem istnieniu myślącego podmiotu. Całe nasze poznanie jest podmiotowe, ale przynajmniej jako takie jest niewątpliwe. Poza jednostronny podmiotowy monizm św. Augustyn nie wychodzi, gdyż przyznanie rzeczywistego istnienia Bogu, oparte na podmiotowym przeświadczeniu o konieczności prawdy oraz dowolna wiara w niedającą się według niego udowodnić rzeczywistość przedmiotów, bynajmniej go nie przełamują.

Wieki średnie, pogrążone w dogmatyzmie, nie posunęły teorii poznawania pod względem, którym się zajmujemy, ani o krok naprzód. Wszędzie spotykamy naiwne połączenie pierwiastków podmiotowych z przedmiotowymi, zjawiska z rzeczą samą w sobie. Św. Tomasz podnosi może jeszcze najwyraźniej różnicę między zjawiskiem zmysłowem a rzeczą samą w sobie, ale nie wyciąga z tego zgoła konsekwencji, uważając poznanie rzeczy w ich istotnej postaci za możliwe.

Krytyczniej rozumuje dopiero Kartezjusz, atoli cała jego teoria poznawania jest w swych zasadach tak zbliżona do wspomnianej już augu-

styjańskiej, że w istocie postępu wobec niej nie stanowi. Cała różnica streszcza się w tem, że Kartezjusz nie zadowala się samą wiarą w hipotetyczne istnienie ciał, ale stara się je udowodnić, czyniąc je przedmiotem poznania, lubo w poznaniu przedmiotowych pierwiastków nie dopuszcza—z wyjątkiem dla jednej idei Boga. Robi także dokładniejszą różnicę między rzeczą samą w sobie a zjawiskiem, wyrażoną w oddzieleniu substancji i jej własności pierwotnych od własności wtórnych, ale różnica to raczej metafizyczna niż teoretyczno-poznawcza, gdyż owa kartezjańska rzecz sama w sobie jest również przedmiotem naszego poznania zmysłowego.

Teoria poznawania Kartezjusza jest w istocie forsownem połączeniem podmiotowego monizmu z dualizmem. Jest monistyczna, gdyż całe nasze poznanie składa się u niego ze stanów podmiotu, jest zaś i dualistyczna zarazem, gdyż za cudownem zrzędzeniem bożem owe stany mają być wywołane niewytłumaczonym oddziaływaniem przedmiotu i okazywać jego istotne własności. To samo da się powiedzieć o Okazjonalistach i Paralelistach, których ojcem duchowym jest Kartezjusz, a nigdy Spinoza, jak to niektórzy błędnie przypuszczają.

Nie jest wolnym od tego zarzutu i Leibniz, chociaż przechyla się konsekwentniej na stronę podmiotowego monizmu. Całe poznanie monady jest wyłącznie jej własnym dziełem i nie powstaje pod wpływem zmian w innych monadach, chociaż zmianom tym odpowiada i mniej lub więcej dokładnie je odtwarza, ale zawsze mamy tu jeszcze do czynienia z wyobrażeniem przedmiotu i różnym od niego przedmiotem samym.

Malebranche stanowi ze swą teorią ogarniania idei rzeczy przez ducha ludzkiego niejako przejście do kartezjańskiego dualizmu „o jednej nodze bardzo długiej, a drugiej bardzo krótkiej“ — do syntetycznego monizmu Spinozy, będącego ojcem zgoła nowego okresu w teorii poznawania, który się obecnie rozwija dopiero.

Za reakcją przeciw budzącemu się na nowo podmiotowemu kierunkowi w teorii poznawania uważać można współczesnego Kartezjuszowi Hobbesa, który kładzie nacisk na pierwiastek przedmiotowy w takim stopniu, że czynnik podmiotowy redukuje niemal do zera. Jest jednak rzeczą niezmiernie ciekawą, jak teorie Hobbesa w późniejszych swych konsekwencjach

powróciły do wspólnego łoża, którem popłynęła dalej myśl Kartezjusza. Uczniem Hobbesa bowiem był Locke, Locka Berkeley, Berkeleya Hume, a uczniem Huma jest ojciec dzisiejszych solipsystów, Kant, którego poprzednikiem poniekąd był Kartezjusz.

W sensualizmie Locke'a występuje już wybitnie pierwiastek podmiotowy poznania, tak że mamy tu znowu do czynienia z dość zrównoważonym dualizmem. Wrażenia zewnętrzne (sensations) są wprawdzie całkowicie dziełem przedmiotu, ale na poznanie nasze składają się w równej mierze wrażenia wewnętrzne (reflections), które są uświadomionymi samoistnymi czynnościami podmiotu. Locke zna również do pewnego stopnia dualizm między zjawiskiem a rzeczą samą w sobie i w następstwie przypuszcza, że większość naszych wyobrażeń zmysłowych nie jest zgoła podobna do rzeczy, które oznacza.

Berkeley, znajdując punkt zaczepienia w sensualizmie Locka, odgrywa wobec niego podobną rolę, jak i Gorgjasz wobec Protagorasa i odrzuca przedmiotowość „sensations“ jakoteż istnienie rzeczy (bytów materialnych), od podmiotu niezależnych i będąc w metafizyce ideali-

stycznym monistą, zbliża się w teorii poznawania do monizmu podmiotu, bo chociaż przedmiotu w postaci idei całkowicie nie znosi, każe mu przecież być tylko momentem podmiotowego życia psychicznego. *Esse* rzeczy nieświadomych równa się: *percipi*. Solipsyzm to jeszcze nie jest, gdyż Berkeley przyjmuje za rzecz pewną większą ilość świadomych podmiotów.

Podczas gdy teoria poznawania Berkeleygo jest przede wszystkim subiektywistyczna, to również zbliżoną teorię poznawania Hume wypadnie nazwać fenomenalistyczną. Hume bowiem nie tylko że głosi całkowitą zjawiskowość naszego poznania, ale nawet zaprzecza wprost istnieniu jakiegokolwiek substancji; nawet przyjmowanie podmiotu, jako substancji, jest według niego rzeczą nieusprawiedliwioną. Istnieją tylko wrażenia zmysłowe i wynikające z ich zbiegu, a więc również zjawiskowy charakter noszące pojęcia.

Bezpośrednio po Hume należą się w rozwoju teorii poznawania miejsce Kantowi. Żaden z poprzednich filozofów nie wywarł na tę naukę takiego trwałego i przemożnego wpływu, jak Kant. Dawniej, jak tego dowodzą przykłady, można się było z teoriami tego lub owego mędrca nie liczyć, obierając inny punkt wyjścia i inną dro-

gę; dzisiaj jest niepodobieństwem nie liczyć się z Kantem nawet wtedy, gdy się chce pójść w innym kierunku. Wynika to stąd, że pierwszy Kant nadał teorii poznawania zupełnie ścisłą, krytyczną formę, przez co stał się po Sofistach drugim tworcą tej nauki. Przytem rozstrzygającą jest tu jeszcze drugi moment:

Kant jest syntezą i zakończeniem dwudziestodwu-wiekowego okresu w rozwoju teorii poznawania. Ujął on tylko w ścisłą formę momenty, będące wynikiem tego rozwoju. Myśl ludzka doszła już do przeświadczenia, że w poznaniu naszym zbiegają się czynniki przedmiotowe i podmiotowe i oceniła olbrzymią przewagę tych ostatnich; zadała sobie już niejednokrotnie pytanie, czy wobec tego nasze wyobrażenie świata odpowiada istniejącemu w rzeczywistości i poprowadziła granicę między zjawiskiem a rzeczą samą w sobie. Kant, podjąwszy ten podwójny rozdział, doprowadził do ostateczności i ugruntował niezbcie, czyniąc luźne myśli swych poprzedników ogniwami nieprzerwanego łańcucha.

Od Kanta dla tego tylko liczy się nowa epoka filozofji, że jest on zamknięciem epoki starej. Jeżeli dzisiaj mówimy, że na wszystkich współ-

czesnych systemach filozoficznych ciąży myśl Kanta, to jest to tylko skrócony sposób wyrażania się; właściwie należało by raczej powiedzieć: współczesne systemy są pod wpływem tych wielu wieków rozwoju filozoficznej myśli ludzkiej, których ostatnim wyrazem stał się Kant właśnie. A mimo wszystko trzeba się zgodzić na to, że ten okres, zwłaszcza w teorii poznawania, jest okresem analizy, a co za tem idzie i uświadomienia trudności. Póki trudności te występowały w niesystematycznym przedstawieniu Sofistów, można je było pominąć, — od czasu, jak je Kant sformułował, mogą być tylko przewyciężone. Dlatego też przewyciężenie Kanta jest warunkiem dalszego rozwoju filozofii i zakończeniem filozoficznego badania a początkiem filozoficznej twórczości.

Dualizm przedmiotu i podmiotu podtrzymuje Kant w ten sposób, że oddziela materję naszego poznania od jego formy. Materja pochodzi z zewnątrz, ale wszelka forma jest wyłączną własnością podmiotu, czego dowodzi Kantowi jej powszechność i niezmienność, — okoliczność, która pchnęła dawnych filozofów, naprzykład Platona, do uznania wprost przeciwnie wyższych formalnych pojęć za byty obiektywne. Atoli

w poznaniu naszym forma jest wszystkim, odnosić się więc ono może tylko do zjawisk, to jest do przedmiotowej „materji“ ujętej w podmiotową formę, a nigdy zaś do rzeczy samej w sobie. Samo oddziaływanie przedmiotu na podmiot, sam stosunek rzeczy samej w sobie do zjawiska jest dla nas nieprzeniknioną tajemnicą, gdyż wszelkie pojęcia działania i stosunku są również tylko podmiotową formą poznania a przeto stosowanemi być mogą wyłącznie do zjawisk.

Jedyną niekonsekwencją Kanta, jedynym jego ustępstwem dla poglądu na świat prostego ludzkiego rozsądku jest przyjęcie istnienia przedmiotu jako rzeczy samej w sobie. Dzięki temu jest Kant teoretyczno-poznawczym dualistą, choć bezpośrednio następstwem jego nauki musi być jednostronny, podmiotowo-zjawiskowy monizm.

Od potężnego pnia kantowskiego systemu, którego zbiegającemi się korzeniami są powyżej wspomnieni filozofowie, rozchodzą się, jakby dwie pary przeciwległych gałęzi, teorie racjonalistów i empiryków, oraz naiwnych realistów i solipsystów. Ale pień ten posiada także puszczający się dopiero wierzchołek i jest nim tak zwana filozofja immanentna.

Racjonalizm i empiryzm są jednostronnem rozwinięciem momentów w systemie Kanta zawartych, podczas gdy naiwny realizm jest opozycją, solipsyzm zaś ostateczną konsekwencją jego nauki. Jedyne filozofja immanentna usiłuje dokonać syntezy, to znaczy Kanta—przezwyciężyć. Ale też właśnie dlatego jest najprawdowszą córką Kanta.

Racjonalizm powstał z kantowskiego krytycznego dualizmu w ten sposób, że pod pokrywką niezmienności i powszechności podmiotowych pojęć przemycono ich bezwzględność. Dla racjonalistów tedy poznanie z pojęć rozumowych jest poznaniem absolutnem. Słaba strona racjonalizmu leży zarówno w owem nieuzasadnionem „przemyceniu“, jak w przyjmowaniu „poznania absolutnego“, któreto pojęcie jest, jak Kant raz na zawsze wykazał, *contradictio in adjecto*.

Na przeciwległym biegunie stoi empiryzm. Nie uznaje on wogóle podmiotowych pojęć a priori, sądząc, że podmiot wytwarza dopiero wszystkie pojęcia wogóle przez abstrakcję z faktów doświadczenia. Teorja ta, rozwijająca myśl Kanta o pochodzeniu materji poznania z zewnątrz, a zmierzająca do nadania większej podmiotowej

wagi naszemu poznaniu, nie domaga w tym jednym ale najważniejszym punkcie, że twierdzeń swoich nie może udowodnić ani czynności podmiotu wyjaśnić. Jest więc bądź co bądź, podobnie jak racjonalizm, powrotem do dogmatyzmu, nawet wtedy, gdy przyjmuje ponętną nazwę empirjo-krytycyzmu.

Te dwa kierunki czynią wprawdzie samowolny wyłom w teorii poznawania Kanta przez jednostronne jej rozwinięcie, ale jej nie odrzucają w całości. Tak racjonalizm, zbliżający się do monizmu podmiotu i rzeczy samej w sobie, nie przeczy względności zmysłowego poznania— a empiryzm, usiłujący znów być zjawiskowo-przedmiotowym monizmem, razem z Kantem wyklucza możliwość poznania rzeczy samej w sobie. Naiwny realizm natomiast nie ma nawet aspiracji monistycznych, choćby nieudanych, jak powyższe kierunki, i jest cofnięciem się na całej linii po za Kanta. Do Kanta można go odnieść tylko o tyle, że jest reakcją na jego naukę. Stanowisko to zresztą tak mało ściśle i tak oddawna przewyciężone, że niema potrzeby brać go pod uwagę.

Jako jedyna ścisła i konieczna konsekwencja systemu Kanta, pojawia się teoretyczno-po-

znawczy solipsyzm. Kant przyjął istnienie rzeczy samej w sobie i uważał ją za powód powstania wrażeń zmysłowych, które będąc materją naszego poznania, stanowiły w niem pierwiastek—w prawdzie zjawiskowy—ale bądź co bądź przedmiotowy. To wszakże było niekonsekwencją i dowolnością, gdyż, ściśle rzecz biorąc, według samych wyników kantowskiego krytycyzmu, my o rzeczy samej w sobie nie możemy wiedzieć nawet, że istnieje, a tem mniej, że na zmysły nasze oddziaływa. Przytem, powiadają solipsyści, Berkeley miał słusność mówiąc, że esse=percipi, gdyż istnienie rzeczy, nie posiadających naszej świadomości, jest tylko pewną ich relacją do świadomości podmiotu. Nie możemy więc twierdzić, że istnieje cośkolwiek, z wyjątkiem naszego „ja“ i tego, co jest w nas, jako świadome wyobrażenie. Rzecz sama w sobie jest pojęciem sprzecznem. Za odrzuceniem rzeczy samej w sobie poszło doszczętne usunięcie tak zwanych przedmiotowych pierwiastków z naszego poznania. Jedyłą rzeczą pewną, poza którą wyjść nie możemy ani wychodzić nie mamy prawa, jest istnienie naszej indywidualnej świadomości i jej stanów.

Tak więc po dwudziestu trzech wiekach

krwawej pracy doszedł umysł ludzki jedynie do—
ściśłego sformułowania i uzasadnienia zdań,
rzuconych w zaraniu filozofji przez gienjalnego
Gorgiasza: Nic niema; jeśliby co było, nie
możnaby tego poznać; jeśliby można co poznać,
nie możnaby tego innym udzielić!

Te cztery główne kierunki nie wyczerpują
jeszcze wszystkich szkół i systemów teorii pozna-
wania, które powstały po Kancie i na tle jego
nauki, ale charakteryzują je dostatecznie, przed-
stawiając w istocie swej typy, przez których
kombinację powstały kierunki inne, pośrednie.

Z tych typowych kierunków jedynym szcze-
rze monistycznym jest solipsyzm; solipsyzm jest
też jedyną teorią, niedającą się na pozór logicz-
nie zaczepić ani obalić. Zdanie to tylekrotnie
zostało wypowiedziane i stwierdzone przez naj-
tęższych myślicieli, że uważa je się dzisiaj już
za pewnik.

Jeśli jednak w istocie jest tak, jeśli solipsyzm
występuje jako jedyna ostateczna i ścisła kon-
sekwencja nie potrzebującego już chyba dzisiaj
obrony krytycyzmu, to ze słusznem zdziwieniem
można się zapytać, dlaczego solipsyzm jest te-
orią, z której usiłuje filozofja wszelkimi siłami
wybrnąć, miast się nią zadowolnić? Tem więcej

nasuwa się to pytanie, że solipsyzm przynajmniej pod tym względem odpowiada odwiecznemu ideałowi myśli ludzkiej, dążącej wszędzie wytrwale do ujednotnienia i zniesienia wszelkiej dwoistości, że jest monizmem? Monizm przedmiotowy—jak świadczy upadek pozytywnej pseudo-filozofji matetjalistów—nie możliwy jest do osiągnięcia już bodaj dla tego, że nie zdoła rozłożyć w sobie drugiego pierwiastka teoretyczno-poznawczego dualizmu, to jest podmiotu. A nawet, gdyby mu się cud udał, to nie ostałby się wobec krytycyzmu, zabójczego dlań zarówno jak dla dualizmu.

Atoli jest kilka przyczyn, dla których solipsyzm nie może nigdy zadowolić umysłu ludzkiego. Pierwszą z nich jest wzgląd czysto praktyczny.

Mamy pewne ustalone pojęcia co do tego, czego wymagamy wogóle od poglądu na świat. Bez względu na to, czy będziemy uważali pogląd na świat za objaw empirycznej dążności do pomysłenia świata według zasady najmniejszego wysiłku*), czy też za wynik ujednotniającego charakteru naszego umysłu albo podmiotowego po-

*) Avenarius.

pędu do szukania zasady apodyktyczności, żądamy od poglądu na świat, aby był powszechny, zarówno w teorerycznym, jak praktycznym znaczeniu. To jest chcemy nie tylko, aby obejmował i tłumaczył lub czynił apodyktycznymi wszystkie zjawiska dostępne naszemu poznaniu, lecz także aby mógł się stać zasadą naszego postępowania w każdym wypadku życia. Otóż solipsyzm tym warunkom nie odpowiada, i dla tego nie może być poglądem na świat. Nie odpowiada warunkowi pierwszemu z powodu niedostrzeganej a raczej pomijanej zazwyczaj, lecz nader ważnej luki, o której wspomnę, mówiąc o teoretycznej wartości solipsyzmu. Co do drugiego warunku, to jest rzeczą jasną, że solipsyzm nie może się stać nigdy zasadą postępowania—już nie dla tego, że. wiódłoby do najskrajniejszego egoizmu, bo egoizm może być także życiową zasadą,—ale wprost dla tego, że niema w nim miejsca na pojęcie postępowania wogóle

Ale to, jak powiedziałem, jest взгляд czysto praktyczny, a praktyczne wzgledy w filozofji nie są rozstrzygające. Może solipsyzm niebyć poglądem na świat, a mimo to ostać się jako teoria poznawania. My jednak nie możemy się

obyć bez poglądu na świat, i dlatego, przyjmując solipsyzm, musimy go uzupełnić wtedy czymś, co już najzupełniej wychodzi po za ramy filozofji, a mianowicie wiarą. Musimy wierzyć, że istnieją rzeczywiste przedmioty i podobni nam ludzie i to istnieją tak, że odpowiadają naszym o nich wyobrażeniom. To znowu pociąga za sobą dwie konieczne konsekwencje. Przedewszystkiem wtedy solipsyzm, z natury teoria pozytywna, zmienia się na skrajny agnostycyzm, przyjmujemy bowiem całą ogromną moc istnienia po za nami, o którym, zamknięci bez wyjścia w kole swoich podmiotowych zjawisk, nigdy nic wiedzieć nie możemy. Powtórne otwarcie drogi dla wiary, krytyczną myślą nie kontrolowaną— a przy solipsyzmie najprostsza wiara w istnienie przedmiotów już się nie daje kontrolować, bo wychodzi po za zakres podmiotu—jest tem samym, co uznanie wszelkiej wiedzy za zbytęcną.

Tak więc solipsyzm, nietylko pod względem praktycznym nas nie zadowala, ale nadto, uznając w swych konsekwencjach wiedzę za niemożliwą i zbytęcną, zadaje gwałt umysłowi ludzkiemu, dążącemu całą swą istotą do wiedzy.

Mimo wszystko solipsyzmu nie możnaby odrzucić, jeśliby było prawdą, co o nim mówią,

mianowicie że jest teorią, niedającą się logicznie obalić. Tak jednakowoż nie jest. Solipsyzm posiada słaby punkt, posiada głęboką skazę, zdolną stać się powodem ruiny tego, moźolnie przez dwadzieścia parę wieków wznoszonego gmachu bez drzwi i okien.

Jeden z młodych współczesnych filozofów wypowiedział zdanie, że „filozofja, któraby była zniewolona do przeoczenia—w najmniejszej bodaj części—doświadczalnej rzeczywistości, nie jest żywotna“. Zdanie to znajduje swoje głębokie uzasadnienie w fakcie, że punktem wyjścia dla wszelkiego filozofowania jest pogląd na świat prostego ludzkiego rozsądku, zdobyty tak zwaniem codziennem doświadczeniem. Z tym poglądem na świat musi się filozofja przedewszystkiem liczyć. Wolno jej, a nawet me obowiązek uzupełniać go i prostować, ale nie może pomijać jego danych ani stawać z niemi w sprzeczności, nie przewyciężywszy ich poprzednio. Solipsyzm natomiast nie liczy się w jednym niewątpliwym a doniosłym faktem doświadczenia, to jest z przeświadczeniem o rzeczywistem istnieniu przedmiotów zewnętrznych. Wprawdzie niektórzy zwolennicy i głosiciele tej skrajnej teorii biorą ten fakt pod uwagę i nazywają go pro-

stem złudzeniem; żadnemu atoli nie udało się dotąd przyczyn owego złudzenia dostatecznie wykazać. Słusznie bowiem powiedział Spinoza, że każdy istniejący błąd, podobnie jak prawda, musi mieć przyczyny, czyniące jego powstanie koniecznym, i tylko wtedy mamy prawo błąd nazwać błędem i jako taki odrzucić, gdy zdolamy wykazać nie tylko jego niezgodność z prawdą, ale także przyczyny, które go sprowadziły, a nawet wobec takiej a takiej prawdy sprowadzić musiały. Ta metoda prostowania materjału, mającego się stać podstawą jakiegoś ścisłego poglądu, jest prostem następstwem jasnego zdania sobie sprawy z faktu, że na podstawie drugiej zasady logicznej, o unikaniu sprzeczności, nie możemy jakiejś rzeczy uważać za istniejącą i nieistniejącą równocześnie.

Jakże tedy „wyjaśnia“ solipsyzm powstanie owego złudzenia o istnieniu rzeczywistych zewnętrznych przedmiotów? Trzeba się tutaj cofnąć do Kanta i jego teorii o rzeczy samej w sobie. Pomińmy niekonsekwencję Kanta, która się objawia w przyjęciu realnego istnienia rzeczy samej w sobie za rzecz dowiedzioną i pewną, i przypuśćmy, że chodzi tylko o wyjaśnienie powstania podobnego złudzenia. Otóż z tego,

co Kant mówi, wynika, że pojęcie rzeczy samej w sobie jest produktem powszechności apriorycznej i podmiotowej kategorii przyczynowości.

Jest nieodzowną koniecznością naszego umysłu, doszukiwać się przyczyny dla wszystkiego, co spostrzega. Mając tedy dane zjawiska, szukamy dla nich przyczyny i tę „w duszy sobie dośpiewaną“ przyczynę nazywamy rzeczą samą w sobie. Dokonawszy tego dzieła, dokonujemy i drugiego, iście już cudownego, mianowicie odnosząc swe wrażenia do ich przyczyny, projektujemy je na zewnątrz i tak dochodzimy w codziennem doświadczeniu do uważania kompleksów naszych podmiotowych i w podmiotową formę ujętych wrażeń za realne przedmiotowe byty.

Z dowodzenia tego wynikałoby przedewszystkiem: 1) że pojęcie rzeczy zewnętrznej jest wywnioskowane a posteriori, 2) że pojęcie rzeczy samej w sobie jest logicznie wcześniejsze od doświadczalnego wyobrażenia rzeczy wewnętrznej, w jakości zmysłowe wyposażonej. Otóż oba te zdania zdają się być fałszywe. Uważanie pewnych wyobrażeń za rzeczy zewnętrzne jest faktem tak pierwotnym, że niepodobna przypuścić, aby mogło być wnioskiem. Ślepi od uro-

dzenia, którzy w późniejszym wieku odzykali wzrok, nie umieją wprawdzie zrazu ocenić odległości po raz pierwszy zobaczonych przedmiotów i sądzą, że znajdują się one też przed ich oczyma, ale mimo to nie łudzą się ani na chwilę, że są przed ich oczyma, a więc na zewnątrz, nie zaś w nich. Co zaś do zdania drugiego, to doświadczenie uczy, że pojęcie rzeczy samej w sobie jest dopiero wynikiem całego szeregu abstrakcji, których właśnie dokonywamy na wyobrażeniu realnego przedmiotu zmysłowego. Również zatem niepodobna się zgodzić na to, aby dopiero z połączenia wywnioskowanego pojęcia rzeczy samej w sobie z „projektowanymi na zewnątrz“ wrażeniami powstawało owo wyobrażenie.

Donioślejszy od tych dwóch jest zarzut, dotyczący samej „projekcji na zewnątrz“, a podniesiony już ze strony filozofji immanentnej. Niewiadomo jakim cudem dowodzimy owego wielkiego dzieła? Jeśli przestrzeń, jak chce Kant, jest tylko podmiotową formą poznania, to zlokalizowanie naszych wrażeń w tej naszej przestrzeni nie jest zgoła ich projekcją na zewnątrz i nie wiedzie do uznania ich kompleksów za rzeczy zewnętrzne. Jeżeli zaś przestrzeń istniała realnie i od nas nie zależnie, to w każdym razie, zarówno według za-

sad Kanta jak solipsystów, mybyśmy tej przestrzeni nie znali, lecz tylko swe o niej wyobrażenie a wtedy jest już rzeczą zgoła nie wytłumaczoną, jakbyśmy się mogli przedrzeć poza nieprzebyte szranki naszego podmiotowego poznania i w tej realnej przestrzeni własnego wyobrażenia umiejscowić.

Już z tych pobieżnych wzmianek widać, że pojęcie „projekcji na zewnątrz“ nie może się ostać wobec krytyki—a nadto niczego nie tłumaczy.

Gorzej jest jeszcze ze sprawą najwięcej zasadniczą, to jest z pojęciem zewnętrzności wogóle. Gdybyśmy nawet przyznali Kantowi pochodność pojęcia przedmiotu zewnętrznego i możliwość oraz skuteczność „projekcji na zewnątrz“, to i tak pozostaje sprawą niewyjaśnioną, skąd się bierze w zamkniętym w sobie podmiocie pojęciu zewnętrzności wogóle? Zarzut ten zwłaszcza występuje w całej pełni, gdy go zwrócimy przeciw solipsystycznym konsekwencjom nauki Kanta. W naszych podmiotowych wrażeniach, ani w podmiotowej formie przestrzeni, ani też w kategorii przyczynowości nie może leżeć moment zewnętrzności, gdyż wtedy nie podobna by ich było uważać za rzeczy podmiotowe. W jaki zaś sposób istota li tylko na siebie zdana i zamknięta bez wyjścia w siebie i w błędnym kole

swych podmiotowych stanów może posiadać albo wytworzyć sobie pojęcie zewnętrzności, będące poniekąd jej zaprzeczeniem,—tego już żadną miarą zrozumieć niepodobna.

Zresztą, stanąwszy na gruncie ścisłego solipsyzmu, wypadłoby przypuścić, że szukając przyczyny dla swych wrażeń, szukalibyśmy ich raczej wszędzie, tylko nie „na zewnątrz“, nawet wtedy, gdybyśmy jakimś cudem byli zdolni do wytworzenia tego pojęcia. Wszakże dla swych myśli, uważając je za podmiotowe, nie szukamy przyczyny na zewnątrz, choćby miały za przedmiot tak zwaną rzecz zewnętrzną, albo były do tego stopnia uporczywe, żeby nie podlegały naszej woli, podobnie jak wrażenia zmysłowe.

Konsekwentni solipsyści sami zazwyczaj nie tłumaczą powstania „złudzenia o istnieniu przedmiotów zewnętrznych i od nas niezależnych“, a to z powodu swego agnostycznego stanowiska. Atoli w pokrewnych teoriach, choć unikają wszelkimi siłami ostateczności solipsyzmu, znajdujemy parę „wyjaśnień“, któreby mógł i on na swój użytek obrócić. Wśród nich zasługuje na uwagę „introjekcja“ Avenariususa, twórcy empirjokrytycyzmu.

Rzeczy istnieją dla nas tylko wtedy i o tyle,

powiada Avenarius, który zresztą daleki jest od zaprzeczania realnego bytu przedmiotów,—kiedy się stają momentem naszego doświadczenia, to jest, kiedy my je spostrzegamy. My jednak jesteśmy skłoni do oddzielania rzeczy od naszego doświadczenia i przyznawania im niezależnego bytu, co nas uwodzi do nieuzasadnionego pojęcia rzeczy samej w sobie. Dzieje się to dzięki introjekcji składników naszego doświadczenia w inne ludzkie podmioty. Mianowicie widząc podobne nam ludzkie istoty, uważamy je nie tylko za momenty naszego doświadczenia, lecz także za podmioty doświadczenia innego, różnego od naszego. W następstwie wyobrażamy sobie, że przedmioty, istniejące w naszym doświadczeniu, istnieją także jako składniki doświadczenia owych innych podmiotów, i stąd przyznajemy im byt, od naszego doświadczenia niezawisły. Wniosek ten jest błędny, kończy Avenarius, gdyż wszystkie doświadczenia różnych podmiotów w zasadzie są sobie równe, więcej: są jednym i tem samym doświadczeniem.

Teoria introjekcji, za pomocą której usiłuje twórca empirio-krytycyzmu wyjaśnić złudzenie rzeczy samej w sobie, mogłaby się z małymi zmianami w wyrażeniach przydać solipsyzmowi,

aby wyjaśnić „złudzenie“ przedmiotu zewnętrznego, gdyby mi sprzeczność jej z doświadczeniem. Według niej bowiem człowiek, żyjący od dzieciństwa w najzupełniejszym odosobnieniu i nie widzący podobnych sobie ludzi, nie miałby pojęcia zewnętrznego przedmiotu, czego niepodobna przypuścić. Pozatem ze stanowiska czystego solipsyzmu niedomaga ta teoria pod tym samym względem, co poprzednia, mianowicie nie jest zdolna wytłumaczyć pochodzenia pojęcia samej zewnętrzności, któreto pojęcie jest już warunkiem uznania obcych doświadczeń czy podmiotowych światów.

Zaznaczyć muszę, że nie mam zamiaru obniżać wartości teorii introjekcji, która jest bez wątpienia pomysłem niezmiernie głębokim i wiele rzeczy tłumaczącym, lecz chcę tylko na to zwrócić uwagę, że mimo łudzące pozory nie może się ona przydać solipsyzmowi dla wypełnienia ziejącej w nim luki.

Tak więc wypada ostatecznie uznać przeswiadczenie o istnieniu zewnętrznych przedmiotów za pierwotny fakt naszej świadomości, z którym bezwarunkowo trzeba się liczyć. To jest skała, o którą solipsyzm musi się rozbić bez ratunku. Są bowiem tylko dwie drogi wyjścia

albo złudzeniem jest przeświadczenie o istnieniu zewnętrznych przedmiotów, a wtedy solipsyzm jedynie ma rację bytu, albo naodwrot bezwzględna podmiotowość naszego poznania jest złudzeniem, wobec czego solipsyzm sam ze siebie upada. Ponieważ nie da się wykazać pierwszego, a zatem to drugie musi być słusznem. Zastanówmy się teraz pokrótce, skąd się wzięło złudzenie bezwzględnej podmiotowości naszego poznania, które jak tego dowodzi pobieżny rzut oka na przebytą drogę teorii poznawania, jest koniecznym produktem pewnego rozwoju myśli ludzkiej.

Przedewszystkiem trzeba sięgnąć do podstaw zagadnienia, to jest do powstania pojęcia oderwanego podmiotu. Pod tym względem bardzo cenne są prace Huma, a następnie całego szeregu nowszych psycho-fizjologów. Badania ich dowodzą, że pojęcie czystego „ja“ jest dopiero wynikiem abstrakcji dokonanej na wyobrażeniu empirycznego „ja“, na które składają się wszystkie „moje“ wrażenia cielesne w pierwszym rzędzie. Wyraz „mój“ nie oznacza tu nic innego, jak „świadomy“. Podobnie jak z połączenia się atomów w pewną organiczną całość powstaje żywy i jednolity ustrój, występujący

mimo ciągłą wymianę materji wobec innych atomów i organizmów jako byt odrębny, tak ze zbiegu świadomych wrażeń i wyobrażeń tworzy się mniej lub więcej jednolity i odrębny organizm psychiczny. Abstrakcją z pojęcia organizmu fizycznego jest tak zwana „siła żywa“ (anima vegetativa scholastyków), której istnienia jako czegoś pierwotnego i samoistnego żaden z najzapaleńszych nawet współczesnych witalistów nie próbuje chyba bronić. Podobną abstrakcją jest pojęcie czystego „ja“. Na to pojęcie składają się pojęcia świadomości i pewnych psychicznych czynności lub form. Zważyć jednak należy, że świadomość próżna, po za świadomemi wyobrażeniami, nie istnieje, a czynność lub forma in potentia, przed dokonaniem jej, względnie wypełnieniem treścią, jest pojęciem sprzecznem. Ponieważ my atoli nadajemy tej abstrakcji byt realny i transcendentalny, uważając to za warunek jedności naszego psychicznego życia i stałości form, w jakich się objawia, więc z konieczności popadamy w błąd, że poznanie nasze jest podmiotowe w skrajnem tego słowa znaczeniu.

To jest mniej więcej w streszczeniu podana droga, na jakiej przeciwnicy solipsyzmu starają

się zatrząść jego podstawami, wykazując, że oparłszy się na doświadczeniu, które zawsze dla każdego filozofowania stanowi punkt wyjścia, można nie przedmiot, lecz raczej bezwzględnie w sobie zamknięty podmiot uważać za złudzenie.

Ostatecznie sprawa z teorią poznawania ma się jak następuje: Skrajny dualizm teoretyczno-poznawczy między podmiotem a przedmiotem, a co za tem idzie i między zjawiskiem i rzeczą samą w sobie, nie da się utrzymać już to z tego powodu, że niepodobna wtedy znaleźć pośrednika, któryby umożliwiał stosunek między temi, za zgoła różne uważanemi rzeczami, jużto dlatego, że zastosowany doń krytycyzm daje jednemu pierwiastkowi taką przewagę, że drugi wobec niego znika. Ścisły monizm przedmiotowy upada wobec tej jednej bodaj krytycznej uwagi, że w przedmiocie poznania nie mieści się jego forma, jak zarówno wobec prostego faktu fizjologicznego, że jakości zmysłowe są reakcją naszych zmysłów na pobudkę zgoła do nich niepodobną. Solipsyzm zaś, jako ostateczny monizm podmiotowy, nie może się ostać wobec pierwotności naszego przeświadczenia o istnieniu przedmiotów zewnętrznych. Wszystkie teorie pośrednie tem się zaś przedewszystkiem

odznaczają, że łączą w sobie słabe strony tych, z których powstały.

Na pozór jest to położenie bez wyjścia, ale tylko na pozór, gdyż w istocie pozostaje jeszcze droga jedna, a mianowicie stworzenie syntetycznego monizmu teoretyczno-poznawczego, któryby nie znosił przedmiotu ani podmiotu, rzeczy samej w sobie ani zjawiska, lecz tylko jakościową różnicę między nimi, sprowadzając je niejako do wspólnego mianownika. Tę drogę obrała właśnie filozofja immanentna.

Immanentna teoria poznawania opiera się w pierwszym rzędzie na doświadczeniu, to jest na tym wspólnym gruncie, na którym stoją wszystkie systemy filozoficzne, nawet te, które wzniosłszy się na szczytach hipostazowanych abstrakcji, sądziły, że doświadczenie można lekceważyć. Do materiału doświadczenia stosuje metodę ścisłego krytycyzmu, ochraniając się od konsekwencji solipsyzmu przez położenie nacisku na empiryczny fakt przeświadczenia o rzeczywistym istnieniu przedmiotów zewnętrznych. Dualistyczne przeciwstawienie podmiotu i przedmiotu usiłuje znieść w ten sposób, że przyjmując zasadniczą jedność wszechświata, jako następstwo niedającego się inaczej wytłumaczyć

faktu wzajemnego oddziaływania na siebie jego części, uważa każdy przedmiot jedynie za moment syntezy, nazwanej podmiotem. Podmiot jest przede wszystkim syntezą składających się na jego wytworzenie w ciągu indywidualnego i filogienetycznego rozwoju sił przedmiotowych, która to synteza określa formę życia psychicznego,—następnie, syntezą w danej chwili w stosunku z nim znajdujących się rzeczy, które stanowią materiał poznania. Poznanie nasze jest zatem całkowicie podmiotowe, ale ta podmiotowość jest względna. Teoria poznawania filozofii immanentnej nie uznaje również jakościowej różnicy między poznawczym zjawiskiem a rzeczą samą w sobie. Nasze wyobrażenie rzeczy nie jest bynajmniej obrazem ani skutkiem działania jej na nas, lecz rzeczą samą, która tylko wstąpiwszy w skład syntezy zwanej podmiotem, została uświadomiona i zyskała zmysłowe jakości. Wobec tego różnica między zjawiskiem a rzeczą samą w sobie jest tylko ilościowa. Na tem właśnie polega teoria immanencji przedmiotów w naszym poznaniu, od której cały kierunek wziął nazwę.

To są najważniejsze cechy, wyróżniające immanentną teorię poznawania od wszystkich

innych. Za prototyp takiego syntetycznego teoretyczno-poznawczego monizmu musi uchodzić Spinoza i dlatego też systemem jego powinien się na wstępie zająć każdy, kto chce w tym kierunku posuwać swoje badania.

Na zakończenie wspomnieć jeszcze muszę, że używając terminu „filozofja immanentna“, nie mam na myśli tych wszystkich pisarzy, którzy się do niej przyznają, niektórzy z nich bowiem, jak nawet sam założyciel pisma, tej doktrynie poświęconego, młodo zmarły J. M. Kaufmann, zbyt się ku solipsyzmowi i agnostycyzmowi skłaniają. Myślę raczej o kierunku samym, o tym jądrze w nim zdrowem i żywotnem, które w odpowiedni grunt rzucone niewątpliwie w bujne powinno się rozwinąć drzewo.

1917
BIBLIOTEKA
TECH. SZK. LOTN.
№ _____

SPIS RZECZY.

Benedykt Spinoza, człowiek i dzieło:	
I. Pochodzenie i życie Spinozy	3
II. Charakter Spinozy	23
III. Dzieła Spinozy	36
IV. Stan pojęć filozoficznych przed Spinozą	60
V. Metoda i system Spinozy	77
VI. Bóg	92
VII. Świat	109
VIII. Człowiek (Teoria poznawania)	123
IX. Nauka o afektach	142
X. Właściwa etyka	163
XI. Teorie polityczne Spinozy	188
XII. Wpływ i znaczenie Spinozy	200
Filozofja a cywilizacja	211
Nieznany myśliciel współczesny	241
Syntetyczny monizm w teorii poznania (Zarys historyczny)	275



JERZEGO ŻUŁAWSKIEGO

POEZJE:

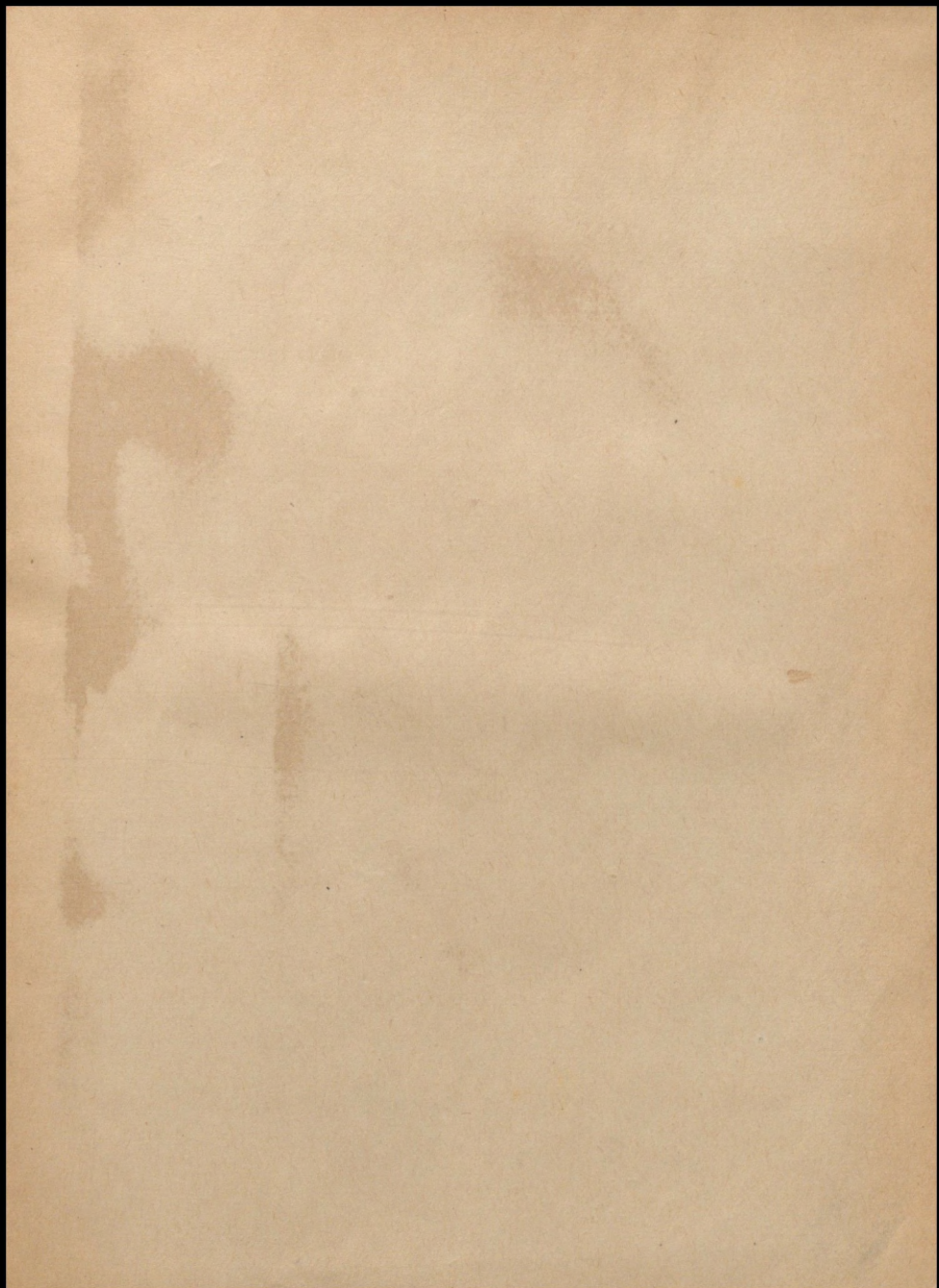
- POEZJE, wydanie w 4 tomach, Lwów 1908.
XIĘGI ŻYDOWSKIE (przekłady z Bibliji), Lwów 1905.

PROZA:

- NA SREBRNYM GLOBIE, powieść, wyd. III, Lwów 1912.
ZWYCIĘZCA, powieść, Kraków 1910, wyd. II w przygotowaniu.
STARA ZIEMIA, powieść, Kraków, 1911.
KUSZENIE SZATANA, opowiadania, wyd. II Warszawa 1913.
BAJKA O CZŁOWIEKU SZCZĘŚLIWYM, opowiadania,
wyd. II Warszawa 1913.
SZKICE LITERACKIE, Warszawa, 1913.
SZKICE FILOZOFICZNE, Warszawa 1913.
LAUS FEMINAE, powieść, część I. Powrót — Warszawa 1913.
część II. Profesor Butrym — w druku.
UMARŁE MIASTA, opowiadania — w druku.

DRAMAT:

- DYKTATOR, wyd. II. Lwów 1907.
WIANEK MITROWY, wyd. II. Lwów 1912.
EROS I PSYCHE, wyd. IV. Lwów 1909. (na wyczerpaniu.)
IJOLA wyd. III. Lwów 1912.
GRA. tryptyk sceniczny, wyd. II. 1912.
DONNA ALUIKA (La Bestia), wyd. II w druku.
„ZA CENĘ ŁEZ”, Kraków 1910.
KONIEC MESJASZA, Lwów 1911.
GRÓD ŚLŃCA, Lwów 1911.
TERAKOJA (przekład), Lwów 1907.
-



Biblioteka Główna
Akademii Obrony Narodowej

10811/1



11-010811-000-0

B